



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Corso di Dottorato in Studi storici

Ciclo XXXVIII

Dipartimento di Studi storici Federico Chabod

RIFORMA PROFETICA E POTERE POLITICO.
IL MONASTERO AGOSTINIANO DI SANTA MARTA E
LE SUE MISTICHE NEL DUCATO DI MILANO
FRA QUATTRO E CINQUECENTO

HIST-02/A

Monica Teoldi

Matricola R13813

ORCID n. 0009-0005-5437-3026

Tutor: Prof. Gianclaudio Civale

Co-tutor: Chiar.ma Prof.ssa Marina Benedetti

Coordinatore del Dottorato: Chiar.mo Prof. Paolo Grillo

Anno Accademico 2024-2025

L'archidiacre considéra quelque temps en silence le gigantesque édifice,
puis étendant avec un soupir sa main droite vers le livre imprimé qui
était ouvert sur sa table et sa main gauche vers Notre-Dame,
et promenant un triste regard du livre à l'église:
Hélas! dit-il, ceci tuera cela.

V. HUGO, *Notre-Dame de Paris*

INDICE

INTRODUZIONE	6
Il profetismo femminile nella prima età moderna. <i>Le sante vive</i>	8
Il monachesimo femminile. Un percorso storiografico	14
Le mistiche di Santa Marta nella Milano del Cinquecento	19
Capitolo 1. FONTI	26
1.1. Le monache e i libri	26
1.2. Scritture dal chiostro	37
1.3. Il sacco e la biblioteca	46
1.4. Il <i>tabularium</i>	55
Capitolo 2. MONACHE	59
2.1. La storia del cenobio fra Tre e Quattrocento	59
2.2. <i>Le domine consortii Sancte Marthe</i>	59
2.3. L'abbadessato di Margherita Lambertenghi	67
2.4. L'espansione, i conflitti e la rete dei rapporti sociali	76
Capitolo 3. MISTICHE	92
3.1. La beata Veronica da Binasco	92
3.2. <i>Fabula mystica</i> e agiografia	94
3.3. Uso e riuso del testo sacro	105
3.4. Il chiostro come figura del paradiso	113
Capitolo 4. PROFETESSE	120
4.1. Milano eretica, Milano profetica	120
4.2. La badessa Arcangela Panigarola	136
4.3. I discepoli dell'Eterna Sapienza	140
4.4. Le lettere di Giovanni Antonio Bellotti	147
4.5. La figura di Maria fra teologia e devozione	157
Capitolo 5. MADRI SPIRITUALI	167
5.1. Promesse di riforma e pratiche di autorità	167
5.2. Bernardino López de Carvajal e il <i>conciliabolo</i> pisano	170
5.3. Giorgio Benigno Salviati, Denis e Guillaume Briçonnet	173

5.4.	Le funzioni del carisma profetico	188
5.4.1.	<i>Riformare</i>	189
5.4.2.	<i>Legittimare</i>	196
5.4.3.	<i>Consolare</i>	201
Capitolo 6. OLTRE SANTA MARTA		208
6.1.	Scambi religiosi tra Francia e Italia	209
6.2.	Maria Caterina Brugora e il monastero benedettino di Santa Margherita	221
6.3.	Battista da Crema e le prime comunità paoline	238
6.4.	La <i>divina madre maestra</i> Paola Antonia Negri	249
EPILOGO		262
FONTI E BIBLIOGRAFIA		267

INTRODUZIONE

In un anno imprecisato, ma sicuramente entro il secondo decennio del Cinquecento, rivolgendosi alla comunità religiosa del monastero agostiniano di Santa Marta di Milano di cui era badessa, Arcangela Panigarola raccontava che, mentre si trovava in orazione nella propria cella, le era apparsa

l'anima di [...] sor Veronica. Era questa sor Veronica una religiosa devotissima, la quale dal principio della sua età haveva in purità di core servito a Dio, et era pervenuta a così gran grado de religiosa vita che [...] al monasterio [...] era de sanctità et de doctrina un vivo exemplo, testimonio son li miraculi che Dio opera per lei¹.

La visione è tanto semplice quanto significativa. La protagonista è Veronica da Binasco, una consorella da poco defunta in odore di santità, che nell'immaginario visionario della badessa era pervenuta a un così alto grado di perfezione da essere considerata un esempio per tutta la comunità. Tuttavia, questa menzione, inserita nella *reportatio* che trasmette il racconto delle esperienze estatiche di Arcangela, non era solo un atto di devozione a colei che le era stata maestra spirituale e guida nella quotidianità della *conversatio* monastica. Come Arcangela, infatti, Veronica possedeva il dono dell'estasi e della profezia. Non sarà dunque un caso se la visione che la vede come protagonista, nella quale è ricordata per «li miraculi che Dio opera per lei», è posta all'inizio del volume che tramanda la memoria del magistero carismatico di colei che, in questo modo, intendeva accreditarsi come sua erede legittima.

Con questa scelta, fortemente simbolica nel momento in cui la badessa era impegnata a fare del monastero e del cenacolo che vi si riuniva un laboratorio di rinnovamento religioso in stretto rapporto con il potere politico, Arcangela istituiva una linea diretta di continuità spirituale con chi l'aveva preceduta, preparando al contempo il terreno per coloro che l'avrebbero seguita. Veronica fu infatti la prima di una serie di quattro figure carismatiche che, fra Quattro e Cinquecento, furono legate al monastero milanese. A completare la serie, oltre ad Arcangela, erano la benedettina Maria Caterina Brugora e l'angelica Paola Antonia Negri. Protagoniste di una esperienza complessa e articolata, le loro vicende si collocarono

¹ Milano, Biblioteca Ambrosiana (d'ora in avanti BAMi), O 165 sup., f. 4r-v.

in una temperie religiosa irripetibile, caratterizzata dall'intreccio e dalla sovrapposizione tra istanze di riforma, misticismo, teologia e storia sacra, e si dispiegarono sullo sfondo della grave crisi in cui le guerre ininterrotte di quei decenni precipitarono la città lombarda.

Fu momento storico cruciale, che contribuì in modo determinante alla specificità di tale esperienza. La prima fase delle guerre d'Italia rappresentò infatti un periodo assai difficile per il ducato, devastato e lacerato dal susseguirsi rapsodico di tre dominazioni diverse e nove cambi di regime in soli trent'anni². Nella capitale ambrosiana questa instabilità politica e istituzionale determinò quello che è stato definito un *esuber*o di rivendicazioni di sovranità, deboli e contestate, contestate proprio perché deboli, ma legittime, che non solo mise in discussione la nozione stessa di sovranità ma contribuì con forza a destabilizzare lo *status quo* esistente³. Tutto questo ebbe ricadute importanti anche sul piano religioso ed ecclesiale, nella misura in cui la mancanza di un potere solido determinò l'apertura di spazi di libertà senza precedenti, all'interno dei quali potevano prendere corpo forme alternative di autorità carismatica.

Così, dotata del «mirabilissimo [...] spirito della prophetia»⁴, ponendosi al centro di un gruppo di discepoli laici ed ecclesiastici, fervidi sostenitori della necessità di riforma della Chiesa e pronti ad accogliere i messaggi divini che la badessa trasmetteva loro, Arcangela seppe raccogliere attorno a sé una ristretta cerchia di devoti ai quali affidò il compito di realizzare tale riforma, connotando il proprio magistero spirituale anche in chiave politica. Per oltre un decennio, trasmise ai suoi discepoli un messaggio di rinnovamento della vita cristiana fortemente elitario, basato su un accesso privilegiato ai «secreti et iudicii de Dio»⁵, che si estese alla teologia e all'esegesi dei testi sacri, e si arricchì di attese escatologiche legate soprattutto alle profezie amadeite, da poco scoperte, o riscoperte, e subito trasmesse a Milano. Il filo conduttore degli anni in cui queste figure furono legate, all'interno di una comune cultura profetica, fu dunque la fiducia nel discorso ispirato di figure carismatiche e il desiderio di essere resi partecipi di speciali rivelazioni divine. Negli anni successivi, in un clima mutato, tale esperienza sarebbe sopravvissuta nell'autorità quasi assoluta attribuita a

² L. ARCANGELI, *Cambiamenti di dominio nello Stato di Milano durante le prime guerre d'Italia (1495-1516). Dinamiche istituzionali e movimenti collettivi*, in *Dal Leone all'Aquila. Comunità, territori e cambi di regime nell'età di Massimiliano I*, Atti del convegno (Rovereto, 14- 15 maggio 2010), a cura di M. Bonazza, S. Seidel Menchi, Rovereto 2012, pp. 27-74; EAD., *Milano durante le guerre d'Italia (1499-1529): esperimenti di rappresentanza e identità cittadina*, «Società e storia», 27, 2004, pp. 225-266.

³ J. GAGNÉ, *Milan undone. Contested sovereignties in the Italian wars*, Cambridge-London 2021.

⁴ BAMi, O 165 sup., f. 14v.

⁵ Ivi, f. 195r.

carismatiche figure femminili attorno alle quali si raccolsero gruppi di eletti impegnati nella ricerca individuale della perfezione cristiana⁶.

La tesi, collocandosi all'incrocio fra storia politica, culturale e delle idee religiose, si propone di indagare quella singolarissima esperienza di religiosità carismatica femminile maturata fra Quattro e Cinquecento all'interno del monastero agostiniano di Santa Marta di Milano, e da questo irradiatasi ad altri istituti regolari locali, alla luce dei più recenti studi sul profetismo della prima età moderna, oltre che delle ricerche sulla vita religiosa italiana del medesimo periodo. Prendendo le mosse dalla constatazione dell'esistenza di margini inesplorati nella ricostruzione di tale esperienza, che potevano offrire spazio per chiarimenti e ulteriori approfondimenti, l'indagine si concentra sulla formazione e la trasformazione di una tradizione mistica, ben individuabile e chiaramente riconoscibile, sulla connessa pratica di direzione spirituale femminile extra ordinaria e sull'evoluzione di un carisma profetico collettivo quale riflesso delle mutate esigenze e dei cambiamenti intervenuti nella sensibilità religiosa nell'arco temporale considerato. L'intento è quello di approfondire taluni aspetti della vita religiosa femminile del periodo, segnatamente claustrale ma non solo, proponendo al contempo una più ampia riflessione sul rapporto fra potere e profetismo in un contesto storico di particolare rilievo ma meno indagato dalla storiografia quale quello del primo Ventennio del Cinquecento. La ricerca intende altresì mettere in luce il ruolo che la vicenda ebbe, nonché i caratteri propri che essa assunse, nel contesto specifico della religiosità milanese della prima età moderna ed evidenziarne le peculiarità all'interno del più vasto fenomeno storico, nel quale la storiografia l'ha da tempo collocata, detto delle *sante vive*.

Il profetismo femminile nella prima età moderna. Le *sante vive*

Coniata diversi anni fa da Gabriella Zarrì riprendendo le parole di un anonimo cronista ferrarese⁷, l'espressione designa un folto gruppo di donne penitenti e devote che, talvolta indicate come *beate* pur senza riconoscimento formale, fra il tardo Quattrocento e la prima metà del secolo successivo vennero fatte oggetto di ascolto e di culto già durante la loro vita

⁶ E. BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze 1998, p. 9.

⁷ *Diario ferrarese dall'anno 1409 sino al 1502 di autori incerti*, a cura di G. PARDI, Bologna 1928-1933, p. 256: «Arrivò in Ferrara una suora sancta viva che se dicea che ogni giorno era comunicata per l'angelo et che di quella comunione tanto si viveva», citato in G. ZARRI, *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 6, 1980, pp. 371-445: 374.

da parte di principi e signori che cercarono di attirarle nelle proprie corti offrendo loro dimora e protezione. Queste figure carismatiche, definite da Zarri «le beate del principe» o «le pie consigliere del principe»⁸, con i propri poteri intercessori e taumaturgici erano in grado di fornire protezione al popolo e al tempo stesso conferire legittimità sacrale al principe, tanto più importante nel caso di un potere debole, contestato o contrastato.

Le *sante vive* costituivano una nutrita teoria di donne «che paiono riflettere in modo emblematico le tensioni spirituali, le trasformazioni strutturali e la crisi sociale della prima età moderna»⁹, attraversata da correnti profetiche e fenomeni di dissidenza religiosa, ma anche da fremiti riformistici:

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 protestante¹⁰.

Le donne prese in considerazione erano la domenicana Caterina de' Ricci, «figura di transizione tra il modello agiografico cateriniano dei primi decenni del Cinquecento e il modello di religiosa della riforma tridentina»¹¹, le consorelle terziarie Lucia Brocadelli da Narni, Colomba da Rieti, Osanna Andreasi, Stefana Quinzani e Caterina da Racconigi, la terziaria francescana Angela Merici, le clarisse Elena Duglioli Dall'Olio e Caterina Vigri e le agostiniane Veronica da Binasco e Arcangela Panigarola. Nella tipologia vennero incluse anche due laiche, Margherita Molli e Gentile da Ravenna, nonché una figura estremamente complessa quale fu l'angelica Paola Antonia Negri.

Se queste donne erano studiate soprattutto per esaminare l'evoluzione della percezione dei modelli della santità tra gli ultimi decenni del Quattrocento e i primi del Cinquecento¹²,

⁸ G. ZARRI, *Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei Principi*, in *Il Rinascimento nelle corti padane*, a cura di P. ROSSI, Bari 1977, pp. 201-237; EAD., *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990, Torino 1990.

⁹ ZARRI, *Le sante vive*, cit., p. 372.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ivi*, p. 391.

¹² A partire dal saggio di P. DELOOZ, *Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church*, in *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, ed. by S. WILSON, Cambridge 1983, pp. 189-216. Sul tema dei modelli di santità femminile in età moderna, vedi la sintesi di R. SANMARTÍN BASTIDA, *Female Saints*, in *The Cambridge Companion to Counter-Reformation Sanctity*, ed. by J.M. MACHIELSEN, E. MICHELSON, EMILY, K.B. OLDS, Cambridge 2025, pp. 54-71 e la relativa bibliografia, a

del fenomeno si evidenziavano soprattutto tre elementi che, secondo Zarri, lo avrebbero caratterizzato storicamente, ovvero il ruolo sociale esercitato dalle beate, la rilevanza del culto loro tributato e lo stretto legame con le corti, connotandolo in senso primariamente politico¹³. Le beate di corte, infatti, a tutti gli effetti appartenenti alla *familia* del principe, erano in grado di esercitare un ruolo di mediazione tra signore e sudditi richiamandosi alla tradizione del potere taumaturgico regale e al carattere sacro dell'autorità. Il ricorso a questa figura da parte del principe è stato letto dunque come un tentativo di cercare all'esterno il carisma e la legittimazione sacrale di cui aveva bisogno in un momento di forte instabilità politica, mentre la devozione mostrata nei suoi confronti e l'impegno per la promozione del suo culto sono stati visti come un mezzo attraverso cui conquistare il consenso dei sudditi e uno strumento di rafforzamento e consolidamento del potere signorile:

Per questo motivo la "presenza istituzionalizzata del profeta di corte" era riconosciuta come tipica di signorie minori, che cercavano una sacra investitura del loro potere e affidavano al profeta un ruolo di mediazione nelle decisioni politiche e di "stabilizzatore del consenso popolare"¹⁴.

A partire dai pionieristici lavori di Gabriella Zarri, studi posteriori hanno ripreso questa tipologia per rimarcare la sacralizzazione del potere che esse operavano attraverso il loro carisma¹⁵. Queste riflessioni si inserivano in una più ampia discussione sulla natura del potere politico in età moderna e sulle caratteristiche sacrali dell'autorità, acquisite attraverso una ritualità politico religiosa nell'ambito della quale le *sante vive* sono state considerate non tanto come un mezzo di legittimazione sacrale della regalità quanto come un soggetto in grado di mediare fra le diverse componenti della società locale in uno scambio che ha caratteristiche di reciprocità. Nel fragile equilibrio delle signorie territoriali dovuto alla frammentazione dello spazio politico tardoquattrocentesco, «l'autorità che si poneva ad arbitro di devozioni diffuse cercava [...] un canale di comunicazione con la società locale:

cui è da aggiungere S.F. MATTHEWS GRIECO, *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA, G. ZARRI, Roma-Bari 1994, pp. 303-325.

¹³ G. ZARRI, *Potere carismatico e potere politico nelle corti italiane del Rinascimento*, in *Poteri carismatici e informali. Chiesa e società medioevali*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI, A. VAUCHEZ, Palermo 1992, pp. 175-191; EAD., *Profeti di corte nell'Italia del Rinascimento*, in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. BORNSTEIN, R. RUSCONI, Napoli 1992, pp. 209-236.

¹⁴ E. LURGO, *La beata Caterina da Racconigi fra santità e stregoneria. Carisma profetico e autorità istituzionale nella prima età moderna*, Firenze 2013, pp. 25-26.

¹⁵ M. CAFFIERO, *Politica e profezia femminile in età moderna. Il processo di Valentano 1774-1775*, «Cristinaesimo nella Storia», 20, 1999, pp. 595-638; EAD., *Profetesse a giudizio. Donne, religione e potere in età moderna*, Brescia 2020.

quest'ultima, a sua volta, utilizzava, attraverso le *sante vive*, l'idioma della profezia e della visione [...] per contrattare con l'autorità e manipolarla»¹⁶. Con il proprio carisma profetico, esse erano considerate strumento di governo e veicolo di influenza politica. La chiave di lettura del loro culto andrebbe dunque cercata «nel campo della definizione del potere più che in quello della santità»¹⁷.

Tali lavori mettono in evidenza i due aspetti chiave della dimensione politica della profezia femminile in età moderna, vale a dire «la sua utilizzazione politico-religiosa da parte sia delle produttrici che dei fruitori» e al contempo «l'auto-valorizzazione delle donne attraverso la virtù profetica in quanto mediatrici di messaggi divini»¹⁸.

In un momento storico caratterizzato da particolari condizioni politiche e sociali, grazie a un riconosciuto magistero carismatico¹⁹, le *sante vive* acquisirono un inedito ruolo nella società civile e religiosa, all'interno di un più ampio e condiviso linguaggio devozionale. Tale autorevolezza consentì loro di intervenire nei momenti di maggiore tensione della vita urbana, in particolare nelle fasi di transizione del potere, quando le fazioni in lotta «avevano bisogno di istituzionalizzare il proprio dominio»²⁰. Le *sante vive* si distinsero infatti per un coinvolgimento attivo nelle dinamiche storiche del loro tempo attraverso la partecipazione diretta agli affari politici ed ecclesiastici. Tale protagonismo femminile

fu uno dei fenomeni più originali e innovativi della religiosità italiana nella difficile transizione dal medioevo alla prima età moderna: l'esemplare esercizio delle virtù, la potenza taumaturgica, l'eccellenza dei carismi attirarono su di loro la devozione popolare, ma anche l'attenzione dei principi, di cui sovente divennero apprezzate maestre e consigliere spirituali²¹.

¹⁶ LURGO, *La beata Caterina*, cit., p. 31. «È possibile che i principi dimostrassero pubblico appoggio alle *sante vive*, che non raramente avevano oppositori influenti, non tanto perché pensavano che il potere sacrale delle profetesse si trasferisse su di loro, quanto perché ritenevano di poter utilizzare un elemento profondamente inserito nel tessuto della società locale come strumento di mediazione nell'inesausta contrattazione con i soggetti politici locali, volta a rafforzare la propria capacità di costruirsi uno spazio giurisdizionale», ivi, p. 30.

¹⁷ Ivi, p. 29.

¹⁸ M. CAFFIERO, *Introduzione*, in *La costruzione dell'identità profetica nella storia del profetismo cristiano*, a cura di M. CAFFIERO, G. FILORAMO, Roma 2003, pp. 12-18: 13.

¹⁹ Ponendosi marcatamente in ottica di genere, i lavori di Frances Courtney Kneupper hanno mostrato come, fra Tre e Quattrocento le donne dotate di carisma profetico furono sostenute con entusiasmo da ecclesiastici uomini, che non cercarono di ridurle al silenzio ma le ritennero uno strumento privilegiato con cui Dio aveva scelto di parlare all'umanità. Vedi, da ultimo, F.C. KNEUPPER, *Prophecy and the Battle for Spiritual Authority, 1360-1400. Outsiders, Women, and Reformers*, Oxford 2025.

²⁰ M. GOTOR, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari 2004, p. 10.

²¹ A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Sante vive in Europa. Prolegomena per un confronto*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 33, 2020, pp. 9-23: 9. Vedi anche ZARRI, *Le sante vive*, cit., pp. 376-377.

Nel corso degli ultimi anni si è sviluppata una importante corrente storiografica le cui riflessioni hanno permesso sia di mettere a fuoco l'importanza storica del movimento nel suo complesso sia di conoscere meglio alcune delle sue protagoniste, grazie soprattutto allo studio meticoloso degli scritti da loro lasciati. Come è stato recentemente ricordato da Alessandra Bartolomei Romagnoli, il grande affresco proposto da Zarri rimandava a una situazione assai eterogenea, nella quale l'«etichetta filologicamente consolidata» delle *sante vive*, divenuta un vero e proprio modello agiografico, «ricopriva un fenomeno ampio, dai confini mobili e spesso sfuggenti»²². I lavori più recenti si sono dunque concentrati sull'approfondimento di talune figure, alcune delle quali non presenti nel *dossier* originario proposto da Zarri, della loro spiritualità e della proposta religiosa concreta di cui furono portatrici, nel tentativo di meglio delineare i gruppi di appartenenza, il contesto sociale del loro agire, i motivi reali della promozione del loro culto e le strategie di costruzione della memoria da parte dei poteri che le sostenevano e le rappresentavano²³.

Si è assistito anche per la componente femminile a ciò che, più in generale, ha riguardato la storiografia sul profetismo della prima età moderna, ovvero a una frammentazione delle ricerche e a una sempre maggiore attenzione al dato filologico, materiale e culturale, e alla storia dei testi, della loro circolazione e intreccio²⁴. In tale stato di cose non sono mancati tentativi di elaborare grandi sintesi generali, di cui è espressione emblematica la recente tendenza a collegare le *sante vive*, per lo più donne appartenenti al terz'ordine domenicano, a quello che è stato definito un «movimento femminile savonaroliano»²⁵ diffuso al di fuori di Firenze. Secondo questa interpretazione, promossa soprattutto da Tamar Herzig, negli anni successivi alla morte del profeta ferrarese numerose *sante vive* sarebbero emerse quali influenti *leader* spirituali all'interno di circoli savonaroliani attivi nell'Italia settentrionale, con l'obiettivo di promuovere attivamente la riforma savonaroliana al di fuori dai confini toscani. Il contributo reso dalle mistiche alla diffusione di tale riforma, secondo l'autrice, sarebbe stato oscurato da successivi interventi da parte dei discepoli del frate, preoccupati di

²² BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Sante vive in Europa*, cit., p. 10.

²³ G. ZARRI, *La «mamma» di Guglielmo VIII Paleologo: Maddalena Panattieri da Trino, terziaria OP (1443-1503)*, «Anuario de historia de la Iglesia», 30, 2021, pp. 191-212; LURGO, *La beata Caterina*, cit.; I. GAGLIARDI, *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze 2007.

²⁴ Vedi i contributi pubblicati nella sezione monografica di *Profezia e autorità tra basso medioevo e prima età moderna. Prophecy and Authority in Late Medieval and Early Modern Europe*, «Rivista di storia del cristianesimo», 21, 2024, a cura di F. COURNEY KNEUPPER, M. LODONE, pp. 3-110. Esemplicativo di tale tendenza è il recente P. ACOSTA GARCÍA, *The Visionary Preaching of Juana de la Cruz (1481-1534). Ritual, Revelation, and Collective Writing*, Leiden 2025.

²⁵ G. ZARRI, *Lucia da Narni e il movimento femminile savonaroliano*, in *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, Atti del Convegno internazionale di studi (Ferrara, 30 marzo-3 aprile 1998), a cura di G. FRAGNITO, M. MIEGGE, Firenze 2001, pp. 99-116.

mostrarne l'ortodossia e di reciderne ogni legame con forme di spiritualità profetica e visionaria divenute sospette²⁶. O ancora, il tentativo di farne uno strumento di propaganda antiereticale da parte di inquisitori e predicatori domenicani²⁷.

Ma, come accaduto in altri ambiti storiografici, i modelli interpretativi ideali elaborati durante il secolo scorso hanno progressivamente ceduto il passo a una maggior cautela metodologica e a studi mirati, maggiormente attenti alla singolarità di ciascuna mistica, aventi come obiettivo dichiarato quello di «verificare le conclusioni raggiunte attraverso una comparazione con altre situazioni circoscritte, analizzate sistematicamente»²⁸. Tali comparazioni non sono state limitate all'area italiana. Parallelamente a quella che è stata definita una «culturalizzazione del fenomeno profetico»²⁹ si è assistito infatti a una crescente 'globalizzazione' dello stesso. Influenzati dalla metodologia e dagli interrogativi posti dai *global history studies*, anche nel caso delle *sante vive* sono sempre di più i progetti che mirano ad avviare una prima riflessione comparativa su esperienze «che meritano di essere riconsiderate in una prospettiva integrata, più largamente europea, sia per indicare alcune costanti che segnalare gli inevitabili mutamenti determinati da transizioni geografiche in ambienti e contesti socio-culturali differenti»³⁰. È quanto si propone di fare per esempio il numero monografico della rivista Archivio italiano per la storia della pietà coordinato da Alessandra Bartolomei Romagnoli e dedicato alle *Sante vive in Europa*³¹, unitamente alla recente pubblicazione del *Catalogo delle sante vive iberiche*³², nel quale il termine, lungi dallo scadere in una sempre possibile «banalizzazione storiografica»³³, viene a designare in

²⁶ T. HERZIG, *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago 2008 (trad. it. *Le donne di Savonarola. Spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento*, Roma 2014).

²⁷ T. HERZIG, *Femmes mystiques et propagande antihérétique*, in *Femmes, mysticisme et prophétisme en Europe du Moyen Âge à l'époque moderne*, sous la direction d'H. MICHON, É. BOILLET, D. ARDESI, Paris 2021, pp. 25-44; EAD., *Christ Transformed into a Virgin Woman: Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris, and the Defense of the Faith*, Roma 2013; EAD., *Le "sante vive" italiane tra propaganda antiereticale, appello alla crociata e critica luterana*, «Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche», 10, 2011, pp. 125-146; EAD., *Le mistiche domenicane nella lotta antiereticale a cavallo del Quattro e Cinquecento*, in *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. ZARRI, G. FESTA, Firenze 2009, pp. 133-149.

²⁸ LURGO, *La beata Caterina*, cit., p. 31.

²⁹ D. INTERNULLO, M. LODONE, *La storiografia sul profetismo: riflessioni sugli ultimi decenni*, «Quaderni di storia religiosa medievale», 1, 2019, pp. 183-209: 209.

³⁰ BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Sante vive in Europa*, cit., p. 12.

³¹ *Sante vive in Europa (secoli XV-XVI). Santas vivas in Europa (siglos XV-XVI)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 33, 2020, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI.

³² *Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino*: <http://visionarias.es/en/>. Per una prima introduzione al progetto e al catalogo digitale, vedi P. ACOSTA-GARCÍA, R. SANMARTÍN BASTIDA, *Digital Visionary Women: Introducing the "Catalogue of Living Saints"*, «Journal of Medieval Iberian Studies», 14, 2022, pp. 55-68. Vedi anche V. TORRES MARTÍN, *Hacia una tipología de "santas vivas" (1400-1550) y su reflejo en la literatura hagiográfica hispánica*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2025.

³³ Tale rischio, dovuto all'indiscutibile successo anche internazionale del paradigma, è denunciato da S. BOESCH GAJANO, *Le "sante vive": un'invenzione storiografica da brevettare*, in *Scritture, carismi, istituzioni*.

senso ampio una folta schiera di *beatas* la cui esperienza presenta evidenti analogie con quella delle corrispondenti figure italiane e la cui biografia è emblematica di un modello di santità femminile pretridentina.

Il monachesimo femminile. Un percorso storiografico

È dunque ben noto il rilievo assunto fra Quattro e Cinquecento da figure femminili protagoniste di esperienze religiose d'eccezione,

“beate” protagoniste di intense esperienze ascetiche; recluse e stigmatizzate dotate di eccezionali poteri taumaturgici; “illuminate” e devote in fama di santità; “sante vive” gelosamente custodite nelle corti principesche e utilizzate come pie consigliere, come simboli e strumenti di predilezione celeste in grado di riflettere sui loro patroni il carisma della propria sacralità; “divine madri” ispiratrici e guide spirituali di gruppi animati da inquiete tensioni religiose; estatiche e visionarie i cui “rapti” rivelano facoltà straordinarie di intercessione e di accesso ai misteri divini; profetesse le cui rivelazioni annunciavano le terribili calamità che avrebbero colpito l'Italia e la Chiesa³⁴.

Se è in tale contesto che l'esperienza carismatica oggetto della presente tesi acquisisce primariamente significato e rilevanza, la sua importanza e il suo spessore possono essere valutati anche in relazione a un altro importante filone storiografico nel quale si colloca, ovvero quello relativo al mondo monastico femminile. Le sue protagoniste, infatti, pur presentando numerosi punti di contatto con la tipologia delle *sante vive*, come l'esercizio del carisma profetico, i frequenti rapimenti estatici, la funzione di mediazione con il divino, il ruolo di madri e maestre spirituali e il rapporto intrattenuto col potere politico, non furono propriamente «profetesse di corte» ma monache. Dal momento che l'appartenenza a un ordine costituiva una componente fondamentale dell'identità religiosa di ogni monaca, per comprendere i caratteri propri della loro spiritualità è necessario guardare al contesto claustrale nel quale essa si formò.

Percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri, a cura di C. BIANCA, A. SCATTIGNO, Roma 2018, pp. 361-366: 365. Dello stesso avviso ZARRI, *La «mamma» di Guglielmo VIII Paleologo*, cit.

³⁴ M. FIRPO, *Paola Antonia Negri monaca angelica (1508-1555): da «divina madre maestra» a «spirito diabolico»*, «Barnabiti studi», 7, 1990, pp. 7-66, ora in ID., «Disputar di cose pertinente alla fede». *Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Milano 2003, pp. 66-120: 76.

Lo studio del monachesimo femminile è senza ombra di dubbio uno dei settori che negli ultimi decenni ha attirato maggiormente l'interesse degli storici e, soprattutto, delle storiche, riuscendo a ritagliarsi uno spazio storiografico autonomo e sempre più specifico rispetto al corrispettivo maschile, tanto che agli inizi del secolo era già possibile constatare che «per prospettare uno *status questionis* degli studi verrebbe quasi naturale procedere attraverso una ' rassegna delle rassegne '»³⁵.

Se in Italia il dibattito sui monasteri femminili in età moderna si è mosso inizialmente intorno al tema centrale della disciplina monastica, dell'imposizione della clausura e della sua effettiva applicazione in età posttridentina³⁶, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso la ricezione degli *women's studies* nati nel contesto storiografico statunitense e l'affermarsi anche in Italia di una storia delle donne hanno dato avvio a un fiorente filone di ricerche interessato ad indagare i monasteri non come istituti di segregazione forzata ma come centri di cultura³⁷, luoghi in cui l'individualità e la creatività delle monache potevano esprimersi in forme parzialmente autonome, e come spazi privilegiati di potere e «auto-affermazione femminile»³⁸.

³⁵ A. ALBUZZI, *Il monachesimo femminile nell'Italia medievale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Atti del Convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), a cura di G. ANDENNA, Milano, 2001, p. 131. Benché riferita al monachesimo di età medievale, l'affermazione resta valida anche per il periodo successivo. La bibliografia sui monasteri femminili e le monache in età moderna è ormai sterminata. Per uno sguardo d'insieme, vedi almeno S. EVANGELISTI, *Nuns. A History of Convent Life, 1450-1700*, Oxford-New York 2007 (trad. it, con bibliografia aggiornata, *Storia delle monache*, Bologna 2012); M. D'AMELIA, L. SEBASTIANI, *Presentazione*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 2008, pp. 21-30; *Introduzione*, in *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Atti del Convegno Storico Internazionale (Bologna, 8-10 dicembre 2000), a cura di G. POMATA, G. ZARRI, Roma 2005, pp. IX-XLIV. Per i titoli meno recenti, vedi G. ZARRI, *Monasteri femminili in Italia nel secolo XVI*, in G. ZARRI, F. MEDIOLI, P. VISMARA CHIAPPA, *De monialibus (Secoli XVI-XVII-XVIII)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 33, 1997, pp. 643-669.

³⁶ G. ZARRI, *La clausura tridentina: protezione, separazione e interrelazione*, «Storia delle Donne», 19, 2023, pp. 237-259.

³⁷ *I monasteri femminili*, cit. Questa tendenza era già rintracciabile nel volume *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA, G. ZARRI, Roma 1994, come ricorda G. ZARRI, *Religione, donne, storia d'Italia*, in *Ving-cinq ans après. Les femmes au rendez-vous de l'histoire*, éd. par E. ASQUER, A. BELLAVITIS, I. CHABOT, Rome 2019, pp. 57-67. Sulla diffusione e l'influenza degli *women's studies* nella storiografia italiana, vedi G. ZARRI, *Gli studi italiani sui monasteri femminili e le loro culture: una rassegna*, in *La storia di genere in Italia in età moderna. Un confronto tra storiche nordamericane e italiane*, a cura di E. BRAMBILLA, A. JACOBSON SCHUTTE, Roma 2014, pp. 43-63; EAD., *Storia delle donne e storia religiosa: un innesto riuscito*, in *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, a cura di G. CALVI, Roma 2004, pp. 149-173; EAD., *Storia delle donne e storia religiosa*, in *A che punto è la storia delle donne in Italia*, Roma 2003, pp. 81-92; S. EVANGELISTI, *Wives, Widows and Brides of Christ: Marriage and the Convent in the Historiography of Early Modern Italy*, «The Historical Journal», 43, 2000, pp. 233-247.

³⁸ S. EVANGELISTI, «*We Do Not Have It, and We Do Not Want It*». *Women, Power, and Convent Reform in Florence*, «Sixteenth Century Journal», 34, 2003, pp. 677-700; K. LOWE, *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge 2003, nel solco di J.A.K. MCNAMARA, *Sisters in Arms. Catholic Nuns through Two Millennia*, Cambridge 1996. Il termine «auto-affermazione femminile» è utilizzato da Anne Jacobson Schutte in alternativa al più problematico concetto di «potere» in riferimento alle possibilità e alle prerogative offerte alle donne dalla vita religiosa, claustrale o meno, in A.

Il tema della cultura nei monasteri femminili, sviluppato dalla storiografia americana soprattutto in ottica di *cultural studies* e degli studi di sociologia storica, e l'utilizzo di una prospettiva interpretativa di genere hanno condotto gli studiosi italiani a una maggiore attenzione all'individualità. Tra le tematiche allora emergenti si assistette così all'imporsi del soggetto monache, che assunse un rilievo nuovo sul piano dell'indagine storica, fino ad allora interessata al monachesimo nel suo complesso o alla storia di un determinato ordine religioso, e a un maggiore interesse per la vita quotidiana dentro le mura claustrali³⁹.

Grazie al serrato dibattito e allo scambio fra studiosi italiani e statunitensi che ne è derivato⁴⁰, le nuove ricerche si sono allontanate dalla prospettiva istituzionale che aveva caratterizzato i primi studi e hanno evidenziato soprattutto la produzione artistica, letteraria, musicale e teatrale⁴¹ nonché l'attività economica, il rilievo sociale e l'educazione delle monache⁴². L'idea della vita religiosa come possibile fattore di autonomia ed espressione individuale ha caratterizzato in particolare un aspetto specifico di tali ricerche, ossia quello dedicato alle scritture delle monache. Concentratisi in un primo momento sui testi mistici⁴³,

JACOBSON SCHUTTE, S. SEIDEL MENCHI, *Per un ritratto. Colloquio con Anne Jacobson Schutte (23-24 novembre 2007) con una postilla (15 febbraio 2008)*, in *Ritratti. La dimensione individuale nella storia (secoli XV-XX). Studi in onore di Anne Jacobson Schutte*, a cura di R.A. PIERCE, S. SEIDEL MENCHI, Roma, 2009, p. XVII. Sul cambio di prospettiva offerto dalla storia delle donne, attenta alla «dimensione attiva e costruttiva dell'identità femminile», vedi anche S. SEIDEL MENCHI, *A titolo di introduzione*, in *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Atti del convegno internazionale (Trento e Rovereto, 8-11 ottobre 1997), a cura di S. SEIDEL MENCHI, A. JACOBSON SCHUTTE, K. THOMAS, Bologna, 1999, pp. 7-22.

³⁹ Sono stati indagati il fenomeno delle monacazioni coatte, le forme di accettazione o ribellione delle donne alla professione religiosa, le strategie familiari che regolavano il flusso delle monacazioni, la scelta di un determinato istituto religioso e le genealogie femminili che venivano così a formarsi al suo interno, le richieste di annullamento dei voti. La bibliografia è vastissima. Vedi, a titolo di esempio, il recente volume *L'exception et la Règle. Les pratiques d'entrée et de sortie des couvents, de la fin du Moyen Âge au XIXe siècle*, sous la direction de A. BURKARDT, A. ROGER, Rennes 2022, e il più classico G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000. Recentemente, nuova attenzione è stata data anche alla vita quotidiana delle religiose all'interno dei monasteri di clausura, indagata attraverso la metodologia della microstoria nel volume *Fra le mura del chiostro. Microstorie e storie di vita quotidiana nei monasteri di clausura femminili (XV-XIX secc.)*, a cura di P. POGLIANI, E. RAVA, Roma 2023.

⁴⁰ P.R. BAERNSTEIN, *The Nuns of Early Modern Italy: New Directions in Anglophone Scholarship*, in *La storia di genere*, cit., pp. 21-41.

⁴¹ S. EVANGELISTI, *Monastic Poverty and Material Culture in Early Modern Italian Convents*, «Historical Journal», 47, 2004, pp. 1-20; A. THOMAS, *Art and Piety in the Female Religious Communities of Renaissance Italy. Iconography, Space, and the Religious Woman's Perspective*, Cambridge 2003; *Saints, Sinners and Sisters. Gender and Northern Art in Medieval and Early Modern Europe*, ed. by J. CARROL, A. STEWART, Ashgate 2003; E. WEAVER, *Convent Theatre in Early Modern Italy. Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge 2002; C. REARDON, *Holy Concord Within Sacred Walls. Nuns and Music in Siena, 1575-1700*, New York-Oxford 2001; G.M. RANKE, *Nuns and Their Art. The Case of San Zaccaria in Renaissance Venice*, «Renaissance Quarterly», 54, 2001, pp. 430-459; S. MATTHEWS GRIECO, G. ZARRI, *Committenza artistica femminile nell'Italia rinascimentale e barocca*, «Quaderni storici», 104, 2000, pp. 283-421. Tra i lavori che hanno dato avvio a questo genere di studi, vedi R.L. KENDRICK, *Celestial Sirens. Nuns and their Music in Early modern Milan*, Oxford, 1996; C.A. MONSON, *Disembodied Voices. Music and Culture in an Early Modern Italian Convent*, Berkeley 1995.

⁴² F. TERRACCIA, *In attesa di una scelta. Destini femminili ed educandati monastici nella diocesi di Milano in età moderna*, Roma 2012.

⁴³ A partire dall'antologia *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. POZZI, C. LEONARDI, Genova, 1988. I temi della scrittura mistica e del rapporto fra scrittura ed esperienza mistica dominano tuttora gli studi, come

questi studi si sono mossi su diversi registri, tra cui quello più propriamente filologico e letterario della pubblicazione di edizioni critiche di testi religiosi, mistici, agiografici e autobiografici⁴⁴, e quello più strettamente storico della costruzione dei modelli di santità, spaziando di recente su temi quali l'autorialità femminile, l'abilità grafica e scrittoria delle religiose copiste di codici e sulla scrittura come strumento memoriale e di costruzione dell'identità. Si tratta di un ambito di studi assai battuto, che è proseguito ininterrotto e che ormai da diversi anni, arricchitosi delle acquisizioni della storia del libro, indaga anche sulle letture delle monache a partire dalla documentazione relativa alle biblioteche claustrali, sul funzionamento degli *scriptoria* monastici femminili e sulla produzione, il consumo e la trasmissione di testi religiosi all'interno delle comunità⁴⁵.

L'esame delle scritture mistiche, in particolare, ha determinato l'approfondimento del rapporto fra monache e confessori, declinato nella pratica del *consilium* e della direzione spirituale, intesa come rapporto privilegiato di un maestro con i propri discepoli, e della questione della santità «simulata». Sono nati saggi volti a ricostruirne l'origine, a tracciarne una storia di lungo periodo e a esaminare le finalità che di volta in volta gli furono attribuite, in quanto pratica di controllo, di disciplina o di perfezionamento religioso⁴⁶. Studi recenti hanno considerato soprattutto il ruolo svolto dal confessore nella sua funzione di controllore di scritture di mistiche. Dopo il concilio di Trento, nell'ambito di un generale rafforzamento del controllo ecclesiastico sui carismi femminili, i confessori, maggiormente attenti alle possibili manifestazioni di eterodossia religiosa, imposero alle mistiche di scrivere di sé, così che fosse più facile passare le estasi cui erano soggette al vaglio della *discretio* e individuare i casi di simulazione. In tale contesto, la pratica del discernimento spirituale diviene centrale nella vita religiosa, quando «uscendo dai confini dei chiostrì e delle confraternite, raggiunge

dimostrano i volumi *Rivelazioni. Scritture di donne e per donne nell'Italia della prima età moderna*, a cura di E. ARDISSINO, E. SELMI, Roma 2023; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Corpo sacro. Scrittura ed esperienza mistica tra medioevo ed età moderna*, Spoleto 2022.

⁴⁴ Vedi, a titolo di esempio, le numerosissime pubblicazioni della SISMELE Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini.

⁴⁵ Su questi temi, vedi la bibliografia relativa al capitolo 1.

⁴⁶ G. ZARRI, *Uomini e donne nella direzione spirituale (secc. XIII-XVI)*, Spoleto, 2016; G. FILORAMO, *Storia della direzione spirituale. III. L'età moderna*, a cura di G. ZARRI, Brescia 2008; G. ZARRI, *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI, S. VECCHIO, Firenze 2004, pp. 77-107; A. MALENA, D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *La direzione spirituale delle donne in età moderna: percorsi di ricerca contemporanea*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 24, 1998, pp. 439-460; A. JACOBSON SCHUTTE, *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore-London, 2001; *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. ZARRI, Torino 1991.

a poco a poco i singoli fedeli fino a divenire [...] esercizio così generalizzato da sovrapporsi al sacramento della confessione»⁴⁷.

Gli *women's studies* fornirono nuovi modelli, categorie e metodologie di indagine anche in questo settore, individuando una teologia mistica femminile che riconosceva anche alle donne il dono del consiglio e della maternità spirituale. Così, influenzati dalla storia delle donne, studi più recenti hanno decostruito l'immagine tradizionale della direzione religiosa mostrando l'esistenza di rapporti informali e non gerarchici, caratterizzati da reciprocità e amicizia, e in cui la direzione maschile era talvolta sostituita dalla maternità spirituale⁴⁸, mentre le scritture 'obbligate' sono state considerate non solo nel loro aspetto di strumenti di controllo ma anche come un mezzo di espressione, rassicurazione e cura⁴⁹. Gli stessi contributi di Gabriella Zarri sulle *sante vive*, pioniera anche nelle ricerche dedicate ai monasteri femminili, alle scritture monastiche, all'educazione e alla letteratura religiosa femminile⁵⁰, furono in parte frutto di questa nuova sensibilità storiografica al ruolo sociale esercitato dalle donne.

È stato così possibile decostruire lo stereotipo letterario del chiostro visto unicamente come carcere, pur senza cadere nell'eccesso opposto. Il monastero era e resta un'istituzione di reclusione, talvolta forzata, e un luogo di custodia, dove l'educazione impartita alle monache era finalizzata unicamente alla loro edificazione religiosa e morale. Tuttavia, come si tenterà di mostrare, nel periodo pretridentino i monasteri femminili potevano essere sede di esperienze mistiche di eccezionale vitalità e luoghi di pratiche di direzione e *maternage* spirituale assai raffinate, cifra reale della presenza di una chiesa 'femminile' nella società destinata presto a scomparire. Il mutamento cruciale non avvenne a livello locale, bensì a Roma, e fu gestito congiuntamente dal papato e dal Sant'Uffizio. Negli ultimi decenni del Cinquecento, in un clima segnato da una forte ripresa dei poteri di controllo dell'autorità ecclesiastica secolare, il riordinamento disciplinare e la restaurazione della clausura stretta si accompagnarono infatti alla ferma volontà da parte della curia romana di chiudere

⁴⁷ FILORAMO, *Storia della direzione spirituale*, cit.

⁴⁸ Oltre agli studi di Zarri sulle *sante vive*, lo hanno mostrato bene i lavori di Marilena Modica e Adelisa Malena sul quietismo, fin dai rispettivi saggi pubblicati nel volume *I monasteri femminili*, cit., *Misticismo e quietismo nel Seicento siciliano*, pp. 205-230 e *Custodi di una invisibile identità. Monache, lettere e Inquisizione a Siena negli anni della lotta al quietismo*, pp. 231-257. Delle stesse, vedi M. MODICA, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Roma, 2009; A. MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, 2003. Più di recente, G. ZARRI, «*Et dice sor Laura...*». *Autorità e consiglio nel primo Cinquecento*, in *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, a cura di G. DALL'OLIO, A. MALENA, P. SCARAMELLA, Pisa 2011, pp. 371-382.

⁴⁹ E. BOTTONI, *Scritture dell'anima. Esperienze religiose femminili nella Toscana del Settecento*, Roma 2009.

⁵⁰ Vedi i temi dei saggi raccolti nel volume *Scritture, carismi, istituzioni*, cit., a lei dedicato e l'*Elenco delle pubblicazioni di Gabriella Zarri*, ivi, pp. 577-598.

definitivamente con tutte quelle variegata e spontanee esperienze di religiosità carismatica che avevano animato la vita italiana nei decenni precedenti. Le *sante vive* non avevano posto nella Chiesa della Controriforma⁵¹.

Le mistiche di Santa Marta nella Milano del Cinquecento

Il caso delle mistiche di Santa Marta, «senza ombra di dubbio fuori dall'ordinario»⁵², non è del tutto ignoto alla storiografia, che vi è tornata a più riprese e secondo modalità un po' ripetitive, pur mancando tuttora una sintesi organica e completa. Il circolo spirituale che si riuniva presso il monastero durante gli anni della dominazione francese ha ricevuto inizialmente attenzione in quanto culla d'origine dei Barnabiti e gli approfondimenti relativi all'ambiente religioso nel quale si era formato sono stati condotti nell'ottica *ex post* delle prime storie barnabite⁵³. I primi lavori relativi alla storia dell'istituto sono stati dedicati ad approfondire la sua fisionomia peculiare e la sua collocazione istituzionale nel panorama delle fondazioni religiose femminili milanesi⁵⁴, mentre le ricerche successive si sono concentrate di volta in volta su figure e aspetti specifici e peculiari della vicenda, in particolare nei rapporti con il potere politico e nei legami con la spiritualità amadeita⁵⁵, ma isolati dal contesto della tradizione religiosa cittadina. Nessuno di questi lavori, inoltre, si spingeva oltre la fine della seconda dominazione francese, sempre intesa dalla storiografia come momento iniziale della decadenza dell'istituto.

⁵¹ Sul problema della costruzione e della definizione della santità in età moderna, dei modi e delle procedure attraverso cui la Chiesa costruì il proprio monopolio sulla «fabbrica dei santi», vedi M. GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze 2002.

⁵² D. ZARDIN, *Mercato librario e letture devote nella svolta del Cinquecento tridentino. Note in margine ad un inventario milanese di libri di monache*, in *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, a cura di N. RAPONI, A. TURCHINI, Milano 1993, pp. 135-246: 136.

⁵³ O.M. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma 1913, pp. 407-415. Al pari di C. MARCORA, *Il cardinal Ippolito I d'Este*, «Memorie storiche della diocesi di Milano», 5, 1958, pp. 325-520, questo lavoro legge la vicenda delle mistiche di Santa Marta alla luce della categoria jediniana di «riforma cattolica», volendo vedere in essa i prodromi della stessa.

⁵⁴ L. SEBASTIANI, *Da bizzocche a monache*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Atti del VI convegno del Centro di Studi Farfensi (Santa Vittoria in Mantenano, 21-24 settembre 1995), a cura di G. ZARRI, Verona 1997, pp. 193-218; EAD., *Gruppi di donne tra carità e assistenza*, in *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, a cura di D. ZARDIN, Milano 1995, pp. 101-115; EAD., *Monasteri femminili milanesi tra medioevo e età moderna*, in *Florence and Milan. Comparisons and Relations*, Atti di due conferenze (Villa I Tatti, 1982 e 1984), a cura di S. BERTELLI, N. RUBINSTEIN, C. SMITH, Firenze 1989, pp. 3-15.

⁵⁵ E. GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola, madre spirituale di Denis Briçonnet (1515-1520). L'attesa del "pastore angelico" annunciato dall'"Apocalypsis nova" del Beato Amadeo fra il 1514 e il 1520*, Tesi di laurea, Università di Firenze, 1967-1968. Quasi tutti i lavori posteriori si basano ampiamente su questa tesi, mai edita. Un rapido sguardo d'insieme sul contesto storico e le dinamiche culturali e religiose di Santa Marta nel primo Cinquecento è stato proposto da G. ZARRI, *Profezia politica e santità femminile in Santa Marta: un modello*, in *Prima di Carlo Borromeo: istituzioni, religione e società agli inizi del Cinquecento*, a cura di A. ROCCA, P. VISMARA, Milano-Roma 2012, pp. 187-202.

Si tratta, beninteso, di studi fondamentali, che hanno permesso di evidenziare il ruolo centrale di Milano nella geografia religiosa del primo Cinquecento. Occorre a tal proposito ricordare che la storia della vita religiosa del ducato milanese ha destato l'interesse degli studiosi più per il pieno e tardo Cinquecento che per i primissimi anni del secolo. Il grande affresco tracciato oltre mezzo secolo fa da Federico Chabod è dedicato al periodo successivo alla devoluzione del ducato, benché non manchino nei capitoli iniziali utilissime indicazioni sulle vicende precedenti⁵⁶, e sempre al periodo successivo all'ingresso del Milanese nei possedimenti asburgici è di fatto dedicata la maggioranza degli studi posteriori⁵⁷, stimolati anche dall'attenzione più generale dedicata dalla ricerca storica negli ultimi decenni alla nascita e allo sviluppo dei nuovi ordini religiosi sorti in età tridentina.

La vicenda di Santa Marta è stata evocata spesso, ma in maniera assai generica, come paradigmatica delle inquietudini religiose e delle tensioni profetiche che caratterizzano il periodo precedente, senza beneficiare tuttavia di un reale approfondimento, di uno sguardo o un approccio interpretativo differente. A questo stato di cose fa eccezione unicamente il lavoro magistrale di Elena Bonora dedicato ai *conflitti della Controriforma*, nel quale il cenacolo spirituale che era solito riunirsi presso il monastero milanese è stato studiato in relazione all'origine dei primi gruppi paolini. Pur focalizzato in larga parte sui decenni successivi agli anni Trenta del Cinquecento e interessato primariamente a ricostruire i caratteri originari dell'esperienza religiosa della congregazione barnabita, tale lavoro ha dato il giusto rilievo al cenobio nel suo ruolo di luogo profetico cittadino e ha suggerito, per primo, l'esistenza di legami fra le carismatiche oggetto del presente lavoro⁵⁸:

Sgomberato il terreno dai miti agiografici delle origini, è stato [...] necessario comprendere in che modo le matrici spirituali nelle quali l'ordine affondava le sue radici si incontrarono e si combinarono tra loro [...] Si torna così molto indietro cronologicamente, sino al grande fermento profetico che caratterizzò la vita religiosa italiana del primo Cinquecento [...]

⁵⁶ F. CHABOD, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971.

⁵⁷ Anche nei due volumi dal titolo *Prima di Carlo Borromeo*, Milano-Roma 2012-2013, lo spazio dedicato agli anni centrali del Cinquecento è molto maggiore rispetto a quello assegnato ai decenni a cavallo tra i due secoli.

⁵⁸ Legame richiamato recentemente da G. LE CUFF, *Mémoire et indices des révélations. Veronica da Binasco, Arcangela Panigarola, Paola Antonia Negri, entre textes et images*, in *Femmes, mysticisme et prophétisme en Europe. Du Moyen Âge à l'époque moderne*, sous la direction d'H. MICHON, É. BOILLET, D. ARDESI, Paris 2021, pp. 189-208 e A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Arcangela Panigarola e le donne del Santa Marta. Azione politica e magistero spirituale nella Milano del Cinquecento*, in *Il Convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà del Cinquecento*, Atti del Convegno di Studi (Milano, 22-24 maggio 2014), a cura di S. BUGANZA, M. RAININI, Firenze 2016, pp. 187-228.

considerandone una tradizione specifica, quella delle carismatiche appartenenti alle istituzioni regolari cittadine nella Milano devastata dalle guerre d'Italia⁵⁹.

Recentemente queste figure, da tempo iscritte nel più diffuso modello delle *sante vive*, sono state rivisitate in ottica savonaroliana⁶⁰, mentre l'attenzione degli studiosi si è rivolta nello specifico alla figura della beata Veronica da Binasco, alla progressiva costruzione e sedimentazione della sua memoria agiografica all'interno dell'ordine agostiniano⁶¹, e nuovamente all'esperienza di Paola Antonia Negri letta come *specchio della riforma cristiana*⁶².

Riprendendo l'intuizione e l'impostazione di Bonora, la presente ricerca ha inteso non circoscrivere l'indagine a una sola profetessa o a un *corpus* agiografico e letterario isolato, ma seguire il formarsi e il trasformarsi di una tradizione carismatica, che divenne elemento identitario dell'istituzione monastica e strumento di autorità nello spazio urbano, nella sua concretezza di realtà storica. Piuttosto che ricostruire la vicenda attraverso concetti e categorie storiografiche delineate a priori, lo sforzo alla base del lavoro è stato quello di partire dalle mistiche oggetto di indagine e di orientare di volta in volta la riflessione per evidenziarne le caratteristiche peculiari e le reciproche influenze, continuità e discontinuità e connessioni, collocando le diverse figure in un *milieu* religioso complessivo di cui sono espressione.

La scelta di Santa Marta come caso di studio è stata determinata da diversi fattori. In primo luogo, dalla singolarità della vicenda e dalla fortuna documentaria che la riguarda, a più riprese sottolineata dalla storiografia. La ricchezza della documentazione disponibile consente non solo di effettuare un'indagine sistematica e approfondita ma anche di articolare l'analisi su più livelli differenti. In secondo luogo, dalla possibilità studiare i contenuti e le dinamiche di una esperienza religiosa che fu capace di andare oltre le mura claustrali, intrecciarsi con le vicende politiche ed ecclesiali coeve e legarsi alle istanze del potere in carica, mostrando come la città ambrosiana costituisca, al pari di altri contesti maggiormente

⁵⁹ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 8-9. Della stessa, vedi anche *I barnabiti tra storia dell'ordine e storia della Chiesa*, in *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postridentina*, Atti del Convegno internazionale (Torino, 24-27 settembre 2003), a cura di M. FIRPO, Firenze 2005, pp. 109-138.

⁶⁰ T. HERZIG, *Le donne di Savonarola. Spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento*, Roma 2014, pp. 173-184.

⁶¹ *Angeliche visioni. Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, E. PAOLI, P. PIATTI, Firenze 2016.

⁶² E. CAPPUCILLI, *Specchi della riforma. Individualità, profezia e potere in due donne del Rinascimento*, «Scienza & Politica», 34, 2022, pp. 61-82. Come altri lavori dell'autrice dedicati alle *sante vive*, l'articolo, basato su costrutti teorici, è ricco di spunti di teoria politica e di studi di genere, ma risulta piuttosto debole negli aspetti di analisi storica.

studiati, un osservatorio importante per comprendere aspetti e problemi della crisi religiosa della prima età moderna. Dalle ansie escatologiche coltivate entro ristretti circoli aristocratici alle tensioni spirituali dei laici, dalla ricchezza delle idee e dei fermenti religiosi alle reti di persone che ne erano alla base, dalle condivise attese di riforma alla coesistenza di sensibilità molto differenti che, combinandosi fra loro, potevano dare forma a episodi di non conformismo religioso in un contesto nel quale il confine fra ortodossia ed eterodossia era ancora assai sfumato. Così, il caso del monastero di Santa Marta, attraverso la paziente ricostruzione dei caratteri peculiari del magistero e della proposta riformatrice delle sue mistiche, nonché delle scelte via via assunte nel ventaglio di quelle ancora possibili, offre l'opportunità di cogliere a pieno la complessità di uno snodo fondamentale della vita spirituale italiana, in particolare nello stretto collegamento fra la crisi politica e sociale e il diffondersi di nuove esigenze religiose, spesso sacrificato o trascurato in favore di periodi successivi⁶³. Inoltre, lo scavo documentario effettuato, dal quale sono emersi numerosi testi inediti, accanto a fonti poco conosciute o male valorizzate ma molto importanti in quanto «veri e propri *textus textes*, testimoni globali di un'epoca della città»⁶⁴, consente di apportare un significativo progresso alla conoscenza della storia sociale, culturale e della produzione e circolazione libraria milanese del periodo.

La struttura della tesi, che risponde sia a considerazioni metodologiche che a esigenze espositive, è articolata in sei capitoli tematici sviluppati in ordine cronologico. Il primo di essi è dedicato all'esame, fondato su un ricco spoglio di codici, della produzione libraria interna ai monasteri femminili della prima età moderna, con *focus* particolare sulla cultura grafica e l'abilità scrittoria delle monache. Nonostante la diffusione della stampa a caratteri mobili, molte comunità continuarono, per ragioni diverse, a realizzare codici manoscritti. Dopo una ricognizione del fenomeno, con particolare attenzione agli *scriptoria* fiorentini, maggiormente indagati dalla storiografia, il capitolo si concentra sulla descrizione dei codici ambrosiani provenienti dal monastero di Santa Marta, la cui produzione libraria, destinata ad uso interno della comunità, si distingue per una forte volontà memoriale e memorialistica. I suoi assetti grafici delineano l'esistenza di uno *scriptorium* particolarmente vivace attivo nel chiostro, al cui interno assumeva particolare rilievo la pratica della scrittura agiografica collaborativa, e l'immagine di una comunità connotata da un buon grado di familiarità con la pratica scrittoria e la confezione materiale dei testi. In seguito, il capitolo delinea l'offerta

⁶³ Lo denunciava, circa un decennio fa, G. ZARRI, *Perfezione e missione. Alle origini dei chierici regolari, in Ordini e congregazioni religiose dal Concilio di Trento alla soppressione napoleonica*, Atti del XLIV Convegno di studi maceratesi (Abbadia di Fiastra, 22-23 novembre 2008), Macerata 2010, pp. 1-32: 5.

⁶⁴ BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Arcangela Panigarola*, cit., p. 199.

libreria disponibile alle religiose, al fine di comprendere quali avrebbero potuto essere le loro letture, e tracciare il quadro dei modelli e delle tipologie di riferimento all'interno del quale maturarono la propria formazione spirituale. Infine, viene esaminato ciò che rimane dell'antico *tabularium* del monastero.

Il secondo capitolo ricostruisce la storia del monastero dalla sua fondazione, avvenuta nell'ultimo quarto del Trecento, fino alla metà del Quattrocento, esaminando il difficile e conflittuale processo di istituzionalizzazione della *domus* e il successivo radicamento nel tessuto sociale ed ecclesiale del ducato. Sorto quale esito dello spontaneo aggregarsi di *mulieres solute* che decisero di adottare una esistenza semireligiosa affine al bizzocaggio, il consorzio attirò su di sé sospetti e accuse di eresia da parte del clero locale, che male si adattava alle nuove forme di religiosità laicale. Tali accuse spinsero la comunità a cercare un riconoscimento formale da parte dell'autorità ecclesiastica e a chiedere l'adozione della regola agostiniana. Si trattò di un compromesso necessario per garantire la sopravvivenza della *domus*, ma la richiesta fu negoziata in modo da preservarle ampi margini di autonomia. Il capitolo termina con la ricostruzione della fase di espansione del monastero nella seconda metà del Quattrocento, a partire dalla risoluzione favorevole della lunga vertenza con la vicina scuola disciplinata, che consentì l'acquisizione del loro oratorio e la trasformazione di quest'ultimo in chiesa. Questo evento rafforzò il ruolo del chiostro quale polo attrattivo delle *élite* aristocratiche locali e degli esponenti della fascia alta del ceto medio, dal cui *milieu* proveniva la maggior parte delle monache, intensificando il fenomeno delle sepolture laiche e dei lasciti testamentari.

Il terzo capitolo è dedicato alla figura della beata Veronica da Binasco, la cui esperienza di religiosità mistica divenne strumento di costruzione identitaria e legittimazione della comunità. L'analisi della *fabula mystica* della beata è condotta sulla base della *reportatio* delle sue esperienze estatiche, realizzata in forma diaristica dalle consorelle che ne furono al tempo stesso autrici, fruitrici e custodi. La prima parte ne ricostruisce l'itinerario spirituale, dal tentativo iniziale di celare il carisma fino alla piena ma sofferta accettazione del ruolo di *magistra* e guida dell'intera comunità. La seconda sezione approfondisce il contenuto delle sue estasi mentre la terza mostra come, attraverso la narrazione marcatamente agiografica delle consorelle, agli occhi del lettore il chiostro e le sue ospiti fossero presentati come riflesso della realtà celeste nella quale la quotidianità claustrale era proiettata. L'ultima parte del capitolo esamina le sfumature profetiche del discorso ispirato di Veronica, portatrice di un messaggio di riforma diretto *extra muros* all'intero corpo ecclesiale e sociale. Tale denuncia aveva contenuto prevalentemente morale e risultava inserita in un discorso più

ampio nel quale si evidenziava soprattutto il potere intercessorio della beata, in linea con un modello molto tradizionale di profetismo femminile che al tempo stesso giustificava e legittimava la sua missione pubblica.

Il quarto capitolo analizza l'ecclettico clima religioso milanese del primo Cinquecento, mostrando come tematiche teologiche assai delicate circolassero ampiamente e fossero oggetto di discussione anche fra il popolo, in un groviglio inestricabile e difficilmente definibile di contenuti dottrinali, sentimenti spirituali e pratiche devozionali. La seconda parte si concentra sulla figura della badessa Arcangela Panigarola, il cui magistero carismatico divenne punto di riferimento di un sodalizio spirituale informale noto come i discepoli dell'Eterna Sapienza. Il capitolo discute del possibile legame tra la religiosità espressa da questo gruppo, della quale vengono individuati i caratteri principali, e le opere del mistico tedesco Enrico Suso con il quale è stato talvolta messo in relazione, e della ricezione al suo interno dei contenuti del libro del beato Amadeo. Si tratta di un complesso trattato teologico a carattere profetico introdotto nel chiostro grazie alla mediazione del sacerdote Giovanni Antonio Bellotti, i cui scritti, inediti e mai studiati, costituiscono una sorta di catechismo mariologico amadeita che tratteggia un ampio affresco di storia sacra nel quale Maria ha centralità assoluta, dimostrando un forte interesse per i contenuti teologici del trattato che non ha riscontri altrove e divenendo veicolo di diffusione di una sofisticata mariologia immacolista non sempre ortodossa.

Il quinto capitolo approfondisce il contesto politico nel quale si inserì l'esperienza di Arcangela, segnato dall'arrivo nella capitale ambrosiana del *conciliabolo* scismatico di Pisa, che si proponeva di realizzare una riforma della Chiesa ritenuta non più posticipabile. In questo clima di forte tensione, il monastero e la badessa divennero punto di riferimento privilegiato per alcuni membri dell'alto clero francese in cerca di una guida carismatica che potesse offrire loro una alternativa a una iniziativa che stava perdendo qualsiasi legittimità. Il capitolo ricostruisce le forme e i caratteri 'interni' del rapporto di maternità spirituale instauratosi fra Arcangela, Giovanni Antonio Bellotti e i vescovi francesi Denis e Guillaume Briçonnet, nel quale in un secondo momento si inserì il teologo Giorgio Benigno Salviati in qualità di padre spirituale del gruppo. Viene dunque delineata la fitta trama delle relazioni e il sistema di ascolto, fatto di devoti, interpreti e seguaci, che si formò attorno al magistero profetico della badessa e, a partire da questi fatti, l'ultima parte esamina il modo in cui, nello specifico del discorso carismatico di Arcangela, trovarono espressione e furono declinate le tre funzioni della parola profetica femminile, capace di riformare, legittimare e consolare, in relazione al potere politico.

Infine, il sesto ed ultimo capitolo amplia lo sguardo nel tentativo di inserire la vicenda all'interno di una più ampia tradizione mistica cittadina attraverso l'esame delle figure di Maria Caterina Brugora, monaca benedettina in Santa Margherita, e dell'angelica Paola Antonia Negri, madre e maestra delle comunità paoline. Seguendo queste tracce, l'ultima parte della narrazione ripercorre la frammentazione dell'esperienza carismatica oggetto di studio e la sua successiva trasformazione all'interno di un contesto religioso ed ecclesiale profondamente mutato, nel quale assumeva sempre maggior centralità la ricerca ascetica della perfezione individuale, riconosciuta unicamente attraverso la certezza soggettiva della propria infallibilità, e prendevano forma esperienze spirituali differenti ma legittimate, e ultimamente rese possibili, nel solco di quanto avvenuto negli anni precedenti nel chiostro di Santa Marta.

1. FONTI

1.1. Le monache e i libri

Anche dopo il consolidamento della stampa a caratteri mobili, molte comunità monastiche femminili dotate di un proprio *scriptorium* continuarono a produrre copie manoscritte dei libri necessari per lo svolgimento delle attività liturgiche all'interno dei chiostri come messali, rituali, martirologi, lezionari, antifonari, innari, graduali e corali. A questi si aggiungevano regole, istruzioni, costituzioni, letture teologiche e agiografiche e tutti quei libretti legati a particolari pratiche di devozione o agli esercizi spirituali che organizzavano la scansione della giornata nel monastero secondo le ore canoniche come breviari, salteri, trattatelli morali e ascetici, *ufficioli* piccoli, uffici dei santi e dei morti¹. Le ragioni alla base di questa scelta erano varie. Nonostante la rapida crescita del mercato dell'editoria religiosa molti libri a stampa potevano risultare ancora troppo costosi o troppo difficili da reperire, soprattutto nel caso di comunità particolarmente numerose, le religiose per praticità potevano voler disporre di determinati testi d'uso all'interno di un unico volume miscelaneo o ancora i manoscritti potevano semplicemente essere preferiti alle corrispettive edizioni stampate. Alcuni monasteri, inoltre, facevano della confezione di codici di lusso una vera e propria fonte di guadagno².

Fra Quattro e Cinquecento quasi tutti i monasteri dei principali ordini religiosi erano provvisti di monache copiste, sufficientemente abili nella scrittura e talvolta specializzate nella confezione di codici. I testi desiderati potevano essere copiati da altri esemplari manoscritti o direttamente da libri a stampa, che ne offrivano una versione aggiornata e

¹ Per una ampia panoramica sulla produzione libraria femminile di ambito religioso, vedi i volumi della serie *Nuns' Literacies in Medieval Europe*, 3 voll., ed. by V. BLANTON, V. O'MARA, P. STOOP, Turnhout 2013-2017. Per il contesto italiano quattro e primo cinquecentesco, vedi M. MORETON, *Materials, Methods, and Motives: Female Scribal Agency in Late Medieval and Early Modern Italian Religious Houses*, in *Female Agency in Manuscript Cultures*, ed. by E. GROSSMANN, Berlin-Boston 2024, pp. 171-208; B. RICHARDSON, *Women and the Circulation of Texts in Renaissance Italy*, Cambridge 2020, pp. 96-126; M. MORETON, "Scritto di bellissima lettera": *Nuns' Book Production in Fifteenth and Sixteenth-Century Italy*, Ph.D. diss., University of Iowa, 2013. Per il contesto milanese, anche se relativi a un periodo leggermente posteriore, vedi D. ZARDIN, *Mercato librario e letture devote nella svolta del Cinquecento tridentino. Note in margine ad un inventario milanese di libri di monache*, in *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, a cura di N. RAPONI, A. TURCHINI, Milano 1993, pp. 135-246; ID., *Donna e religiosa di rara eccellenza. Prospera Corona Bascapè. I libri e la cultura nei monasteri milanesi del Cinque e Seicento*, Firenze 1992.

² S.T. STROCCHIA, *Nuns and Nunneries in Renaissance Florence*, Baltimore 2009, pp. 144-147; K. LOWE, *Women's Work at the Benedictine Convent of Le Murate in Florence: Suora Battista Carducci's Roman Missal of 1509*, in *Women and the Book: Assessing the Visual Evidence*, ed. by L. SMITH, J. TAYLOR, London 1997, pp. 133-146.

potevano essere facilmente presi in prestito da persone o istituzioni a vario titolo legate alla comunità. Un esempio emblematico di tale pratica è rappresentato dall'anonima benedettina che nella prima metà del Cinquecento trascrisse il testo della *Regola di san Benedetto* a partire da una coeva edizione a stampa veneziana di cui riprodusse fedelmente anche le indicazioni tipografiche riportate nel *colophon*³. Per realizzare la sua copia la monaca utilizzò una scrittura usuale, frettolosa e sgraziata, una scelta probabilmente dettata proprio dalla necessità di restituire il libro il più velocemente possibile a colui o colei che glielo aveva prestato. Due note di possesso, di cui una quasi illeggibile, mostrano che il libro venne usato anche da altre religiose, probabilmente consorelle della copista, la cui grafia incerta suggerisce tuttavia una minore dimestichezza con la pratica scrittoria⁴.

Più di frequente i codici necessari erano esemplati da manoscritti, che potevano riportare una sola opera o avere carattere di compilazioni ottenute accorpendo diversi testi o stralci di testi utili alla religiosità particolare della comunità che ne era il possessore. La ragione era duplice, economica e pratica allo stesso tempo, e molto spesso i testi contenuti in una compilazione erano a loro volta trascritti in blocco. Questa abitudine è particolarmente evidente nei codici realizzati dalle religiose del monastero di Santa Brigida del Paradiso di Firenze che, in linea con quanto accadeva in altri istituti, vennero progettati specificamente per contenere più opere, soprattutto nel caso di miscellanee devozionali pensate per essere usate esclusivamente all'interno del chiostro⁵. Fra i primi esempi di tale pratica vi sono i tre volumi allestiti da una anonima copista che nei primi anni del Quattrocento vi trascrisse in scrittura mercantesca estratti di vite di santi e altri testi devozionali, lasciando traccia di sé in una preghiera in forma di poesia copiata in ciascuno di essi:

³ Toronto, Thomas Fisher Rare Book Library, MSS 01207, f. 139r: «Stampata in Vinegia a santo Moyses al segno de l'anzolo Rafael, per Francesco di Alesandro Bindoni et Mapheo Pasini compagni, nelli anni del Signore 1532 del mese di novembre». Su questo manoscritto, vedi MORETON, *Materials, Methods, and Motives*, cit., p. 181; EAD., *Nun-scribes and Their Colophons: Female Self-Identification and Remembrance in Early Modern Italy*, in *Literary Snippets: The Colophon Across Space and Time*, ed. by G. KIRAZ, S. SCHMIDTKE, Piscataway 2023, pp. 204-205. Un altro esempio è offerto da un testo copiato da suor Cleofe, monaca del monastero di Santa Brigida del Paradiso di Firenze, a partire da un incunabolo stampato a Venezia: «Finite le devote Meditatione del nostro Signore, impresse in Vinegia per Matheo da Parma, a honore dello omnipotente Idio e della gloriosa Vergine Maria, del M CCC LXXXII adi X di março. Finis». Su questo manoscritto, vedi R. MIRIELLO, *I manoscritti del monastero del Paradiso di Firenze*, Impruneta 2007, p. 15. Sui codici trascritti a partire da libri stampati, vedi A. DE LA MARE, *New Research on humanistic scribes in Florence*, in *Miniatura fiorentina del rinascimento, 1440-1525. Un primo censimento*, 2 voll., a cura di A. GARZELLI, Firenze 1985, I, p. 413; C.E. LUTZ, *Essays on Manuscripts and Rare Books*, Hamden 1975, pp. 129-138.

⁴ Toronto, Thomas Fisher Rare Book Library, MSS 01207, ff. 1r, 139v.

⁵ MIRIELLO, *I manoscritti del monastero*, cit. Vedi anche I. GAGLIARDI, *Prophetic Theology: The Santa Brigida da Paradiso in Florence*, in *The Legacy of Birgitta of Sweden. Women, Politics, and Reform in Renaissance Italy*, ed. by U. FALKEID, A. WAINWRIGHT, Leiden 2023, pp. 80-106.

I' priego Idio che dia eterna pacie / all' anima di quella che llo scrisse, / questo libretto che tanto mi piacie. / Et li suo' santi cholla mente fisse / prieghin anchor la Vergine Maria / et san Giovanni, che tanto ben disse, / cche lla difenda d'ogni chosa ria, / l'anim' e 'l chorro, et da nimici suoi / ancho lla guarda per tuo chortesia. / Aiutala Signor, ch'atalla puoi⁶.

L'attività di copiatura, sollecitata dalla stessa *Regola del Salvatore*, era particolarmente importante per questo monastero misto, la cui biblioteca arrivò a contenere oltre un centinaio di volumi, e a partire dall'ultimo quarto del Quattrocento venne portata avanti in maniera preponderante proprio dalle monache. La raccolta del Paradiso rappresenta la rassegna di scritture femminili librerie più estesa tra quelle a oggi sopravvissute e le numerose sottoscrizioni autografe in essa contenute consentono di ricostruire l'attività scrittoria di un considerevole gruppo di religiose, alcune delle quali si distinsero per una discreta abilità grafica. Tra le copiste più prolifiche del monastero vi furono suor Raffaella, suor Cleofe e suor Cecilia, che tra la fine del Quattrocento e la metà del secolo successivo realizzarono rispettivamente almeno diciotto, diciassette e dieci manoscritti utilizzando una *littera textualis* semplificata con inserzione di elementi corsivi⁷.

Una delle peculiarità del Paradiso, che differenziava la sua attività da quella di altri *scriptoria* femminili coevi, è il fatto che al suo interno il lavoro di copia era organizzato ed eseguito in autonomia dalle sole monache, senza alcuna direzione da parte dei frati, che portavano avanti la propria attività di scrittura parallelamente e indipendentemente da queste. Un'indicazione in tal senso è offerta da una nota autografa apposta in uno dei codici scritti da Raffaella, nella quale la religiosa dichiara che «è l'ottavo ch'io o copiato, tutti a spirituale consolatione delle mie in Christo sorelle, et non credo copiarne più eccetto la Corona de' monaci, la quale o cominciato 'n altro volume»⁸.

L'abitudine di inserire tali dettagli nei *colophon* o nelle note di possesso che riconducono i codici al luogo del Paradiso venne trasmessa da Raffaella a Cleofe e a Cecilia, che furono sue discepole e con le quali collaborò per la realizzazione di diversi manoscritti. Accade

⁶ Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1345, f. 153r, 1338, f. 96r e 2280, f. 109v. Su questi manoscritti, vedi M. MORETON, *Pious Voices: Nun-scribes and the Language of Colophons in Late Medieval Italy*, «Essays in Medieval Studies», 29, 2014, p. 52; S. MATTIAZZO, Di mia propria mano. *Le sottoscrizioni dei copisti "italiani" del Quattrocento nei codici della Biblioteca Riccardiana di Firenze*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, 2014, pp. 70-71, 136; MIRIELLO, *I manoscritti del monastero*, cit., pp. 31, 148-155, 166-167.

⁷ Ivi, pp. 37-41; S. GAVINELLI, *Copiste: appunti biografici*, «Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge», 131-2, 2019, pp. 297-310. Su suor Cleofe, al secolo Ginevra di Lorenzo Lenzi, entrata nel monastero nel 1487 e morta nel 1547, vedi S. BISCHETTI, M. CURSI, *Per una codicologia dei volgarizzamenti. Il caso di Albertano da Brescia*, in *Toscana bilingue, 1260 ca.-1430 ca. Per una storia sociale del tradurre medievale*, a cura di S. BISCHETTI, M. LODONE, C. LORENZI, A. MONTEFUSCO, Berlino 2021, pp. 221-245.

⁸ Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Acq. e doni 85, f. 1r. Su questo manoscritto, vedi MIRIELLO, *I manoscritti del monastero*, cit., p. 51.

infatti frequentemente che le annotazioni in chiusura dei codici non siano esclusive ma si richiamino a vicenda, perché trasmesse dalla copista più anziana alle più giovani. In questo caso le evidenti similitudini nelle impostazioni grafiche e testuali utilizzate e nelle formule scelte sembrerebbero attestare la solida relazione instauratasi fra le tre copiste, che per molti decenni lavorarono a stretto contatto nella biblioteca del monastero⁹. Nella nota sopra riportata Raffaella lamentava di aver completato il lavoro «con assai [...] fatica et disagii» mentre in un'altra chiedeva al lettore di pregare per lei:

Finito è il presente libro scripto per mano d'una monacha indegnamente consecrata nel monasterio del Paradiso, il cui nome sia scripto el libro della vita [...] a llaude et gloria della somma ed Eterna Sapientia. Deo gratias. Poi ch'ai letto il libro et la visione coll'altre cose che qui sono scripte priega per me misera, peccatore. Da il cuore a Dio intero et non diviso se gustar vuogli questo libro sancto, et rendilo al monasterio del Paradiso¹⁰.

Similmente Cleofe in un codice da lei copiato raccontava di averlo allestito «con molta fatica e con molto disiagio, la maggior parte al lume di lucerna» e chiedeva che «chi ll'acata con diligenca sì lo tenga e alle monache del Paradiso sì llo renda [...] chi llo leggie prieghi Idio per chi l'a scricto»¹¹. La stessa formula, sempre corredata dalla richiesta al lettore di aver cura del libro e di recitare una preghiera per l'anima della copista che lo ha realizzato, è ripetuta in almeno altre tre volte:

Finiti sono di scrivere i devoti libri de' sacri Evangelii disposti. Iscritti con grandissima fatica et disagio, la maggior parte a llume di lucerna. Siavi racchomandato et chi ll'acata con risguardo sì llo tengha et alle monache del Paradiso sì llo renda [...] Questo libro è del monasterio di Sancta Brigida, decto Paradiso, chi llo leggie prieghi Iddio per chi ll'a scricto¹².

Questo tipo di note, abbastanza frequenti nella produzione libraria delle monache copiste, sono particolarmente interessanti per diverse ragioni. In primo luogo, attestano l'ampia circolazione dei codici prodotti all'interno delle comunità femminili anche al di fuori dei

⁹ MORETON, *Nun-scribes and Their Colophons*, cit., pp. 220-221.

¹⁰ Parma, Biblioteca Palatina, Pal. 84, f. 144v. Su questo manoscritto, vedi MIRIELLO, *I manoscritti del monastero*, cit., pp. 180-181.

¹¹ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. III. 270, f. 137v. Su questo manoscritto, vedi MIRIELLO, *I manoscritti del monastero*, cit., p. 73.

¹² Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G. II. 1441, f. 204r; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 466, f. 179v; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II [terra] 130, f. 154v. Su questi manoscritti, vedi MIRIELLO, *I manoscritti del monastero*, cit., pp. 61, 69, 131.

chiostri, ceduti, scambiati, prestati o trasmessi in altro modo¹³. Una conferma in tale direzione sembrerebbe venire dalla *testificatio* dell'anonima copista che, nella prima metà del Seicento, ben oltre l'introduzione e la diffusione della stampa, nel monastero brigidino di Santa Maria Scala Coeli di Genova portò a termine la traduzione di quasi tutte le opere di Brigida di Svezia. Il risultato di questa fatica furono tre volumi realizzati, a detta della copista, «per eccitar a maggior divotione tutte le sorelle nostre et altri, se forse la leggeranno»¹⁴.

In secondo luogo, le espressioni formulari comunemente inserite al loro interno, oltre a riflettere il desiderio di ottenere una qualche ricompensa ultraterrena per il duro lavoro svolto, la cui speranza era spesso stimolo alla scrittura, divenivano un mezzo per le copiste di affermare la propria identità ed essere ricordate all'interno della comunità di appartenenza¹⁵. Nella prima metà del Quattrocento suor Antonia Acciaiuoli, monaca del monastero benedettino di San Pier Maggiore di Firenze, al termine di un manoscritto contenente alcuni volgarizzamenti delle opere di Agostino e altre a lui attribuite appose la propria sottoscrizione in rosso dichiarando: «Iste liber est sororis Antonie, monialis monasterii Sancti Petri Maioris de Florentia, manibus suis scripsit [...] Rogate Dominum pro eam»¹⁶. Qualche anno dopo suor Angelica, suor Francesca e suor Serafina, domenicane del monastero di San Iacopo di Ripoli, utilizzarono varianti personalizzate della formula *Qui scripsit scribat, semper cum Domino vivat. Vivat in celis, semper cum Domino felix*, molto diffusa nei manoscritti di area italiana, inserendo il proprio nome nella seconda parte della locuzione¹⁷. Suor Eufrosia Burlamacchi, nel quinto e ultimo corale da lei realizzato per il

¹³ Vedi GAGLIARDI, *Prophetic Theology*, cit.; EAD., *Circolazione di scritti edificanti nei monasteri e nei circoli devoti femminili in Toscana nel Basso Medioevo*, «Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge», 131-2, 2019, pp. 311-323.

¹⁴ New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, MS Z111 0141-2, f. 4r. Su questo manoscritto, vedi RICHARDSON, *Women and the Circulation of Texts*, cit., pp. 108-109.

¹⁵ I *colophon* divennero sempre più frequenti nella produzione monastica femminile di età moderna, sensibilmente influenzata dalla diffusione dei libri a stampa e connotata da una maggiore consapevolezza dell'autorialità. Studi recenti considerano l'impiego di questi elementi come un modo per le monache di affermare la propria identità e lasciare traccia materiale del proprio passaggio in un contesto in cui la confezione di codici era quasi sempre una pratica anonima. I medesimi studi propongono di utilizzarli per tentare di attribuire, attraverso l'individuazione di *colophon* che adoperano le medesime formule, codici finora anonimi a specifiche figure di monache copiste. Vedi MORETON, *Nun-scribes and Their Colophons*, cit., pp. 201-226; K.G. ARTHUR, *New Evidence for a Scribal-Nun's Art: Maria di Ormanno degli Albizzi at San Gaggio*, «Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz», 59, 2017, pp. 271-280; MORETON, *Pious Voices*, cit., pp. 43-73.

¹⁶ Oxford, Bodleian Library, Lyell 73, f. 84r. Su questo manoscritto, vedi RICHARDSON, *Women and the Circulation of Texts*, cit., p. 100; MORETON, *Pious Voices*, cit., p. 61; L. MIGLIO, *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, Roma 2008, p. 224; A.G. WATSON, *Catalogue of Dated and Datable Manuscripts, c. 435-1600*, in *Oxford Libraries*, 2 voll., Oxford 1984, I, pp. 106-107; A. DE LA MARE, *Catalogue of the Collection of Medieval Manuscripts Bequeathed to the Bodleian Library Oxford by James P.R. Lyell*, Oxford 1971, pp. 221-223.

¹⁷ Firenze, Biblioteca Riccardiana, 2102, f. 120v e 1291, f. 141v; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Pal. 75, f. 38v. Un altro codice attribuibile alla mano di Francesca è il ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana,

monastero di San Domenico di Lucca nel quale era professa, non appose il proprio nome ma chiese di essere ricordata nelle preghiere delle consorelle:

Sia noto a tutte quelle che succederanno di po noi come questi libri da cantare funno scripto [...] per una vilissima serva di Jesu Cristo, el nome della quale preghate el Signore gli sia di piacere scrivere in del libro della vita [...] e preghovi umilmente mi perdoniate e difetti che ci troverete. Preghando il Signore che mi perdoni quelli et tutti li altri innumerabili miei difetti et conducimi mediante le vostre sancte orationi a quella felice patria di vita eterna a cantare per infinita secula seculorum¹⁸.

Una richiesta che talvolta poteva passare anche dalle minacce: «Qualunque persona leggerà questa divota leggenda prieghi Iddio per me», scriveva suor Sara, «che sse voi nol farete quando sarò morta vi strangholerò»¹⁹.

A metà del secolo successivo suor Innocenza Lelmi, domenicana in San Niccolò a Prato, realizzò un corale per offrirlo in dono alle coriste del suo monastero «con pacti gli cantino una messa de morti el 7 giorno della sua sepultura et all'altre domanda per gratia una volta et 7 psalmi penitentiali»²⁰. Soffermandosi sulle difficoltà materiali di confezionamento del manoscritto, Innocenza ricordava di aver da sola «scripto, notato, miniato questo libro, guadagnato le carte, et la legatura de libro tutto sopra el suo lavoro ordinario»²¹. Non era infrequente che la decorazione e la notazione dei codici liturgici venissero realizzate all'interno del chiostro dalle stesse copiste che li avevano trascritti. Poiché solitamente ogni monaca si specializzava in una determinata attività, la produzione dei codici più elaborati richiedeva spesso la cooperazione di più religiose²². Nella prima metà del Cinquecento suor Angela Rabatta, religiosa nel monastero fiorentino di Sant'Ambrogio, decorò un breviario copiato dalla consorella Gostanza Cocchi²³. Nello stesso periodo, nel già menzionato monastero di San Iacopo di Ripoli, la badessa Angela Rucellai collaborò con suor Lucrezia

1391, che tuttavia non presenta la sottoscrizione della copista. Su questi manoscritti, vedi MORETON, *Pious Voices*, cit., p. 52. Limitatamente ai manoscritti riccardiani, vedi MATTIAZZO, *Di mia propria mano*, cit., pp. 33-89, 187, 217.

¹⁸ San Rafael, Dominican University of California, Archbishop Alemany Library, MS 5, citato in I. TAURISANO, *I domenicani in Lucca*, Lucca 1914, p. 161.

¹⁹ Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1381, f. 134r. Su questo manoscritto, vedi RICHARDSON, *Women and the Circulation of Texts*, cit., p. 100; MATTIAZZO, *Di mia propria mano*, cit., pp. 72-73, 277; L. MIGLIO, M. PALMA, *Presenze dimenticate*, «Nuovi annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari», 19, 2005, pp. 229-230.

²⁰ MORETON, *Nun-scribes and Their Colophons*, cit., pp. 218-219; RICHARDSON, *Women and the Circulation of Texts*, cit., p. 109; MORETON, *Pious Voices*, cit., p. 51.

²¹ *Ibid.*

²² MORETON, «Scritto di bellissima lettera», cit., pp. 85-100.

²³ Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 90. Su questo manoscritto, vedi MORETON, *Nun-scribes and Their Colophons*, cit., pp. 220-221; EAD., «Scritto di bellissima lettera», cit., p. 350.

Panciatichi per la realizzazione di diversi manoscritti liturgici contenenti notazione musicale. In chiusura di uno di essi una nota di mano di Angela, che impiega una *littera textualis* molto formata, ne ricorda la collaborazione: «Iste liber scriptus fuit a duabus sororibus monasterii Sancti Iacobi de Ripolis ad honorem Domini nostri Yesu Christi, nomina earum fuit soror Angela et soror Lucretia»²⁴.

Decorare e notare un manoscritto erano capacità che richiedevano abilità grafiche decisamente superiori a quelle comunemente possedute dalle semplici copiste e non sempre era possibile acquisire questo tipo di competenze all'interno del proprio monastero. Per questo motivo agli inizi del Cinquecento alcune monache domenicane vennero trasferite dal monastero di San Domenico di Pisa all'omonimo luogo religioso lucchese, così che vi potessero insegnare a «scrivere lettera formata et solfare libri et miniarli»²⁵. Si tratta di un differente tipo di collaborazione, che tuttavia sembrerebbe aver dato i suoi frutti. Al termine di questo periodo di apprendistato suor Alessandra ne «scrisse [...] tre grandi et belli da cantare il divino offitio» mentre la già citata Eufrasia Burlamacchi «scrisse di sua mano i libri da cantare il divino offitio di lettere grosse con le note, capi versi et minii molto belli, cioè tre antiphonali, un graduale, un salmista et un collettario»²⁶.

In alcuni monasteri la confezione di codici manoscritti, realizzati su commissione o impiegati come regali in scambi diplomatici, poteva diventare una vera e propria attività commerciale che garantiva entrate supplementari alle monache e ne rafforzava il legame con la società locale. Nella seconda metà del Quattrocento le agostiniane di Santa Marta di Siena copiavano e miniavano nel proprio *scriptorium* sia per uso interno, producendo i libri necessari alle novizie, che per rispondere a commesse esterne²⁷. Tra le comunità femminili che a Firenze si distinsero per la produzione di manoscritti di lusso vi furono il monastero

²⁴ Firenze, Museo di San Marco, 630, f. 259v. Su questo manoscritto, vedi MORETON, *Materials, Methods, and Motives*, cit., p. 187; RICHARDSON, *Women and the Circulation of Texts*, cit., p. 109; MORETON, *Pious Voices*, cit., p. 49. L'altro codice frutto della collaborazione fra le due monache è Firenze, Museo di San Marco, 634. La badessa Angela Rucellai realizzò anche i due collettari Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. D VII 344 e New York, Columbia University, Rare Books and Manuscript Library, MS Western 112. Su questi manoscritti, vedi MORETON, *Nun-scribes and Their Colophons*, cit., pp. 217-218; RICHARDSON, *Women and the Circulation of Texts*, cit., p. 102; MIGLIO, PALMA, *Presenze dimenticate*, cit., pp. 225-226.

²⁵ RICHARDSON, *Women and the Circulation of Texts*, cit., p. 104.

²⁶ Ivi, pp. 104-105. Sulla produzione di suor Eufrasia Burlamacchi, vedi L. VANDI, *Sister Eufrasia Burlamacchi and the Art of the Wayside*, in *Artiste nel chiostro. Produzione artistica nei monasteri femminili in età moderna*, a cura di S. BARKER con la collaborazione di L. CINELLI, Firenze 2015, pp. 89-104, 295-297; EAD., *The Eternal Flame. Eufrasia Burlamacchi and Savonarolan Art in the Lucchese Convent of San Domenico*, in EAD., *Four Essays*, Umea 2007, pp. 19-39; I. TOZZI, *I Corali miniati di suor Eufrasia Burlamacchi, fondatrice del monastero di San Domenico a Lucca*, «Arte Cristiana», 93, 2005, pp. 217-222; M. PAOLI, *I Corali della Biblioteca Statale di Lucca*, Firenze, 1977.

²⁷ A. MELOGRANI, *Note sullo scriptorium agostiniano delle monache di Santa Marta a Siena tra Quattrocento e Cinquecento*, in *Come nasce un manoscritto miniato*, a cura di F. FLORES D'ARCAIS, F. CRIVELLO, Modena 2010, pp. 231-246.

agostiniano di Santa Caterina al Monte, detto di San Gaggio, il monastero vallombrosano di Santa Verdiana e il monastero benedettino della Santissima Annunziata delle Murate, dal quale provengono oltre una decina di codici liturgici di livello esecutivo molto alto tra i quali diversi breviari, libri d'ore e libretti di preghiera, un calendario e un messale «scritto di bellissima lettera» da suor Battista Carducci agli inizi del Cinquecento²⁸.

Suor Battista non appose la propria sottoscrizione al codice, come era usuale nel caso di commissioni, e la sua attività di copista è ricordata esclusivamente dalle consorelle in una cronaca interna al monastero. Quando la sottoscrizione è presente appare evidente che i prodotti librari di lusso erano realizzati da copiste esperte, generalmente provenienti da famiglie aristocratiche importanti e dotate di una educazione grafica non comune. Due esempi in tal senso provengono rispettivamente dal monastero di San Gaggio e da quello di Santa Verdiana, dove suor Maria degli Albizzi dichiarò l'autografia del breviario da lei copiato in una formalissima *littera textualis* facendosi ritrarre nel *bas de page* circondata da un cartiglio sul quale si legge: «Ancilla Yesu Christi Maria Ormani filia scripsit»²⁹ e suor Petra di Bivigliano, appartenente a un ramo collaterale del casato mediceo, nel suo messale volle ribadire la propria origine familiare sottoscrivendosi come «Petra soror claro Medicorum sanguine nata hoc sacrum virtutis opus transcripsit»³⁰.

Si tratta naturalmente di eccezioni. Anche nel caso di manoscritti prodotti ad uso della sola comunità monastica le copiste erano solite mantenere un pio anonimato rispetto al proprio lavoro di copia. Le sottoscrizioni che includono il nome della copista, talvolta accompagnato dagli appellativi di indegna, serva, schiava o peccatrice, aumentano nel caso di codici realizzati per uso personale o comunque riservati alla lettura individuale delle consorelle. Suor Paola, monaca nel già citato monastero delle Murate, al termine della propria copia dei *Sermoni sul Cantico dei Cantici* di Bernardo di Chiaravalle si qualificò come «suora Paula, indengna serva di Yesu Christo, a consolatione di chi lo leggerà. A chi piacerà farà prece ancho con quello affetto di carità col quale essa l'a scripto»³¹. Un altro esempio è offerto dai tre volumi contenenti le opere di Giovanni Dominici realizzati da

²⁸ MORETON, *Materials, Methods, and Motives*, cit., pp. 184-185; RICHARDSON, *Women and the Circulation of Texts*, cit., pp. 110-114; ARTHUR, *New Evidence*, cit.; LOWE, *Women's Work*, cit. La citazione è riportata in MORETON, «Scritto di bellissima lettera», cit., pp. XXV, 146.

²⁹ Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, 1923, f. 89r. Su questo manoscritto, vedi ARTHUR, *New Evidence*, cit.

³⁰ Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 235, f. 142v. Su questo manoscritto, vedi MORETON, *Pious Voices*, cit., pp. 53-55.

³¹ Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1794, f. 370r. Su questo manoscritto, vedi MORETON, *Pious Voices*, cit., p. 46.

un'anonima religiosa del luogo domenicano di Santa Lucia a Firenze, che in uno di essi lasciò traccia di sé apponendo solo l'iniziale del proprio nome:

Scripta per me suor N. del monasterio di Sancta Lucia di via san Gallo [...] Cavato da una copia scripta per mano d'un secolare idiota, la quale era piena di scorrectione. Chi addunque leggerà la preducta operecta si degni perdonare agli errori che in epsa avrà trovato, massimo perché anchora io non ne entendo molto. Ma di poi capitandomi alle mani la medesima operecta dectata con molta diligentia et ben correcta, sommi ingegniata di emendare la presente el meglio che io o potuto. Laus Deo semper³².

Mentre in un'altra nota, sempre nel medesimo volume, omise persino quella: «Per carità vi priego sorelle leggitrice che oriate per me peccatrice, poverella e indegna, io sia arsa da questo sposo novello del suo amore, e voi vegga ardere di superno calore co' suoi santi [...] Manus scriptoris salvetur omnibus horis»³³.

Come appare evidente dagli esempi sopracitati, che rappresentano solo una piccola parte dei molti che se ne potrebbero fare, le maggiori evidenze della produzione libraria femminile di ambito monastico provengono dall'area toscana e in particolare dalla città di Firenze. Se infatti il crescente interesse per le tematiche affrontate dai *gender studies* ha portato la storiografia dell'ultimo trentennio ad approfondire il contributo e il ruolo specifico rivestito dalle donne copiste nella produzione di testi a carattere religioso, i maggiori contributi si sono concentrati sulle comunità dell'Italia centrale, escludendo quasi completamente i monasteri dell'Italia meridionale e settentrionale, che rimangono tuttora poco conosciuti nella loro fisionomia di luoghi di confezione libraria³⁴.

In Umbria una occorrenza per certi aspetti simile a quella del monastero fiorentino del Paradiso, a cominciare dall'impiego di una *littera textualis* semplificata graficamente molto simile, è offerta dalla comunità perugina delle clarisse di Santa Maria di Monteluca, il cui famoso *Memoriale* ne ricorda l'intensa attività scrittoria condotta primariamente a beneficio della comunità stessa³⁵. In questo istituto la produzione di codici di grandi dimensioni era

³² Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magliab. XXXV 88, f. 73v. Su questo e gli altri manoscritti copiati da questa monaca, vedi RICHARDSON, *Women and the Circulation of Texts*, cit., p. 103.

³³ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magliab. XXXV 88, ff. 160v-161r. Dal monastero fiorentino di Santa Lucia provengono anche i codici Firenze, Biblioteca Riccardiana, 2101 e 2105, quest'ultimo scritto da suor Lisabetta e suor Ismeralda, a uso di suor Antonia.

³⁴ Lo ricorda anche M. PÉREZ VIDAL, *Libros miniare potestis. Religious women's agency, literacy, and monastic book collections in Late Medieval Northern Italy*, «Pecia», 24, 2021, pp. 143-178.

³⁵ *Memoriale di Monteluca. Cronaca del monastero delle clarisse di Perugia dal 1448 al 1838*, con introduzione di U. NICOLINI, Assisi 1983. Sull'attività scrittoria delle clarisse di Monteluca, vedi MORETON, *Materials, Methods, and Motives*, cit., pp. 194-195, 197-199; RICHARDSON, *Women and the Circulation of Texts*, cit., pp. 113-118; M.B. UMIKER, *I codici di S. Maria di Monteluca e l'attività scrittoria delle monache*,

portata avanti in maniera organizzata da un piccolo gruppo di religiose, a ciascuna delle quali il confessore, che verosimilmente sovrintendeva e guidava il lavoro di copia, assegnava un compito ben preciso:

La supra dicta madre abbadessa sora Veronicha [...] diede ordine de fare copiare dalle sore lo devotissimo libro intitolato Libro de vita [...] et perché l'opera era grande ad ciò se havebbe ad expedire più presto, essendo lo libro in quinterni sciolto esso nostro padre [Gabriele da Perugia] li partì in quactro parti che fussero quactro sore a scriverlo, le quali furono sora Ursolina, sora Eustochia, sora Eufrasia e sora Maria, et in ultimo lo tractato della ascensione del Signore et quello dello Spiritu Sancto, et ancho quello della conceptione della Vergine Maria esso padre lo fece scrivere alla nostra madre sor Cherubina³⁶.

Ma le copiste lavoravano anche singolarmente per soddisfare il crescente fabbisogno interno di una comunità assai numerosa. Il racconto infatti prosegue menzionando «lo libro delli quactro Evangelii in vulgare, leghati in uno volume» che suor Eufrasia «haveva incomençato ad scrivere prima che venisse lo sopradicto libro, et finito quello essa sequitò et finì questo tucto de sua mano»³⁷. Nella seconda metà del Quattrocento suor Eufemia «più libri haveva vulgariçati et scripti de sua mano per lo monasterio»³⁸, suor Maria «scripse uno breviario et doi Regule vulgare, cioè la Regola nostra, una in carta bambagina [...] L'altra scripse in carta pecorina»³⁹ e suor Battista Alfani

a consolatione delle soi figliole scripse lo libro delli sancti padri tucto de sua mano, la legenda della nostra madre sancta Chiara la retrasse de più libri, aseptolla et compusela distinta in capitoli, come appare [...] Fece più librecti de diversi cose, et etiam questo Memoriale fo factò tucto et aseptato per sua mano per fine a qui⁴⁰.

in *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*, Atti della II giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile (Monastero Clarisse S. Lucia, Foligno, 10 novembre 2007), Assisi 2009, pp. 73-80, 103-118; U. NICCOLINI, *I minori Osservanti di Monteripido e lo "scriptorium" delle Clarisse di Monteluca in Perugia nei secoli XV e XVI*, «Picenum Seraphicum», 8, 1971, pp. 100-130. Per un confronto con il monastero fiorentino di Santa Brigida del Paradiso, vedi MIRIELLO, *I manoscritti del monastero*, cit., pp. 18-20.

³⁶ *Memoriale di Monteluca*, cit., p. 107.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, p. 28.

³⁹ *Ivi*, p. 94.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 124-125. Ma vedi anche p. 107, dove si dice che scrisse «lo devoto librecto della passione et morte del nostro Signore Iesu Christo et delli amarissimi dolori della sua benedicta Madre Vergine Maria [...] Et dopo questa scripse quella altra operecta della sancta passione in roma [rima]».

Spostando lo sguardo all'Italia settentrionale, un considerevole numero di manoscritti componeva la biblioteca delle clarisse del *Corpus Domini* di Bologna⁴¹, molti dei quali furono probabilmente realizzati nello *scriptorium* istituito presso il monastero dalla badessa e *santa viva* Caterina Vigri. Qui la stessa Caterina aveva copiato in *littera textualis* poco calligrafica, decorato e postillato parte di un breviario «con sua grande fatica [...] per potere servire a chi non n'avea»⁴² e dopo il suo decesso la consorella Illuminata Bembo ne aveva composto una biografia agiografica conosciuta come *Specchio di illuminazione*, della quale si conservano diversi testimoni manoscritti⁴³.

A Verona nell'ultimo trentennio del Quattrocento suor Veronica, monaca professa nel cenobio benedettino di Santo Spirito, copiò in *littera textualis* un volgarizzamento del *De Civitate Dei* di Agostino dichiarando nel *colophon*, scritto con inchiostro azzurro e rosso: «Finito il libro di sancto Augustino XXII De civitate Dei et ultimo, a laude et reverentia di Dio. Hunc veneranda soror scripsit Veronica librum Veronae in Sacro Spiritus alme tuo»⁴⁴. Nello stesso periodo la stessa Veronica decorò una raccolta di vite di sante trascritta dalla consorella Scolastica Maffei in *littera textualis* semplificata, al termine della quale si legge: «Iste liber est monasterii Sancti Spiritus de Verona quem scripsit domina soror Scolastica de Mafeis» e accanto: «Questo libro si è de la venerabile religiosa madona suor Scolastica di Mafei, el quale scripse de sua mane propria [...] et madona soror Veronica lo aminiò de penna»⁴⁵. Qualche anno più tardi suor Domitilla Bernabuzzi nel medesimo monastero

⁴¹ G. PROIETTI, *I manoscritti del Corpus Domini di Bologna. Ricognizione e descrizione del fondo conservato nel monastero*, «Archivum Franciscanum Historicum», 16, 2023, pp. 395-486; S. SPANÒ MARTINELLI, *La biblioteca del «Corpus Domini» bolognese: l'inconsueto spaccato di una cultura monastica femminile*, «La Bibliofilia», 88, 1986, pp. 1-23. Sull'abilità scrittoria e la cultura grafica delle clarisse osservanti, vedi A. BARTOLI LANGELI, *Scrittura di donna. Le capacità scritte delle clarisse dell'Osservanza*, in *Cultura e desiderio di Dio*, cit., pp. 81-96.

⁴² RICHARDSON, *Women and the Circulation of Texts*, cit., p. 101.

⁴³ Entrambi i manoscritti si conservano a Bologna, Monastero del Corpus Domini, s.s., anche se recentemente l'autografia del codice che trasmette lo *Specchio di Illuminazione* è stata messa in dubbio sulla base del ritrovamento di un testimone ambrosiano che ne riporta una redazione più lunga di mano diversa. Sul breviario di Caterina, vedi K.G. ARTHUR, *Women, Art and Observant Franciscan Piety: Caterina Vigri and the Poor Clares in Early Modern Ferrara*, Amsterdam 2018; *Pregare con le immagini. Il breviario di Caterina Vigri*, a cura di V. FORTUNATI, C. LEONARDI, Firenze-Bologna 2013; K.G. ARTHUR., *Il Breviario di santa Caterina da Bologna e l'«arte povera» clarissa*, in *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Atti del Convegno Storico Internazionale (Bologna, 8-10 dicembre 2000), a cura di G. POMATA, G. ZARRI, Roma 2005, pp. 93-122; EAD., *Images of Clare & Francis in Caterina Vigri's Personal Breviary*, «Franciscan Studies», 62, 2004, pp. 177-191. Sullo *Specchio di illuminazione*, vedi I. BEMBO, *Specchio di Illuminazione. Redazione lunga. Edizione critica sulla base del ms. Ambrosiano Y46 Sup.*, a cura di R. PANE, Firenze 2022.

⁴⁴ Genova, Biblioteca Civica Berio, m.r. Cf. 2 16, f. 282r. Su questo manoscritto, vedi K.G. ARTHUR, «Feminizing' Saint Augustine's City of God: Sister Veronica, the library and scriptorium at Santo Spirito, Verona», «Renaissance Studies», 35, 2019, pp. 188-211; MORETON, *Pious Voices*, cit., p. 61; MIGLIO, *Governare l'alfabeto*, cit., pp. 197-198.

⁴⁵ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Rossi 941, f. 176r. Su questo manoscritto, vedi ARTHUR, «Feminizing' Saint Augustine's City of God», cit., pp. 198-202, che attribuisce alla mano di Veronica anche il codice Verona, Biblioteca Civica, 645 e alla mano di Scolastica la miscellanea di testi devozionali in

trascrisse in *littera antiqua* un volgarizzamento del *De commodis vitae regularis seu de contemptu mundi* dell'abate Gregorio Correr⁴⁶.

Nel primo quarto del Quattrocento suor Bartolomea Carrara, badessa del monastero di San Pietro a Padova, aggiunse di propria mano alcuni testi spirituali a un salterio ricevuto in dono, così da renderlo maggiormente aderente alla religiosità espressa dalla comunità di cui era parte⁴⁷. Nella seconda metà del secolo, nel monastero francescano «delle done done de Sancta Chiara de Muran», una anonima copista, utilizzando una *littera textualis* di modulo medio, trascrisse un volgarizzamento dell'*Orologio della sapienza* di Enrico Suso, mentre una mano diversa aggiunse le *Cento meditazioni della passione* in volgare⁴⁸. Sul finire del secolo, nel monastero agostiniano pavese di Santa Maria di Giosafat, detto Nuovo, suor Laura Bossi realizzò su commissione due lussuosi codici liturgici in *littera textualis* molto formale, glossati e decorati dalla stessa copista⁴⁹. Infine, agli inizi del Cinquecento, suor Lena copiò per sé un volgarizzamento del *De theologia mystica* attribuito a Ugo di Balma, dichiarando nel *colophon*: «Scrita nel monasterio de le done de San Françesco della Crose de Veinesia de l'ordene de sancta Chiara de hoservançia [...] e tu lezitore prega Dio per el scrittore. Amen» e aggiungendo la nota di possesso: «De sor Lena, scritto de sua mano»⁵⁰.

1.2. Scritture dal chiostro

Se dunque la comparsa e la diffusione del libro a stampa non portarono alla cessazione della produzione manoscritta, ne ridefinirono tuttavia l'utilità, confinandola o almeno circoscrivendola in maniera più marcata all'interno di alcuni settori specifici⁵¹. Rimanendo nell'ambito claustrale vi erano tutta una serie di libri che non potevano essere acquisiti all'esterno del monastero perché legati specificamente alla costruzione memoriale e

scrittura umanistica corsiva Philadelphia, University of Pennsylvania, MS Codex 255. Sul manoscritto vaticano, vedi anche MIGLIO, *Governare l'alfabeto*, cit., p. 199.

⁴⁶ Verona, Biblioteca Civica, 1196, f. 30v. Su questo manoscritto, vedi ARTHUR, 'Feminizing' Saint Augustine's City of God, cit., pp. 198-202; MORETON, *Pious Voices*, cit., pp. 55-57, 61.

⁴⁷ Padova, Biblioteca del Seminario Vescovile di Padova, 353. Su questo manoscritto, vedi PÉREZ VIDAL, *Libros miniare potestis*, cit., pp. 163-164; S. ZONNO, *Reading a Psalter in a Female Benedictine Community in Padua: The Parisian Book of Abbess Bartholomea de Cararia*, in *Booldly bot meekly. Essays on the Theory and Practice of Translation in the Middle Ages in Honour of Roger Ellis*, ed. by C. BATT, R. TIXIER, Turnhout 2018, pp. 81-94.

⁴⁸ New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Marston MS 130.

⁴⁹ Cremona, Biblioteca Statale, 197 e Fiorenzuola d'Arda, Archivio Capitolare, s.s. Su questi manoscritti, vedi GAVINELLI, *Copiste*, cit.

⁵⁰ Lawrence, University of Kansas. Kenneth Spencer Research Library, MS C66, f. 81v. Su questo manoscritto, vedi RICHARDSON, *Women and the Circulation of Texts*, cit., p. 101.

⁵¹ *The Saint between Manuscript and Print: Italy 1400-1600*, ed. by A.K. FRAZIER, Toronto 2015, p. 25.

identitaria della comunità, come cronache, annali, libri di ricordi, biografie esemplari di consorelle illustri, alla gestione amministrativa dell'istituzione, come i cosiddetti libri del monastero e altre scritture a registro⁵², oppure la cui composizione era dettata da occasioni particolari come raccolte di sermoni, trattati, lettere, poesie, epistolari, opere musicali o teatrali⁵³. Proprio a questa tipologia appartiene la stragrande maggioranza dei manoscritti provenienti dal monastero agostiniano di Santa Marta di Milano oggi custoditi presso la Biblioteca Ambrosiana⁵⁴, un eccezionale giacimento documentale sommerso⁵⁵ grazie al quale risulta possibile ricostruire, almeno in parte, la ricchezza della cultura scrittoria femminile milanese che proprio nelle comunità religiose trovava una delle sue massime espressioni.

Come in molti altri monasteri coevi, anche in Santa Marta dovette esserci un piccolo gruppo di monache particolarmente abili nella scrittura, alcune delle quali si specializzarono proprio nella confezione di codici manoscritti. La prima di queste era suor Veronica Stampa, alla quale si deve una cronaca delle origini del monastero compilata nel secondo decennio del Cinquecento sulla base di materiali preesistenti:

Essendo io sor Veronicha di Stampe l'anno del Signore 1517 misa alo offitio da la canzelaria overo thesorera del monasterio nostro et hera sempre stata molto desiderosa de sapere come hera così pricipiato questo monasterio de Santa Martha, et quanti anni fuse et chi era stata la prima creatura che l'avesse pricipiato, honde nel soprascripto hanno trovandome havere ne le mane tute le scripture del monasterio me mise a cerchare per esse scripture per vedere se poteva adimpire il desiderio mio⁵⁶.

⁵² Tra questi i più comuni erano i registri delle monacazioni, i registri delle badesse con gli anni di carica, gli elenchi dei confessori ordinari, gli strumenti di dote, i lasciti, le compravendite, i registri dei decessi e delle sepolture.

⁵³ *Introduzione*, in *I monasteri femminili*, cit., pp. IX-XLIV; E. GRAZIOSI, *Arcipelago sommerso: le rime delle monache tra obbedienza e trasgressione*, in *I monasteri femminili*, cit., pp. 145-173; K. LOWE, *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge 2003; E. WEAVER, *Convent Theatre in Early Modern Italy. Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge 2002, pp. 32-34; EAD., *Le muse in convento. La scrittura profana delle monache italiane, 1450-1650*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA, G. ZARRI, Roma-Bari 1994, pp. 253-276.

⁵⁴ Su questi manoscritti, vedi B. RICHARDSON, *Memorializing Living Saints in the Milanese Convent of Santa Marta in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Century*, in *Nuns' Literacies*, cit., pp. 209-225; ID., *Women and the Circulation of Texts*, cit., pp. 119-126; J. GAGNÉ, *Fixing Texts and Changing Regimes: Two Holy Lives in French-Occupied Milan, c. 1500-1525*, in *The Saint between Manuscript and Print*, cit., pp. 379-420.

⁵⁵ L'espressione è tratta da A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Arcangela Panigarola e le donne del Santa Marta. Azione politica e magistero spirituale nella Milano del Cinquecento*, in *Il Convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà del Cinquecento*, Atti del Convegno di Studi (Milano, 22-24 maggio 2014), a cura di S. BUGANZA, M. RAININI, Firenze 2016, pp. 187-228: 195, che segnala la mancanza di una indagine filologica su queste fonti.

⁵⁶ BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 1r.

Veronica, dopo aver assunto l'ufficio di cancelliera e tesoriera, aveva probabilmente ricevuto incarico di riordinare le scritture conservate nel *tabularium* e avendone constatato il cattivo stato di conservazione aveva deciso di ricopiarle utilizzando una scrittura umanistica corsiva con qualche influenza di *littera textualis*, «senza crescere ne menuire de quello ho trovato scripto». In calce alla cronaca, che si configura quasi come un vero e proprio libro di ricordi, aveva poi trascritto il repertorio di tutte le consorelle che sino ad allora avevano vissuto nel monastero così come aveva letto in «uno certo librazolo molto antigo nel qual se scriveva tute le sore che veneveno ne la mia religione»⁵⁷, con la preghiera che

le sore presente et future volieno sequire l'ordeno za tanto tempo pricipiato da le nostre venerabile madre antique, così come se contene nel presente libro, aciò che se tenga il nostro monasterio in quello honore et reputatione nel quale il Signore Dio per sua gratia l'a mantenuto fine ala presente hora⁵⁸.

A Veronica si deve, all'incirca nel medesimo periodo, l'inizio della compilazione del registro delle sepolture laiche del monastero⁵⁹, a cui dovette far seguito il registro dei decessi delle religiose che oggi risulta tuttavia perduto. Anche in questo caso l'occasione della stesura venne dallo stato di degrado materiale della documentazione originaria che, fortemente deteriorata, era divenuta ormai illeggibile, nonché dalla constatazione delle lacune

⁵⁷ *Ibid.* Giovanni Pietro Puricelli, che negli anni Trenta del Seicento ebbe accesso alle scritture del monastero in vista della pubblicazione di una *Chronica del monastero delle monache di Santa Martha dell'Ordine di sant'Agostino in Milano* che in realtà non vide mai la luce, ebbe modo di consultare i registri delle professioni e ne diede conto nei suoi appunti preparatori: «Si fatto catalogo io l'ho raccolto da tre libri del medesimo monastero. Uno fu scritto da suor Veronica de' Stampi la quale doppo di essere stata fatta cancelliera [...] applicò l'animo a raccogliere le memorie antiche del monastero spettanti alla di lui prima origine et progressi, et anco a registrare il numero delle monache delle quali n'haveva trovato contezza [...] con arrivare però dalla prima origine del monastero all'anno del Signore solamente 1466 [...] L'altro libro del quale siamosi prevalsi comprende il numero di tutte le monache, l'ingresso loro alla religione, il ricevere dell'habito et la morte dall'anno 1405 sino al 1559. Noi lo possiamo senza repplica supporre per scritto dalle cancelliere [...] se ben anco dobbiamo avvertire [...] che dal principio per alquanti fogli fu scritto da una medesima persona come raccolta fatta altronde da qualche libro [...] per il che quivi ancora tal volta vediamo qualche monache posteriori di tempo anteriori, cosa che ancora vedesi anticamente notata nel medesimo libro. Et questa, credo io, fu la caggione che in tal libro siavi qualche erroretto [...] Il terzo et ultimo libro dal quale abbiamo promosso questo nostro catalogo è quello nel quale dal suddetto anno 1559 sino al corrente 1638 stanno scritte le monache in tal tempo vestite et professate over anco già morte», BAMi, C 75 inf., ff. 37r-38r. Esistevano dunque tre registri delle professioni. Non è stato possibile individuare il secondo, mentre il terzo ha segnatura BAMi, G 150 suss.

⁵⁸ BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 1r. La cronaca e il repertorio vennero trascritti, nella seconda metà del Seicento, da Francesco Bonardi, sindaco e agente del monastero, in BAMi, L 56 suss., cc. 5-35.

⁵⁹ BAMi, A 198 suss., f. 1r. Oltre ai nomi dei laici sepolti nella chiesa esterna del monastero, il registro riporta anche il nome di ecclesiastici che, a vario titolo e per diverse ragioni legati al monastero, vennero sepolti nell'aula interna dell'edificio.

presenti nel «libro de la sacrastia»⁶⁰ dove erano annotati gli obblighi dell'istituto e il loro adempimento con indicazione quotidiana delle messe celebrate. La copista, consapevole dell'importanza della scrittura come strumento di costruzione e conservazione memoriale, sollecitava ancora una volta la partecipazione delle consorelle alla stesura del repertorio che, configurandosi come una vera e propria opera aperta, mette a fuoco il ruolo corale della comunità in questo processo testimoniandone al contempo la domestichezza con la pratica scrittoria⁶¹.

Tanto nella cronaca quanto nel registro delle sepolture è infatti possibile riconoscere interventi posteriori di diverse mani che, nel corso del tempo, corressero e aggiornarono le informazioni fornite dalla cancelliera⁶². Una di queste, che utilizza una scrittura umanistica corsiva, appartiene a una monaca che realizzò almeno due codici per il monastero. Il primo trasmette l'agiografia e il racconto delle esperienze mistiche di Arcangela Panigarola e, almeno nella sua forma finale, appare come l'esito di un complesso lavoro redazionale condotto a più mani del quale l'anonima copista fornisce un dettagliato resoconto nella *testificatio* iniziale:

Quella che scrive el presente libro ale sue sorelle moniche de Sancta Martha. Ne li primi anni del ingresso mio in questa religione me ricordo havere scripto et recoyto scripte da altre sorele molte cose dele revelatione dela recolenda memoria dela reverenda matre Archangela Panigarola. Dopo vene a Milano l'anno che ivi fu convocato el concilio contra papa lullio el reverendo magistro Jo Antonio, comendatore de Sancto Antonio di Granobile, il quale, facto fiolo spirituale dela prefecta matre, tolse l'asumpto de scrivere tale libro. E comenzando dal mio principio reduce le cose già scripte per me in lingua vulgare in latino e dopo li ha agionto molte altre cose⁶³.

La copista racconta di aver cominciato la stesura a partire dai materiali scritti da lei personalmente o prodotti da altre monache che come lei erano partecipi delle estasi della badessa, ne ricevevano i contenuti attraverso il racconto orale e provvedevano a realizzarne la *reportatio*. Ciò che la copista sta raccontando non è altro che lo svolgersi più o meno consapevole di un momento di costruzione ed elaborazione di una identità condivisa, della

⁶⁰ Ivi, f. 12r.

⁶¹ Ivi, f. 1v.

⁶² BAMi, M 19 suss., b. 1, ff. 3v (6), 4v (8). La stessa mano delle aggiunte trascrisse, di nuovo, le prime righe della cronaca ivi, b. 2, f. 1r (3).

⁶³ BAMi, O 165 sup., f. 38r.

cui trasmissione memoriale si fa direttamente carico la comunità testimone⁶⁴. La monaca venne poi sostituita in questo compito da Giovanni Antonio Bellotti, abate commendatario dell'abbazia di Sant'Antonio vicino Grenoble, figlio spirituale e biografo di Arcangela, il quale volse in latino tutto ciò che fino ad allora era stato scritto e continuò da dove il lavoro era stato interrotto, servendosi anche di alcuni scritti autografi della badessa. Dopo la morte del Bellotti il testo tornò nelle mani della prima copista e contestualmente venne tradotto nuovamente in lingua volgare per ordine di suor Bonaventura Morbi, allora vicaria del monastero e per molti anni segretaria personale di Arcangela. Fu quindi riscritto «in litera familiare a tute, aciò che ogni cosa se reducha al suo principio, et io che haveva cominciato finisca, et dia la fatica mia in tale opera ala memoria di quella che me generò in Christo e nela mia professione me promise vita eterna»⁶⁵.

L'espressione «in litera familiare e tute» sembra suggerire l'idea che la *scriptora* fosse solita realizzare con una certa regolarità i manoscritti necessari al monastero, in particolare quelli utilizzati per la lettura e la meditazione comunitaria. Un esempio della sua scrittura si trova in un codice che trasmette l'agiografia della beata Veronica da Binasco, in parte tratta dal diario mistico che raccoglie le esperienze estatiche della conversa binaschina, il cui primo originale venne realizzato grazie alla collaborazione fra suor Taddea da Ferrara e suor Benedetta da Vimercate⁶⁶. Quest'ultima «scrise [...] molti altri libri de oratione et tuti li libri da canto et che non sono in canto in palpere che se adopereno al presente in choro honia zorno»⁶⁷ e alla sua mano potrebbero forse essere attribuiti gli unici uffici liturgici oggi noti un tempo appartenuti alle monache del monastero, un *Officium sancte Marthe* cartaceo e un *Officium sancte Marthe* pergamenaceo entrambi allestiti in *littera textualis*⁶⁸. Questa scrittura formale era solitamente impiegata per i libri liturgici ma una *textualis* semplificata molto simile venne utilizzata per copiare, forse dalla stessa Benedetta, il più antico fra i testimoni noti del diario mistico di Veronica⁶⁹.

⁶⁴ Si potrebbe forse parlare di una multiautorialità in termini simili a quelli proposti per i prodotti librari di Monteluca. Vedi *Memoriale di Monteluca*, cit.

⁶⁵ BAMi, O 165 sup., f. 38r.

⁶⁶ BAMi, H 39 inf. Il codice, pur non essendo l'autografo originale, potrebbe derivare direttamente da questo. Sarebbe almeno in parte un compendio di BAMi, I 179 inf., per il quale vedi *infra*, ma al suo interno riporta dati biografici che in quest'ultimo sono assenti e il *corpus* di miracoli copiato in calce differisce. Dal punto di vista della forma letteraria, BAMi, H 39 inf. si avvicina maggiormente all'agiografia mentre BAMi, I 179 inf. si configura più come una vera e propria *reportatio* in forma diaristica delle estasi della beata. I due codici, pur non coincidendo, potrebbero quindi essere stati realizzati attingendo a un medesimo repertorio più ampio.

⁶⁷ BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 18r (34).

⁶⁸ BAMi, Trotti 531 e New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, MS 867.

⁶⁹ BAMi, I 179 inf. Anche in questo caso non sembrerebbe l'autografo di Taddea e Benedetta ma potrebbe derivare direttamente da questo ed essere stato scritto da loro. Si tratta di un codice tardo quattrocentesco,

La presenza di più copie realizzate da più mani degli stessi testi, molte delle quali interrotte, suggerisce che anche presso Santa Marta fosse praticata un'altra attività molto comune nei chiostri quale l'insegnamento della scrittura. Considerato il carattere cittadino e aristocratico del monastero è assai probabile che molte ragazze possedessero un buon livello di competenza scrittoria già al momento del loro ingresso. Tuttavia, l'insegnamento della calligrafia, accanto a quello della lettura, divenne sempre più frequentemente parte dell'educazione monastica orientata alla formazione delle future religiose e proprio Benedetta esercitò per molti anni l'ufficio di maestra delle novizie⁷⁰. Testimonianza di questa pratica potrebbero essere le tre copie dell'epistolario di Arcangela contenute in due codici monografici, uno dei quali incompleto, e in un codice miscelaneo realizzato da più mani⁷¹ o ancora le tre copie della sua biografia e delle sue rivelazioni, una delle quali interrotta dopo poche carte forse a causa della grafia sgraziata della copista⁷².

Non del tutto chiara ma verosimilmente riconducibile a questa attività è anche la presenza fra i materiali provenienti dal monastero di due manoscritti che potrebbero essere stati usati come minute per allestire i testi. Si tratta di codici particolarmente interessanti perché pur essendo conservati separatamente sembrerebbero gemelli e sussidiari l'uno dell'altro. Entrambi di fattura simile e molto modesta, uno riporta in copia semplice la biografia completa della badessa mentre l'altro, che trasmette le sue esperienze mistiche, si presenta mutilo, fascicolato in disordine e realizzato da molte mani diverse che utilizzano una varietà di umanistiche corsive⁷³. Questi dati, unitamente alla presenza di più copie delle stesse visioni, suggeriscono l'idea che potrebbe trattarsi delle trascrizioni autografe realizzate dalle religiose sotto dettatura, anche se l'uniformità della materia scrittoria, il *ductus* posato e l'assenza di correzioni farebbero pensare piuttosto a una raccolta di estratti, stralci più o meno ampi di un testo trascritti e accorpati con intento antologico, o a una sorta di minuta realizzata appunto per scopi pratici di copia. Nonostante lo stato di usura, entrambi i codici mostrano una molteplicità di livelli scrittori dalla quale emerge la notevole maturità grafica raggiunta da alcune monache.

realizzato in un momento anteriore rispetto a BAMi, H 39 inf., per il quale vedi *supra*, che riporta più estesamente la *fabula mystica* della beata.

⁷⁰ BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 18r (34).

⁷¹ Il codice completo, che probabilmente servì da antigrafo per gli altri, è BAMi, E 56 suss., quello incompleto è BAMi, D 32 suss. e quello miscelaneo è BAMi, O 248 sup.

⁷² Oltre al già menzionato BAMi, O 165 sup., se ne conserva una copia completa in BAMi, I 131 inf. e una copia interrotta in BAMi, R 131 inf., b. 1, doc. 4.

⁷³ La minuta della biografia è in R 131 inf., b. 1, doc. 3 mentre quella delle rivelazioni è in BAMi, C 24 suss.

Oltre che un utile esercizio di scrittura, la realizzazione di codici era considerata un *pius labor* e una pratica spirituale devota. Esistono numerose trascrizioni di singole visioni e rivelazioni copiate all'interno di manoscritti miscelanei o su carte sciolte poi rilegate insieme ad altri materiali tratte probabilmente da un comune repertorio più ampio, al quale le monache avevano facilmente accesso per poter copiare di volta in volta gli scritti di loro interesse. Alcune di queste trascrizioni sono contenute in un libro che trasmette, tra le altre cose, un trattatello di esercizi spirituali, istruzioni e ammonimenti alle monache «composto dalla reverenda madre sor Archangela Parnigarola et raccolto dalla reverenda madre sor Isabella da Ro et rescripto in questa forma a complacenza sua»⁷⁴. Come informa questa breve nota posta in chiusura del testo, unica occorrenza di un *colophon* all'interno del *corpus* librario qui considerato, il trattatello venne scritto per ordine di suor Isabella da Rho sulla base dei materiali abbozzati da Arcangela durante gli anni in cui fu maestra delle novizie, rielaborati e riscritti forse dalla stessa Isabella utilizzando una *littera textualis* semplificata che ne denota lo *status* ibrido di testo devoto di preghiera e manuale d'uso quotidiano. A testimoniare il pubblico di riferimento principale, la stessa mano copiò di seguito anche alcune lettere di ammaestramento indirizzate specificamente alle novizie che sarebbero presto «usite de schola»⁷⁵.

Tra coloro che proprio alla *schola* di Santa Marta appresero o si specializzarono nella pratica scrittoria vi furono suor Bianca Caterina da Balsamo che, pur «non havendo ella lettere», nel primo quarto del Cinquecento divenne cancelliera del monastero e compose alcune «cose spirituali di dottrina tanto profonda che essendo state lette da persone dotte et letterate hanno affermato non poterseglì opporre»⁷⁶, e un'anonima consorella che sul finire del secolo compilò una cronachetta contenente le biografie delle consorelle

più segnalate et più degne di memoria, imperochè di queste tali durava bene appresso di noi certa traditione dalle madri maggiori lasciata alle più giovani, et così di mano in mano sin qui fedelmente conservata [...] Non ve n'era però scrittura alcuna, et perciò era cosa molto facile

⁷⁴ BAMi, H 258 inf., f. 36v. Per una analisi del contenuto in relazione al culto di Gesù Bambino, vedi M. ZANGARI, *Il Giardino spirituale di Arcangela Panigarola (1468-1525) e la devozione a Gesù Bambino: note a margine*, «Analecta Augustiniana», 84, 2021, pp. 91-114.

⁷⁵ BAMi, H 258 inf., f. 36v.

⁷⁶ BAMi, A 125 suss., f. 31; F. ARGELATI, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, 4 voll., Milano 1745, II, col. 1837. Di queste opere non si ha traccia. Un esempio della sua mano, che in quest'occasione utilizza una scrittura corsiva usuale, si trova in un documento nel quale viene annotata la decisione, assunta collegialmente in capitolo, di limitare il periodo di abbadessato a tre anni senza possibilità di rielezione immediata. Il documento si trova ora in BAMi, C 75 inf., f. 56r-v.

che in progresso di tempo la notitia di loro alterandosi a poco a poco degenerasse dalla sua verità et anco svanisse finalmente⁷⁷.

La preoccupazione di conservare e tramandare la memoria delle parole dell'estasi è alla base della *reportatio* delle esperienze estatiche di suor Colomba Suardi, contemporanea di Arcangela, la quale, «cum licentia de la colendissima reverenda donna Camilla de Rho [...] matre del dicto monasterio», nei primi decenni del Cinquecento si fece personalmente carico della loro raccolta in una sorta di diario spirituale⁷⁸. L'autografo sembrerebbe oggi perduto, tuttavia se ne conserva una copia di poco posteriore, sicuramente realizzata all'interno del monastero, scritta da più mani diverse che utilizzano scritture umanistiche corsive⁷⁹.

La medesima volontà memoriale spinse suor Arcangela Gabriella Visconti a raccogliere all'interno di una corposa silloge lettere, trattati e altri scritti spirituali composti dal già menzionato Giovanni Antonio Bellotti, tra i quali un sermone originariamente trascritto da Bianca Caterina⁸⁰. Infine, la stessa Arcangela Gabriella, che utilizza una scrittura umanistica corsiva molto bella, allestì una miscellanea di uffici, rosari, orazioni acrostiche e lettere contenenti riflessioni edificanti, meditazioni e contemplazioni spirituali⁸¹, testimonianza di un'altra pratica frequente nella produzione monastica coeva quale la raccolta di numerosi testi all'interno di compilazioni devozionali personalizzate. Adattate specificamente a una particolare sensibilità religiosa e a precise esigenze legate alla *meditatio* e alla preghiera individuale, queste raccolte su misura erano pensate come libretti d'uso personale e non potevano quindi essere acquisite al di fuori del chiostro ma era necessario che fossero realizzate dalle stesse monache che se ne sarebbero poi servite.

Al contrario di altri monasteri femminili coevi il luogo di Santa Marta non sembrerebbe aver occupato un proprio ruolo specifico nel mercato della produzione del libro manoscritto e il suo *scriptorium* non divenne mai una vera e propria bottega di scrittura. Non fu quindi un centro di confezione libraria rivolta all'esterno, anche se ebbe il merito di porsi come

⁷⁷ BAMi, A 125 suss., f. 1r-v. La cronachetta venne trascritta da Francesco Bonardi in BAMi, L 56 suss. cc. 41-101.

⁷⁸ ARGELATI, *Bibliotheca*, cit., col. 1447.

⁷⁹ BAMi, B 183 suss., f. 1r. Proveniente dal monastero è anche un manoscritto seicentesco contenente una biografia agiografica di suor Colomba Suardi tratta dai materiali contenuti nel suo diario, di cui sono riportate anche molte visioni. Al termine del codice si legge, con riferimento al diario: «Questo libro suor Colomba lo scrisse per commissione del Signore, doppo lo donò alla madre suor Camilla da Rho con promessa che vivendo lei non lo facesse notto a niuno, et una monaca l'anno 1661 per sua divotione ne fece questa copia, benché imperfetta, ma dubitando per la vecchiezza col tempo si smarrisse l'originale, risservandosi se Dio li darà tempo e sanità trascriverne un altro meglio corretto et emendato. Laus Deo», BAMi, B 61 suss., f. 314v. Copia settecentesca di questo manoscritto è BAMi, C 37 suss.

⁸⁰ BAMi, P 273 sup., ff. 1r-99v. Il sermone si trova ivi, ff. 31v-33v.

⁸¹ BAMi, Trotti 404.

mediatore per la diffusione e la circolazione di testi, ma al suo interno erano prodotti principalmente i libri necessari all'economia liturgica, devozionale e memoriale della comunità che vi risiedeva. La crescente diffusione dei libri a stampa, probabilmente posseduti anche dal monastero, non sembrerebbe aver influito negativamente sul lavoro di copia che continuò con una certa regolarità. Indicare una specifica tipologia di testi copiati risulta tuttavia difficile a causa del carattere di estrema varietà dei contenuti pervenuti. Si tratta di un *corpus* librario eteroclito dal punto di vista della forma letteraria, composto da biografie, agiografie, cronache, carteggi, cataloghi e repertori, uffici, rosari, trattati devoti e di esercizi spirituali, scritti teologici, mistici e profetici, i cui assetti grafici confermano l'impressione di una comunità monastica connotata da un buon grado di familiarità con la pratica scrittoria e la confezione materiale dei codici ma che da un punto di vista formale non si distanzia molto da ciò che veniva prodotto altrove.

Non sono infatti emerse situazioni particolari. I manoscritti sono tutti di fattura semplice e sono stati realizzati impiegando scritture semplificate o usuali, talvolta leggermente irregolari, raramente arricchite da elementi calligrafici nel primo o nell'ultimo rigo. Prevale nettamente l'uso delle corsive umanistiche, di facile e rapida esecuzione, la cui scelta, unitamente al supporto cartaceo sul quale sono realizzati, testimonia il carattere di testi d'uso personale di molti dei codici, la cui circolazione era pensata per essere limitata al chiostro. L'apparato decorativo, se presente, è spesso essenziale e limitato alle lettere iniziali decorate con semplicità o tocche di giallo, funzionale a individuare in modo rapido le partizioni del testo. Le poche decorazioni sono quasi sempre state realizzate ad opera delle stesse copiste, a volte con una discreta abilità, come nel caso della bella iniziale di tipo gotico blu e rossa con tocchi d'oro liquido che apre uno dei due uffici liturgici in *littera textualis*⁸², altre volte in maniera più rozza e amatoriale⁸³. Solo il codice contenente la biografia agiografica e la *reportatio* delle esperienze estatiche di Arcangela Panigarola, probabilmente per lo *status* di oggetto di devozione che gli venne attribuito, presenta una decorazione più complessa ed elaborata sicuramente realizzata in maniera professionale all'esterno del monastero⁸⁴.

⁸² New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, MS 867, f. 1r.

⁸³ Il *recto* del primo folio del ms. BAMi, H 258 inf. mostra un disegno a colori raffigurante l'episodio della *Legenda aurea* secondo cui Marta, recatasi in Provenza con Maria Maddalena e Lazzaro, soggiogò il drago che terrorizzava gli abitanti della città di Tarascona aspergendolo con l'acqua santa. Nella pagina precedente è stato tracciato uno schizzo preparatorio dello stesso disegno o forse un tentativo successivo di ricopiarlo.

⁸⁴ BAMi, O 165 sup., f. 39r. A lungo ascritta a Marco d'Oggiono, il quale lavorò per il monastero in più di una occasione, la miniatura potrebbe invece essere opera del Maestro dell'Antifonario D.R.1 di Busto Arsizio, ma anche questa attribuzione è oggetto di discussione. A tal proposito, vedi C. QUATTRINI, *Il cantiere di Santa Marta a Milano fra secondo e terzo decennio del Cinquecento*, in *Le Duché de Milan et les commanditaires français (1499-1521)*, sous la direction de F. ELSIG, M. NATALE, Roma 2013, p. 257.

Solo in rari casi la monaca che ha allestito il codice ha anche indicato il proprio nome. Più spesso altre consorelle ne hanno ricordato l'opera in cronache, repertori e memoriali di vario genere che, come ogni libro di ricordi, sono sempre ricchi di notizie di questo genere. Anche in questo caso si tratta di una occorrenza piuttosto comune. Nonostante gli esempi citati in apertura, la maggior parte delle copiste non apponeva la propria sottoscrizione ai codici prodotti e pertanto, nonostante la possibilità di identificare con sufficiente sicurezza le diverse mani, specie nel caso di *corpora* librari particolarmente consistenti, risulta spesso molto difficile identificarle. Se rispetto all'identità di alcune è possibile formulare qualche ipotesi, come l'attribuzione a Bonaventura, in quanto sua segretaria, della prima raccolta delle lettere di Arcangela⁸⁵, non è per esempio noto il nome della monaca che iniziò la trascrizione di una raccolta di sermoni del confessore ordinario Francesco Landini⁸⁶ o di colei che, forse come semplice esercizio di scrittura, copiò senza troppa cura le prime righe in latino dell'*Horologium aeternae sapientiae* del mistico tedesco Enrico Suso su un foglio poi reimpiegato come carta di guardia per un altro codice⁸⁷.

Non tutte le religiose al momento del loro ingresso in monastero erano in grado di scrivere, in particolare se accolte come converse. Quella scrittoria non era infatti una delle abilità richieste per accedere al chiostro ma poteva essere appresa al suo interno e alcune delle copiste citate possedevano una certa competenza grafica che, seppur probabilmente sostenuta da abilità pregresse acquisite all'esterno, ebbe certamente modo di perfezionarsi attraverso la confezione di codici per il cenobio. Molte monache scrivevano abitualmente con una certa frequenza, per approfondire il proprio rapporto personale con Dio, per lodarlo e glorificarlo, per documentare la loro esperienza religiosa e tramandarne la memoria alle generazioni future o semplicemente per motivi personali. Ciò che sembra differenziare il caso di Santa Marta da quello di tanti altri monasteri coevi è il significato particolare che qui veniva attribuito alla pratica scrittoria, la forte autorialità femminile che emerge immediata e la coesione di un gruppo di religiose particolarmente impegnate nella costruzione della propria identità collettiva attraverso un processo condiviso che aveva come elemento cardine la memorializzazione dell'esperienza delle *sante vive* che ne avevano fatto parte.

1.3. Il sacco e la biblioteca

⁸⁵ BAMi, E 56 suss.

⁸⁶ BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 1r-v (2).

⁸⁷ BAMi, C 24 suss.

Culmine di questo percorso di elaborazione identitaria fu la presentazione, in due distinte occasioni, di lussuose copie manoscritte delle biografie di Veronica e di Arcangela alla regina consorte di Spagna Maria Anna d'Asburgo e alla moglie del governatore di Milano Anna Elisabetta di Lorena. Una memoria settecentesca trascritta in calce all'ultimo registro delle professioni racconta infatti che, al termine delle rispettive visite al monastero, le monache, a nome dell'intera comunità, fra le altre cose donarono loro «un libro della vita dell'istessa beata [Veronica] coperto di veluto cremisino, con friso ricamato et le manecche di christallo, con oro et scrittura autentica» e «doi libri, uno della beata Veronica e l'altro della madre Arcangela leghato in brochato d'oro e manete di argento»⁸⁸. Appare subito evidente il profondo significato simbolico di questa scelta, legata all'importanza esemplare attribuita alle due consorelle, la cui memoria fra Sei e Settecento permaneva ancora forte all'interno del monastero.

Nessuno di questi codici sembrerebbe essere sopravvissuto, o comunque non se ne ha traccia. Il ricordo delle *sante vive* che un tempo erano state così importanti per la comunità di Santa Marta iniziò ad affievolirsi sempre più nella prima metà del Settecento fino a sparire, sembrerebbe completamente, intorno alla metà del secolo. Lo testimonia una curiosa annotazione apposta dal bibliofilo milanese Carlo Trivulzio sul primo foglio di guardia di uno dei codici di preghiere un tempo appartenuti al monastero:

1752. Annotazione. Come io Carlo Trivulzi in questo mese di maggio ho avuto dalle monache di S. Marta di Milano questo libro assieme ad altri libri, cioè breviarii, diurni ed altri uffici, e se avessi voluto esser men scrupoloso saria stato padrone di avere tutti i libri manuscritti della vita e rivelazioni della b. Veronica da Binasco ed altre vite scritte contemporanee in grossi volumi in folio, come anche altre cose manuscritte che le monache mi hanno mandato a casa in un sacco dicendo [...] che li venderebbero. Ma io esaminando questi libri ho sospettato che le monache non sapessero di che cosa si privassero, onde non ho voluto prenderli ma bensì rimandarli [...] facendo capire a quelle monache che erano libri da tenersi in considerazione per loro perché trattano delle loro beate. Onde queste savissime religiose si sono consolate di esser capitate le loro cose in mano di buona gente che non si prevalgano dell'ignoranza altrui per far acquisti⁸⁹.

Questa annotazione, oltre a fornire un interessante spaccato delle concrete modalità di trasmissione e circolazione libraria, offre l'opportunità di riflettere brevemente sulla storia

⁸⁸ BAMi, G 150 suss., ff. 135v, 138v.

⁸⁹ BAMi, Trotti 404, f. 1r-v. Su Carlo Trivulzio e la sua attività di collezionista, vedi G. SEREGNI, *Don Carlo Trivulzio e la cultura milanese dell'età sua*, Milano 1927.

dei manoscritti. Non è del tutto chiaro, con la sola eccezione dei due codici Trotti, come e quando essi pervennero alla Biblioteca Ambrosiana. Come accadde per molti libri che un tempo componevano le biblioteche di congregazioni e case religiose soppresse in età napoleonica, è del tutto probabile che i codici di maggior pregio appartenuti al monastero finirono in qualche modo dispersi sul mercato librario in seguito alla chiusura dell'istituto e risultano ad oggi irrintracciabili⁹⁰. Di contro, appare evidente il valore molto modesto dei codici sopravvissuti che, per l'utilizzo interno che ne doveva essere fatto, furono realizzati nel modo più semplice ed economico possibile. Non avendo alcun valore commerciale, non vennero sequestrati e, lasciati alle religiose, furono probabilmente loro stesse a portarli all'Ambrosiana. Sebbene in Biblioteca non si conservi notizia di questo lascito⁹¹, una breve nota scarabocchiata nel margine superiore della controguardia anteriore di uno di essi informa che «questo ms. fu già del monastero di S. Marta e passò in dono alla Bibl. Ambrosiana con vari altri mss.»⁹², senza fornire ulteriori dettagli. La mano che appose la nota, certamente da riconoscere in quella di Pietro Mazzucchelli, che operò presso la Biblioteca a partire dai primi anni dell'Ottocento, porta a ritenere con un buon grado di sicurezza che almeno una parte dei codici entrò in Ambrosiana proprio in quel periodo, evidentemente per donazione⁹³.

Notizie maggiormente precise si hanno per i due codici Trotti che, come tutti i manoscritti che compongono il fondo omonimo, giunsero in Biblioteca agli inizi del secolo successivo grazie alla donazione da parte della famiglia Trotti di ciò che rimaneva della biblioteca di Gerolamo Trivulzio, a sua volta composta dai volumi ereditati dal prozio Carlo⁹⁴. Stando

⁹⁰ F. DENDENA, *Le biblioteche della Nazione. Politiche e usi del patrimonio librario dalla Repubblica Cisalpina al Regno d'Italia (1796-1805)*, Roma 2023. Nessuna notizia del sequestro di beni librari nei documenti d'archivio relativi al monastero. La difficoltà in questo caso è duplice. Molti religiosi, venendo a conoscenza della decisione del regime repubblicano di porre i sigilli alle biblioteche degli istituti disciolti, diedero libero accesso alle proprie raccolte librarie a coloro che fossero disposti a pagare per acquistarle. Inoltre, «l'estrema dispersione delle fonti d'archivio impedisce di tracciare una lista precisa delle librerie e delle biblioteche sequestrate», *ivi*, pp. 61-63.

⁹¹ Nessuna informazione nei volumi *Storia dell'Ambrosiana*, 4 voll., Milano 1992. Naturalmente non si trovano nei cataloghi compilati nei primi anni di apertura della Biblioteca, ma nemmeno ve ne è traccia nei cataloghi settecenteschi BAMi, I 131-134 sup., realizzati quando i manoscritti vennero trasferiti dalla Sala di Lettura alla Sala dei Manoscritti. Compaiono per la prima volta nei cataloghi BAMi, AMBROSIANA G 4-5, realizzati non prima della metà dell'Ottocento. Vedi C. PASINI, *Antichi cataloghi manoscritti dei codici della Biblioteca Ambrosiana*, «Aevum», 69, 1995, pp. 665-695.

⁹² BAMi, E 56 suss.

⁹³ La grafia di Pietro Mazzucchelli è ampiamente attestata in numerosi scritti autografi. Vedi, a titolo di esempio, un foglio contenente la trascrizione di una visione estatica avuta da Veronica da Binasco attualmente conservato fra i suoi appunti nella cartella BAMi, S 5 inf. La trascrizione è tratta dal codice BAMi, I 179 inf. che il Mazzucchelli non avrebbe avuto modo di vedere se non fosse stato fra i materiali già posseduti dalla Biblioteca Ambrosiana.

⁹⁴ C. PASINI, *Dalla biblioteca della famiglia Trivulzio al fondo Trotti dell'Ambrosiana (e «l'inventario di divisione» Ambr. H 150 suss. compilato da Pietro Mazzucchelli)*, «Aevum», 67, 1993, pp. 647-685; F. NOVATI, *I codici Trivulzio-Trotti*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 9, 1887, pp. 137-185.

alle informazioni contenute nell'annotazione è dunque lecito ipotizzare che questi restitui alle monache solo alcuni dei manoscritti che gli erano stati portati, trattenendo presso di sé quelli liturgici, il cui contenuto era maggiormente affine ai suoi interessi bibliografici, una parte dei quali rientrò poi in Biblioteca insieme a ciò che restava della sua collezione.

È infatti nota la dispersione che, negli anni Ottanta dell'Ottocento, interessò la raccolta libraria di Carlo Trivulzio in seguito alla vendita da parte degli eredi di oltre centoventi codici all'antiquario Ulrico Hoepli. Questi ne propose l'acquisto in blocco alla Biblioteca Braidense⁹⁵, ma l'affare non andò a buon fine e circa la metà dei manoscritti venne messa in vendita negli Stati Uniti tramite asta pubblica dalla Leavitt Art Gallery⁹⁶. Questa vendita coinvolse anche un *Officium sancte Marthe* che, inizialmente acquistato dal bibliofilo americano Byron Reed, venne reimmesso nel mercato antiquario alla fine del secolo scorso quando la città di Omaha, a cui Reed aveva lasciato in eredità la propria collezione, lo vendette tramite la casa d'aste Christie's⁹⁷. Il manoscritto, ora alla Beinecke Library della Yale University, come attesta la nota autografa apposta da Carlo Trivulzio nel primo foglio di guardia⁹⁸, appartenne al monastero di Santa Marta e fece probabilmente parte del sacco di libri che le religiose cercarono di vendergli, insieme a un non meglio identificato collettario contenente «diverse orazioni per una delle monache di Santa Marta di Milano»⁹⁹ della cui sorte non si sa tuttavia nulla.

⁹⁵ Per l'occasione Ulrico Hoepli ne diffuse un catalogo litografato. Vedi *Raccolta di manoscritti con miniature dal secolo X in avanti già appartenenti al Marchese Carlo Trivulzio (in parte con note storiche letterarie dello stesso) e ora acquistati e messi in vendita dalla libreria antiquaria di Ulrico Hoepli*, Milano 1886.

⁹⁶ *Medieval Nuggets from the Trivulzio Library of Milan, Italy, being Vellum Manuscripts of the Twelfth to the Fifteenth Centuries, illuminated with Painted Miniatures, Floriated Borders, and Initials in Gold and Colors*, New York, Geo A. Leavitt & Co., 1886. L'*Officium sancte Marthe* è il n. 41, descritto come «St. Monica's Office of the B.V.M. A Sixteenth Century Text» e attribuito per una erronea lettura della nota manoscritta all'«Augustinian Monastery of St. Maria, at Milan». I codici rimasti invenduti in questa occasione vennero poi riproposti in una seconda asta, per il cui catalogo vedi *Incunabulic Treasures and Medieval Nuggets from the Trivulzio Library of Milan, Italy, including Vellum Manuscripts of the Thirteenth to Seventeenth Centuries*, New York, Geo A. Leavitt & Co., 1888.

⁹⁷ Nel catalogo di Christie's è il n. 179: <https://www.christies.com/en/lot/lot-1092823>.

⁹⁸ New Haven, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, MS 867, f. I: «Questo libro contiene l'Ufficio per S. Marta, e per S. Monaca madre di S. Agostino, serviva per le monache di S. Marta di Milano Agostiniane». Su questo manoscritto, vedi <https://collections.library.yale.edu/catalog/2013987>; *A Book of Her Own. An Exhibition of Manuscripts and Printed Books in the Yale University Library that were Owned by Women before 1700*, ed. by R.G. BABCOCK, T.N. THOMAS, D.M. KIBBEY, E.P. ARCHIBALD, New Haven 2005, p. 66. Sebbene il catalogo di Christie's dati la nota al diciassettesimo secolo, il suo autore è da riconoscere certamente in Carlo Trivulzio per ragioni grafiche e per la somiglianza evidente con l'indicazione apposta nel manoscritto BAMi, Trotti 531, f. 42r, che recita: «Questo Libretto era ad uso delle monache di S. Marta Agostiniane di Milano, e contiene l'Ufficio di S. Marta, e per S. Monaca Madre di s. Agostino, e credo sii simile allo stampato in Milano l'anno 1539». Corrisponde al codice n. 39 del «Piede B» dell'*Inventario di divisione* contenuto in BAMi, H 150 suss. e al n. 464 del cosiddetto *Inventario peritale dei manoscritti Trivulzio, Belgioioso, Trotti della Biblioteca Ambrosiana* (d'ora in avanti *Inventario del 1853*) contenuto in BAMi, Q 130 sup.

⁹⁹ BAMi, Q 130 sup., p. 127. Corrisponde al codice n. 40 del «Piede B» dell'*Inventario di divisione* e al n. 550 dell'*Inventario del 1853*. Questo inventario fotografa una situazione di molto anteriore alla donazione dei

All'interno dei monasteri femminili la presenza di una vera e propria biblioteca di consultazione, intesa come luogo nel quale erano custoditi tutti i libri della comunità, era una occorrenza rara. In ossequio al voto di povertà le monache non avrebbero dovuto possedere libri propri, potendo ricevere l'uso di quelli della biblioteca comune laddove esistente. Anche nel caso in cui i libri fossero richiesti dalla dote monastica, le professe avrebbero dovuto portare con sé i testi prescritti e successivamente rinunciarvi in favore del monastero. In realtà, in particolare nel periodo pretridentino, sono numerose le attestazioni del fatto che nelle celle delle monache si trovava un numero spesso rilevante di libri, e nel caso di Santa Marta diverse note apposte al loro interno sembrerebbero indicare un vero e proprio possesso personale dei codici, che venivano poi lasciati da una monaca all'altra secondo un costume diffuso¹⁰⁰.

Se nelle celle delle monache si trovavano soprattutto libretti devoti per la preghiera individuale e gli esercizi di pietà, i testi liturgici impiegati nelle pratiche comunitarie erano generalmente custoditi nel coro, nella sacrestia o anche nel refettorio, che nel monastero era il luogo principale della *lectio* pubblica, secondo una consuetudine che rispondeva alla necessità pratica di avere i volumi sempre a disposizione laddove servivano¹⁰¹. Tra i libri per la liturgia un tempo conservati nella chiesa di Santa Marta si ha notizia di un «antifonario grande per choro in charta pecora [...] doi di salmi, tre di responsorii e doi di himni scritti in canto fermo»¹⁰² ma le religiose certamente possedevano anche martirologi, graduali, rituali, collettori, omeliari e sacramentari per la messa. Questi libri, progressivamente accorpatisi nel messale e nel breviario, costituivano infatti il nucleo basilare della *libreria* di un qualsiasi monastero e, insieme agli uffici particolari del proprio ordine e ai testi contenenti le norme che regolavano la vita della comunità, spesso rappresentavano la quasi totalità della raccolta libraria posseduta.

codici alla Biblioteca, quando ancora la raccolta non era stata smembrata. Il volume non si trova fra i codici Trotti attualmente presenti in Ambrosiana e la genericità della descrizione non consente di individuarlo nei cataloghi Hoepli e Leavitt.

¹⁰⁰ M. MORETON, *Exchange and Alliance: The Sharing and Gifting of Books in Women's Houses in Late Medieval and Renaissance Florence*, in *Nuns' Literacies*, cit., pp. 383-410.

¹⁰¹ Sulla localizzazione dei libri negli spazi del monastero, vedi G. ZARRI, *Le monache e i libri nel secolo XVI: produzione, letture, uso*, in *Libri e biblioteche. Le letture dei frati mendicanti tra Rinascimento ed età moderna*, Atti del XLVI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2018), Assisi 2019, pp. 355-376; B. GARÍ, N. JORNET-BENITO, *El objeto en su contexto: libros y prácticas devocionales en el monasterio de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona*, in *Clarisas y dominicas: modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, ed. de G.T. COLESANTI, B. GARÍ, N. JORNET-BENITO, Firenze 2017, pp. 487-510; B. GARÍ, *What Did Catalan Nuns Read? Women's Literacy in the Female Monasteries of Catalonia, Majorca, and Valencia*, in *Nuns' Literacies*, cit., pp. 125-148; M. PEDRALLI, *Novo, grande, coverta, e ferrato: gli inventari di biblioteca e la cultura a Milano nel Quattrocento*, Milano 2002, pp. 39-40.

¹⁰² BAMi, C 75 inf., f. 70r.

Ma non sempre era così. Un esame inquisitoriale condotto in Santa Marta nei primi mesi del Seicento rilevava il forte interesse delle monache per la lettura e la discussione collegiale dei testi, descrivendo ancora una volta l'esistenza all'interno del chiostro di una intensa e abitudinaria pratica comunitaria che poneva al suo centro il testo scritto¹⁰³. Purtroppo, la dispersione di questi testi e la mancanza di un catalogo di biblioteca consentono di gettare una luce molto limitata sul patrimonio librario del monastero che tuttavia, date la propensione per la scrittura, l'abilità grafica e l'assiduità del rapporto diretto che alcune delle sue ospiti sembrerebbero aver avuto con i libri, dovette essere comunque di una certa consistenza.

Per la realtà milanese esistono alcune fonti preziose che, con le dovute accortezze e integrate da notizie più o meno disperse tratte da alcune testimonianze interne, aiutano a comprendere quelle che avrebbero potuto essere alcune delle letture delle monache e a tratteggiarne il quadro dei modelli culturali di riferimento. Naturalmente il possesso di un libro non implica il dovere della sua lettura né tantomeno il suo contenuto riflette obbligatoriamente la religiosità di colui ne è il possessore. Tuttavia, questo tipo di fonte consente di delineare i caratteri dell'offerta libraria esistente in un dato contesto e, considerando il persistente tradizionalismo che connota i luoghi claustrali anche nella loro dimensione culturale, permettono di avanzare alcune considerazioni sulla base delle tipologie testuali maggiormente diffuse.

La prima di esse è la *Notula librorum* del monastero agostiniano di Santa Caterina alla Chiusa in Porta Ticinese che, redatta negli ultimi anni del Cinquecento, cita ordinatamente, distinguendoli in base alla proprietà, i testi che al momento della sua stesura si trovavano nella cella di ciascuna religiosa¹⁰⁴. Un criterio simile è adottato anche nella seconda fonte, ovvero gli inventari dei libri del monastero agostiniano di Santa Maria Assunta di Vedano in Porta Nuova compilati in occasione della sua divisione in due comunità alla metà del Quattrocento. Al loro interno accanto a ciascun volume è stato annotato il nome della monaca che ne era proprietaria e solo alla fine è riportato un elenco dei libri posseduti in comune¹⁰⁵. È quindi probabile che anche nel caso di Santa Marta a questa altezza cronologica molti dei libri citati fossero posseduti in proprio piuttosto che utilizzati in quanto parte di una biblioteca di consultazione aperta all'uso simultaneo delle consorelle. Questo non significa comunque che ogni monaca potesse leggere solamente i propri libri. Come è stato

¹⁰³ Milano, Archivio Storico Diocesano (d'ora in avanti ASDMi), Sezione XII, vol. 100, [3].

¹⁰⁴ ASDMi, Sezione XII, vol. 70, [1]; ZARDIN, *Mercato librario e letture devote*, cit.

¹⁰⁵ BAMi, M 20 suss. ff. 14r, 129r-v, 134r, 135r 189r-v, 190v-191r; PEDRALLI, *Novo, grande, coperto, e ferrato*, cit., p. 73; M. FERRARI, *Per una storia delle biblioteche francescane a Milano nel Medioevo e nell'Umanesimo*, «Archivum Franciscanum Historicum», 72, 1979, pp. 457-464.

notato, «le celle non erano isole fra loro incomunicanti. La vivacità stessa delle amicizie e lo spirito di fazione che non di rado si consolidava all'interno della comunità claustrale [...] sollecitavano un intrecciarsi di scambi da cui i libri non potevano rimanere esclusi»¹⁰⁶. Ciò che avveniva in Santa Marta ne è un chiaro esempio.

Per quanto riguarda le opere censite nella *Notula* spiccano per numerosità i commenti alla Scrittura, le raccolte relative alle letture di un determinato periodo dell'anno liturgico o delle ricorrenze dei santi, i libretti di preghiera, i confessionali e i catechismi che, rappresentando tipologie testuali familiari e quasi obbligate all'interno dei chiostri erano quasi certamente posseduti in varia misura anche dalle monache di Santa Marta. Accanto a questi sussidi figurano numerosi leggendari e altri scritti agiografici sulla vita di santi legati alla tradizione dell'ordine agostiniano e testi di edificazione spirituale di destinazione specificamente monastica.

Fra i testi di maggior successo della storia religiosa tre e quattrocentesca, lo *Stimulo de amore* del frate minore Giacomo da Milano e le celebri *Meditazioni sulla vita di Cristo* attribuite allo pseudo Bonaventura furono fra i trattati sulla meditazione della vita e della passione maggiormente rappresentativi di questo peculiare filone mistico, nel quale la certezza della salvezza era assicurata dall'osservanza di un percorso meditativo graduale scandito da una serie di esercizi ascetici tesi all'*imitatio Christi*, al termine della quale il fedele «quasi come deificato et transformato in Dio ad ogni cosa che egli se volterà non veda altro cha Dio»¹⁰⁷:

Adoncha rumiga et mastiga di et notte la passione sua. Questa passione de Christo te levarà la mente. Et che cosa tu debi fare et che pensare a ti insegnarà, et che cosa tu debi sentire. Dapoi essa te accenderà et infiammarà a cose alte et ardue et farate vilificare et affligere ti medesimo et farate amare et regulare sì nelli pensieri come nel parlare et nel operare¹⁰⁸.

Entrambi presenti in più copie nella *Notula*, questi scritti, nei quali la memoria della passione di trasformava in una tecnica di meditazione, continuarono a circolare largamente anche nel secolo successivo nella forma di libretti a stampa di piccolo formato in lingua

¹⁰⁶ ZARDIN, *Mercato librario e letture devote*, cit., p. 213.

¹⁰⁷ GIACOMO DA MILANO, *Libro intitolato Stimulo de amore composto per el seraphico doctore sancto Bonaventura*, [Venezia, Antonio Zanchi da Bergamo, 1501], c. [8].

¹⁰⁸ Ivi, c. [109].

volgare¹⁰⁹ e la loro cospicua fortuna manoscritta e tipografica li portò a essere sicuramente noti anche alle monache di Santa Marta.

Altri esempi famosi di questa letteratura ascetica di perfezione spesso presenti nelle biblioteche monastiche erano gli scritti dell'abate Isaac, la *Scala del paradiso* di Giovanni Climaco, lo *Specchio di Croce* di Domenico Cavalca, del quale nella *Notula* figurano anche il *Trattato della pazienza* e la raccolta agiografica da lui volgarizzata e liberamente rielaborata delle *Vite dei Santi Padri*, lo *Specchio della vera penitenza* di Iacopo Passavanti, la *Regola di vita spirituale* di Cherubino da Spoleto, il *Trattato utilissimo della humiltà*, le *Regole della vita spirituale* e l'*Arte nova del ben pensare e contemplare la passione del nostro Signore Giesù Christo* di Pietro da Lucca. Inoltre, fra i testi devoti di edificazione spirituale che nel medesimo periodo godettero di notevole diffusione volgare occorre ricordare la raccolta delle opere dello pseudo Agostino e le epistole attribuite a Girolamo, gli scritti di Jean Gerson, la *Vita di Gesù Cristo* di Ludolfo di Sassonia, l'*Imitazione di Cristo* e il diffusissimo *Orologio della sapienza* di Enrico Suso, autore presente anche in Santa Marta attraverso una copia latina del suo *Cursus de eterna sapientia*¹¹⁰.

Manuali di vita cristiana, esercizi e regole spirituali, testi di edificazione che insegnavano i gradi della perfezione e indicavano le vie per la salvezza¹¹¹, i libri più importanti della *devotio* quattrocentesca risultano presenti anche tra i volumi di Santa Maria Assunta di Veduggio passati alla comunità di Santa Chiara con un «librum patientie, et librum Climaci, et librum de speculo crucis, et relogium sapientie, et librum I sancti Hyeronimi [...] et I nominatum Schala sancti Ieronimi [...] liber de vita Domini [...] liber I de passione Domini [...] et I nominatus Regula spiritualis»¹¹². In questo caso, a differenza di breviari, salteri e

¹⁰⁹ E. BARBIERI, *Forme e tipologie delle 'Vitae Christi' negli incunaboli volgari italiani*, in *L'agiografia volgare. Tradizioni di testi, motivi e linguaggi*, a cura di E. DE ROBERTO, R. WILHELM. Heidelberg 2016, pp. 351-381.

¹¹⁰ BAMi, Trotti 404, ff. 39r-45r. Ma vedi anche *infra*, 4.3.

¹¹¹ DOMENICO CAVALCA, *Specchio di croce*, [Venezia, Rinaldo da Nimega, 1481], c. 23r: «Et quando Iacob si svegliò disse: O come è terribile questo loco: questa è la scala di Dio et porta del cielo per chi è venuto a questo stato di questa scala salire [...] Et qui si dimostra che chi vole entrare in cielo gli conviene salire per gli gradi di questa scala et entrare per questa porta però che non c'è altra via né uscio di poter entrare in cielo, se non per perfetto amore di Dio et odio di sé».

¹¹² FERRARI, *Per una storia delle biblioteche*, cit., p. 463. Sulla diffusione volgare di questi testi devoti in ambito monastico, vedi G. ZARRI, *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostrò. Testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520*, in *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Torino 2009, pp. 61-101; EAD., *Note su diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)*, in EAD., *Libri di spirito*, cit., pp. 103-146; C. DELCORNO, *Produzione e circolazione dei volgarizzamenti religiosi tra Medioevo e Rinascimento*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*, Atti del Convegno internazionale (Firenze, 8-9 novembre 1996), a cura di L. LEONARDI, Firenze 1998, pp. 3-22; A. JACOBSON SCHUTTE, *Printed Italian Vernacular Religious Books 1465-1550: a Finding List*, Genève 1983; EAD., *Printing, Piety, and The People in Italy: The first Thirty Years*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 71, 1980, pp. 5-20.

uffici, i libri sono inventariati come proprietà della comunità e alcuni di essi risultano copiati dalle monache all'interno del monastero¹¹³.

Molta fortuna in ambito monastico ebbero naturalmente la *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze, attestata nella *Notula* ben quattro volte, che nelle sue numerose rielaborazioni e traduzioni volgari ebbe facile e larga circolazione nei cenobi milanesi, e i numerosi *flores sanctorum* da essa derivati, che attingendo ampiamente a fonti non canoniche favorirono la diffusione di racconti e narrazioni apocrife¹¹⁴. Le stesse *Meditazioni* pseudo bonaventuriane contribuirono alla diffusione di questo tipo di leggende che, sebbene guardate con sospetto e talvolta preoccupazione dalla Chiesa per la loro origine dubbia, continuarono a suscitare grande curiosità tra i fedeli e ad essere oggetto di lettura all'interno dei chiostri.

Segnalate nella *Notula* sono anche due copie di un non meglio identificato *Giardino spirituale*, il cui titolo richiama il ben noto *Giardino de orazione* di tradizione francescana, tradizione presente negli inventari di Santa Maria di Vedano con i *Fioretti* di frate Francesco e la *Regola di Santa Chiara*. Potrebbe sorprendere la presenza fra i libri di Santa Caterina alla Chiusa delle opere di Girolamo Savonarola, in particolare del suo *Dialogo della verità profetica*, la cui popolarità è tuttavia attestata nella Milano del primo Cinquecento e la cui fortuna editoriale persistette a lungo nonostante le ripetute condanne inquisitoriali. Almeno una delle sue opere, forse proprio il *Dialogo*, fu letta anche dalle monache di Santa Marta¹¹⁵.

Infine, sebbene nella *Notula* non se ne faccia menzione¹¹⁶, sugli scaffali della biblioteca di Santa Maria Assunta di Vedano vi erano anche una copia del testo biblico completo e un numero non indifferente di autori cristiani antichi, tutti in latino¹¹⁷. Le raccolte epistolari di Cipriano, Girolamo e Ambrogio e le opere di Origene, Lattanzio, Basilio, Crisostomo, Agostino, Gregorio Magno, Isidoro di Siviglia e Tommaso d'Aquino testimoniano l'ampia gamma degli interessi dotti che anche la componente femminile del clero regolare poteva coltivare nel chiuso della quiete claustrale, in particolare nel caso di monasteri cittadini di rango aristocratico come era quello di Santa Marta¹¹⁸.

¹¹³ FERRARI, *Per una storia delle biblioteche*, cit., pp. 460, 463

¹¹⁴ S. CERULLO, *I volgarizzamenti italiani della «Legenda aurea»*. Testi, tradizioni, testimoni, Firenze 2018.

¹¹⁵ Vedi *infra*, 5.4.1.

¹¹⁶ L'assenza di questo tipo di testi potrebbe essere voluta, come suggerisce ZARDIN, *Mercato librario e letture devote*, cit., pp. 230-231. Sui problemi di metodo legati all'utilizzo degli inventari come fonti storiche per ricostruire le biblioteche, vedi L. CERIOTTI, *Scheletri di biblioteche, fisionomie di lettori. Gli 'inventari di biblioteca' come materiali per una anatomia ricostruttiva della cultura libraria di antico regime*, in *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*, a cura di E. BARBIERI, D. ZARDIN, Milano 2002, pp. 373-432.

¹¹⁷ PEDRALLI, *Novo, grande, coperto, e ferrato*, cit., p. 339; FERRARI, *Per una storia delle biblioteche*, cit., pp. 458-459.

¹¹⁸ Nel già citato esame inquisitoriale condotto in Santa Marta si fa menzione della lettura di uno scritto attribuito a Bernardo di Chiaravalle, che tuttavia non è possibile identificare: «Havemo talvolta letto insieme

Negli inventari citati non sembra emergere una chiara preferenza per i testi rappresentativi della tradizione agostiniana mentre affiora una certa eterogeneità rispetto agli apporti che potevano modellare la cultura monastica della primissima età moderna, caratterizzata dalla mescolanza di orientamenti spirituali di diversa provenienza. Sussidi liturgici, repertori di *exempla* edificanti e testi di devozione in lingua volgare, imbevuti di ascetismo e legati a una visione mistica della vita cristiana intesa come cammino verso la perfezione da compiere salendo i gradini della *scala coelestis*, strettamente funzionali all'esistenza contemplativa, erano i generi letterari maggiormente presenti nelle biblioteche claustrali¹¹⁹. A questi si affiancavano una folta schiera di pronostici astrologici ed effemeridi¹²⁰, profezie di taglio eminentemente escatologico, racconti apocrifi la cui persistente circolazione portò a sua volta alla formazione e alla diffusione di una seconda produzione apocriфа, nonché una cospicua letteratura cabalistica che affiancandosi all'esegesi scritturistica e alla speculazione teologica contribuì a creare il clima eclettico nel quale fra Quattro e Cinquecento prese forma l'esperienza certamente fuori dall'ordinario sviluppatasi in Santa Marta.

1.4. Il *tabularium*

Trattandosi di un inventario redatto dalle monache per rispondere a richieste di controllo da parte delle autorità curiali è assai probabile che la lista contenuta nella *Notula* non rappresenti la totalità dei libri posseduti dalla comunità ma che ne offra solo uno spaccato accuratamente selezionato. È anche possibile che altri volumi, come per esempio gli autori

un libro suo che ella [Maria Caterina Caponaghi] diceva essere le Confessioni di santo Bernardo», ASDMi, Sezione XII, vol. 100, [3], c. [15].

¹¹⁹ All'interno di questa «foresta» di testi devozionali in lingua volgare rientrava anche una molteplicità di opere che presentavano florilegi e parafrasi in prosa o in versi della Bibbia. Dalle *Epistole et evangeli per tutto l'anno liturgico* ai salmi e ai salmi penitenziali fino a quel vasto, ma assai meno definito, settore di scritti che circolavano sotto il titolo di *Natività, Vite, Passioni di Cristo, Pianti e Lamenti della Madonna, Fioretti e Figure della Bibbia*, compendi e sommari del Vecchio e del Nuovo Testamento. Sui divieti promulgati dalla Congregazione dell'Inquisizione di rilasciare licenze per la lettura dei testi biblici in traduzione volgare, vedi G. FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna 2005; EAD., *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, 1997. Le Congregazioni dell'Inquisizione e dell'Indice tentarono anche di epurare degli elementi eterodossi molti di questi testi, in difesa della mediazione ecclesiastica come unico canale di accesso alla cultura, e di eliminare tutti quei libretti che nel primo Cinquecento avevano alimentato una religiosità interiore e intimistica, per cui vedi FRAGNITO, *Proibito capire*, cit., pp. 232-259; EAD., *Censura ecclesiastica e identità spirituale e culturale femminile*, «Mélanges de l'École française de Rome», 115, 2003, pp. 287-313; G. CARAVALE, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze 2003; G. FRAGNITO, «Dichino corone e rosarii»: *censura ecclesiastica e libri di devozione*, «Cheiron», 17, 2000, pp. 135-158.

¹²⁰ Sull'astrologia nella Milano del tardo Quattrocento, con particolare *focus* sull'ambiente cortigiano, vedi M. AZZOLINI, *The Duke and the Stars: Astrology and Politics in Renaissance Milan*, Cambridge-London, 2013.

patristici o i testi più propriamente scolastici, se presenti, fossero conservati in un luogo diverso in quanto parte del patrimonio comune del monastero e non siano quindi stati registrati.

Il possesso dei libri da parte delle singole monache, per quanto certamente prolungato nel tempo, non era necessariamente esclusivo o perpetuo. Sembrerebbe infatti che, oltre ad essere passati di cella in cella da una religiosa all'altra, i codici di Santa Marta ad un certo punto siano stati custoditi in un medesimo luogo, forse in seguito all'allestimento di uno spazio apposito adibito a biblioteca, divenendo di fatto proprietà della comunità intera. Su alcuni dei manoscritti che ancora conservano la coperta originale si legge infatti una nota di mano settecentesca relativa al contenuto del codice accompagnata da un numero progressivo, che la stessa mano ha assegnato a ciascun manoscritto. La raccolta delle lettere di Arcangela Panigarola è indicata come «Lettere. Libro secondo», le minute delle sue visioni come «Rivelazioni. Libro sesto», il registro delle sepolture laiche come «Notta di quelli sepolti nella nostra chiesa esteriore. Libro duodecimo», e così via. Questa indicazione, che in realtà non parrebbe una vera e propria segnatura relativa alla collocazione di un volume su uno scaffale quanto piuttosto un numero seriale, potrebbe essere stata apposta in occasione del generale riordino settecentesco che interessò le scritture del monastero o ancora di una ricognizione del materiale librario non più in uso in vista di una sua possibile vendita. Poteva forse servire come dato identificativo all'interno di un repertorio che non è sopravvissuto e la successione dei numeri, che accomuna registri amministrativi e libri devozionali, sembrerebbe suggerire appunto l'assimilazione di questi ultimi all'interno del patrimonio monastico comune.

Se dell'esistenza della biblioteca di Santa Marta, nella duplice dimensione di luogo fisico e patrimonio librario posseduto, si intravedono solo i contorni, dell'antico *tabularium* che raccoglieva e conservava la documentazione prodotta dal monastero è possibile dare conto in maniera più precisa. Verosimilmente custoditi all'interno di un armadio, come suggerisce la ripartizione in cassette, i documenti del monastero erano così organizzati: Cassetto A. Origine e progresso del monastero. Mazzo primo; Cassetto B. Milano. Mazzo primo e mazzo secondo; Cassetto C. Privilegi; Cassetto D. Testamenti; Cassetto F. Redditi, censi e livelli. Mazzo primo; Cassetto G. Redditi, censi e livelli. Mazzo secondo; Cassetto H. Obblighi e confessi. Mazzo primo e mazzo secondo; Cassetto M. Cartella Binasco. Mazzo primo.

Le dispersioni napoleoniche seguite alla soppressione delle corporazioni religiose fecero confluire le carte del monastero, insieme ad altre decine di archivi ecclesiastici lombardi,

nell'attuale Archivio generale del Fondo di Religione dell'Archivio di Stato di Milano¹²¹. Ma i continui spostamenti delle casse di documenti in occasione del trasferimento dei fondi nelle diverse sedi in cui furono via via alloggiati, le molteplici risistemazioni a cui andarono incontro e le distruzioni belliche portarono alla dispersione di molti dei materiali requisiti alle religiose.

Così per il monastero di Santa Marta non si conservano indici d'archivio, repertori, rubriche o registri delle scritture, libri di cassa, libri mastri, inventari di beni o cataloghi di alcun tipo se non qualche registro di spese molto tardo. Tuttavia, il già ricordato riordino settecentesco ha portato la documentazione esistente ad essere condizionata all'interno di ordinati fascicoli sulla cui coperta è stata apposta una breve intestazione, quasi una sorta di regesto, che ne identifica e definisce sinteticamente ma efficacemente il contenuto. È così possibile, nonostante la mancanza di diversi fascicoli e forse di interi mazzi, avere un'idea piuttosto precisa della consistenza e dell'organizzazione del patrimonio documentario del monastero.

Ed è proprio tra le fonti archivistiche che sembra potersi trovare l'origine della volontà memoriale e memorialistica che costituisce il filo rosso del rapporto che legava la comunità milanese al testo scritto. In occasione della vertenza che nella prima metà del Quattrocento oppose il monastero di Santa Marta alla *domus* comasca di San Marco in Borgovico, di cui si dirà nel prossimo capitolo, iniziò infatti a delinearsi con urgenza la necessità di definire con maggior chiarezza il proposito di vita delle religiose e questo stimolò una folta produzione interna di testi con finalità sia di legittimazione che di memorializzazione. Venne così a formarsi un *dossier* di scritture che, come è stato notato, pur non presentando indicazioni che possano attribuirle con sicurezza alla mano di Margherita Lambertenghi, dalla quale i fatti sono narrati, sono certamente da ascrivere alla comunità delle religiose milanesi e alle loro pratiche scrittorie:

I testi risultano ispirati in modo omogeneo al canone della *littera textualis* nel quale i più recenti studi sulla cultura grafica femminile hanno identificato la cifra distintiva della scrittura di monache e *mulieres religiosae* [...] Allo stesso modello della *littera textualis* appare

¹²¹ Milano, Archivio di Stato di Milano (d'ora in avanti ASMi), *Archivio generale del Fondo di Religione*, bb. 2135-2146. Alcune carte provenienti dall'archivio del monastero si trovano in ASMi, *Amministrazione del Fondo di Religione*, bb. 2331, 2456-2457, mischiate ai documenti provenienti dal monastero comasco di San Marco in Borgovico e a quelli dell'ufficio di registratura del Fondo di Religione per la gestione del patrimonio confiscato dopo la soppressione. Sulla magistratura del Fondo di Religione, vedi A.R. NATALE, *Lezioni di Archivistica, parte II, L'Archivio di Stato di Milano. Avviamento scolastico alle ricerche storiche*, Milano 1974, pp. 27-40; ID., *L'archivio Generale del Fondo di Religione dello Stato di Milano. Note e documenti*, Milano 1969.

uniformato il memoriale, che come gli altri pezzi del fascicolo appare connotato da una buona consuetudine con il segno grafico, evidente nella uniformità del tratteggio, nella regolare disposizione delle linee di testo, nella partizione dello specchio di scrittura mediante spazi che ambiscono ad assecondare i nuclei della narrazione¹²².

Negli scritti che compongono il *dossier* è infatti possibile riconoscere tre diverse mani, la cui grafia è molto simile. La prassi di ricorrere alla delega di scrittura era una pratica diffusa all'interno dei monasteri e con ogni probabilità i testi vennero materialmente scritti da più consorelle. Ciò che importa maggiormente rilevare non è solo la notevole abilità scrittoria delle monache ma anche i meccanismi che organizzano il racconto e il costante ricorso alla prima persona, che rimarca la soggettività della narrazione tramite l'espressione introduttiva *E mi, Malgarita*¹²³. Una soggettività che se da un lato consente di attribuire alla Lambertenghi la concezione generale dell'intero *dossier*, dall'altro maschera la coesione di un gruppo di religiose particolarmente impegnate nell'elaborazione di una narrazione comune e condivisa delle proprie origini, primo passo di un processo collettivo di costruzione identitaria che si protrasse, con alterne vicende, fino alle soglie della dissoluzione del monastero alla fine del Settecento.

¹²² E. CANOBBIO, *Tra Como, Milano e Pavia: comunità religiose femminili nelle parole di Margherita Lambertenghi (prima metà sec. XV)*, «Studi di storia medioevale e di diplomatica-Nuova Serie», 1, 2019, p. 76. Suor Veronica Stampa, accingendosi a comporre la cronaca delle origini del monastero e trovando nell'archivio le scritture in questione, le ritenne senza dubbio autografe della badessa Margherita Lambertenghi. Vedi BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 1r.

¹²³ CANOBBIO, *Tra Como, Milano e Pavia*, cit., p. 77.

2. MONACHE

2.1. La storia del cenobio fra Tre e Quattrocento

Nell'ultimo quarto del Trecento, nella parrocchia di Santa Maria al Cerchio nel quartiere di porta Ticinese, venne formandosi un consorzio¹ di *mulieres solute* che

olim de salute sua cogitantes, desertis humane fragilitatis illecebris et bonis suis pauperibus erogatis, proposuerunt in domo ipsa orationibus vacare, penitentiam agere, virtutum Domino famulari piaque opera exercere, etiam in visitatione pauperum infirmorum et elemosinarum acquisitione quibus earum possent necessitatibus aliquantulum providere².

Le cronache del monastero attribuiscono l'iniziativa alla nobildonna Simona da Casale la quale, residente nei pressi dell'oratorio di Santa Marta, allora sede di una scuola disciplinata, divenuta vedova decise di donare i suoi averi ai poveri e di ritirarsi nella propria abitazione per condurre una vita maggiormente religiosa. Il suo proposito venne accolto da altre donne di simile estrazione sociale che «abusate de lo amore de Dio et ispirate dal Spiritu Sancto de renuntiare el mondo cum le sue pompe» stabilirono di vivere insieme «in humilitate et in chomunitate cum charitate et paupertate sancta, che se apella vita apostolica»³.

2.2. Le domine consortii Sancte Marthe

¹ Per una precisazione circa l'utilizzo del termine *consortium*, non comune nella documentazione di area lombarda, vedi *infra*, 2.2.

² ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2146, Cassetto A fasc. 5.

³ BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 1r-v. La tradizione interna al monastero, che trova in massima parte concorde la storiografia, assegna la fondazione della comunità al 1345, anche se alcune fonti tarde riportano la data 1297 sulla base di un computo errato. Per i primi studi dedicati alla storia dell'istituto, incentrati soprattutto sulla sua fisionomia peculiare e sulla sua collocazione nel panorama delle fondazioni femminili milanesi, vedi L. SEBASTIANI, *Da bizzocche a monache*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Atti del VI convegno del Centro di Studi Farfensi (Santa Vittoria in Mantenano, 21-24 settembre 1995), a cura di G. ZARRI, Verona 1997, pp. 193-218; EAD., *Gruppi di donne tra carità e assistenza*, in *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, a cura di D. ZARDIN, Milano 1995, pp. 101-115; EAD., *Monasteri femminili milanesi tra medioevo e età moderna*, in *Florence and Milan. Comparisons and Relations*, Atti di due conferenze (Villa I Tatti, 1982 e 1984), a cura di S. BERTELLI, N. RUBINSTEIN, C. SMITH, Firenze 1989, pp. 3-15.

La fondazione del *consortium Sancte Marthe* presenta molti degli elementi caratteristici individuati dalla storiografia monastica all'interno delle pur diversificate dinamiche sottese all'organizzazione della vita religiosa femminile comunitaria fra Tre e Quattrocento⁴. Esso nacque quale esito dello spontaneo aggregarsi *in domibus suis* di donne di buona condizione sociale, soprattutto vedove, che nella vita in comune trovavano una forma di protezione e sostegno potendo al contempo mantenere ed esprimere valori ritenuti conformi al loro *status*, in maniera non dissimile da altre comunità inizialmente prive di formale riconoscimento giuridico formatesi a partire dai fermenti religiosi che nel medesimo periodo percorrevano il laicato lombardo⁵.

Il consorzio si qualificò fin da subito per una forte presenza aristocratica. Queste donne manifestavano la volontà di condurre una vita mista, a metà strada fra la condizione laicale e quella religiosa, caratterizzata da una forte vocazione alla marginalità e dal desiderio di mediare fra azione e contemplazione spirituale. Si dedicavano alla penitenza spontanea e alle opere di carità, spogliandosi volontariamente dei propri beni e donandoli ai poveri, mentendo le proprie serve e vivendo delle proprie doti o delle elemosine che venivano loro portate a casa, senza tuttavia emettere i voti solenni⁶. Il *consortium*, la cui dedicazione a Santa Marta sembrerebbe del tutto involontaria, dovuta unicamente alla consuetudine per la prossimità con l'omonimo oratorio⁷, inizialmente si delineò dunque come una esperienza semireligiosa libera, affine al bizzocaggio e a certe *domus* umiliate lombarde⁸, sorta al di

⁴ M.P. ALBERZONI, «*Religiosae mulieres*» e mendicanti nella Lombardia bassomedievale, in *Angeliche visioni. Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, E. PAOLI, P. PIATTI, Firenze 2016, pp. 45-70; M. SENSI, *Mulieres in Ecclesia. Storie di monache e bizzocche*, Spoleto 2010; ID., *Le bizzocche di S. Anna a Foligno, Torre degli Specchi a Roma, S. Elisabetta a Venezia: tre storie a confronto*, in *Francesca Romana. La santa, il monastero e la città alla fine del Medioevo*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Firenze 2009, pp. 33-86; G. ZARRI, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in EAD., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000, pp. 43-143; *Il monachesimo femminile in Italia*, cit.; M. SENSI, *Storie di bizzocche tra Umbria e Marche*, Roma 1995. Per una messa a punto storiografica, vedi A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *I movimenti penitenziali alla fine del Medioevo come problema storiografico*, «Chiesa e Storia», 6-7, 2016-2017, pp. 23-56.

⁵ M.P. ALBERZONI, «*Fratres et sorores, qui appellantur humiliati*». *Saggi sugli Umiliati raccolti in occasione del settantesimo compleanno*, a cura di G. CARIBONI, N. D'ACUNTO, A. LUCIONI, R. MAMBRETTI, Münster 2024.

⁶ BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 6v, dove si specifica appunto che l'elemosina «li era portata a casa et non andaveno cerchando», suggerendo una forma di vita priva di reali implicazioni pauperistiche che meglio si addiceva alla condizione sociale elevata delle prime ospiti del consorzio.

⁷ Come sembra suggerire l'espressione «in dono dominarum vulgariter noncupatarum Sancte Marthe», ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto A fasc. 7.

⁸ R. GUARNIERI, *sub voce*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 10 voll., Roma 1980, VI, coll. 1721-1749. Il termine *bizzocche* è oggi comunemente utilizzato per indicare gruppi di donne che nel basso Medioevo vivevano una vita semireligiosa marginale caratterizzata da una forte volontà penitenziale, assistenziale e caritativa. Questa definizione, diffusa soprattutto nella documentazione di area toscana, umbra e marchigiana, è stata talvolta oggetto di critiche, incorporando forme, esperienze e manifestazioni di religiosità femminile laicale assai fluide, difficilmente inquadrabili in una etichetta precisa che rischia di appiattirne la complessità storica. Come evidenziato da SEBASTIANI, *Da bizzocche a monache*, cit. e ALBERZONI, «*Religiosae mulieres*», cit., nella documentazione di area lombarda è molto frequente l'utilizzo di *umiliate* per indicare fenomeni

fuori della struttura ecclesiale del ducato e che in un primo momento cercò di mantenersi il più possibile autonoma rispetto ad essa.

Maturato all'insegna di uno sperimentalismo che non sarebbe durato a lungo, il modo di vivere delle donne di Santa Marta, proprio perché non collocabile entro una forma istituzionale precisa, fu ben presto oggetto di sospetti e ostilità da parte del clero locale. Agli inizi del Quattrocento, durante il governo di Agnese Fedeli, queste ostilità si tramutarono in vere e proprie accuse di eresia, che spinsero la comunità a cercare una prima approvazione del proprio proposito di vita. È interessante il fatto che di queste accuse sia rimasta traccia unicamente nelle fonti interne al monastero, le quali raccontano che «benché elle fussene hauto in grande fede et reverentia et li fudeva facto del bene asay, non era però che alchuna volta non fosse dicto da alchune persone che gli erene scomunichate et che non haveveno regula»⁹.

La preoccupazione evidente era il possibile fraintendimento della vita comunitaria che queste donne conducevano nelle proprie abitazioni a causa della mancanza di una regola approvata e della pronuncia formale dei voti solenni. La cronaca precisa infatti come queste accuse alludessero al famoso decreto *Cum de quibusdam mulieribus*, che insieme all'*Ad nostrum* raccoglieva la condanna dello *status beguinarum* decisa dalla commissione per la riforma al Concilio di Vienne. Sebbene si legassero alla cura di chierici che fornivano loro assistenza spirituale, le beghine¹⁰ conducevano infatti, come le ospiti della *domus* milanese, una ambigua *vita regularis sine regula* che le aveva rese sospette agli occhi delle autorità ecclesiastiche, le quali non avevano naturalmente tardato a prendere provvedimenti.

associativi dai caratteri simili. Si tratta dell'estensione semantica di un termine che in origine designava la componente femminile di un movimento ben preciso, quello degli umiliati appunto. *Consortio* è sembrata dunque la denominazione più adatta, essendo usata nel testamento di Margherita Lambertenghi per identificare la comunità di cui lei stessa era parte. Vedi ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2146, Cassetto D fasc. 2.

⁹ BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 4v.

¹⁰ La bibliografia sull'argomento è vastissima. Per quel che interessa il presente lavoro, basterà il rimando a W. SIMONS, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphia 2003; F.W.J. KOORN, *Women without vows. The case of the Beguines and the Sisters of Common Life in the Northern Netherlands*, in *Women and Men in Spiritual Culture, XIV-XVII Centuries. A Meeting of South and North*, a cura di E. SCHULTE VAN KESSEL, The Hague 1986, pp. 135-147; A. MENS, *sub voce*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 10 voll., Roma 1980, I, coll. 1165-1180. L'espressione è tratta da K. ELM, *Vita regularis sine regula. Significato, collocazione giuridica e autocoscienza dello stato semireligioso nel Medioevo*, in *Regulae, Consuetudines, Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Atti del I e II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari, Noci, Lecce, 26-27 ottobre 2002, Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), a cura di C. ANDENNA, G. MELVILLE, Münster 2005, pp. 407-421. La stessa espressione è stata ripresa nel titolo dell'importante convegno di studio *Vita regularis sine regula in Italia tra istituzioni ecclesiastiche e società civile. Verso un primo censimento*, i cui atti sono stati pubblicati in «Chiesa e Storia», 6-7, 2016-2017, pp. 7-497.

In realtà il decreto, almeno nella forma in cui venne inserito da papa Giovanni XXII nella raccolta di decretali *Clementine*, non condannava il beghinaggio femminile *tout court* ma soltanto certe forme estreme che si spingevano agli eccessi eterodossi descritti nel decreto stesso. Dopo una generica proibizione di abbracciare questo tipo di esistenza, pur non riconoscendole come *religiosae* in senso stretto in quanto non sottoposte a una regola, la decretale ammetteva infatti l'esistenza di «fideles aliquae mulieres» che, fatta o meno la promessa di castità, vivendo onestamente «in suis hospitiiis», intendevano fare penitenza e servire il Signore con spirito di umiltà¹¹.

Se la decretale distingueva fra le beghine ortodosse e quelle accusate di eterodossia¹², queste sfumature andarono del tutto perdute nel momento della sua traduzione in azione pratica e al movimento beghinale fu attribuita una connotazione eretica successivamente estesa a individui e comunità semireligiose sorte nel medesimo periodo la cui *forma vitae*, dalle forti implicazioni pauperistiche e ispirata unicamente all'ideale della *sequela Christi*, aveva caratteristiche simili.

Il fenomeno delle *religiosae mulieres* suscitò un po' ovunque interventi diffusi di disciplinamento da parte delle autorità ecclesiastiche¹³, tesi a regolarizzare alcuni di questi gruppi tramite l'adozione di una regola codificata, incanalandoli verso forme giuridicamente definite entro uno dei nuovi ordini mendicanti o in stretto legame con essi, spesso definendone l'identità sulla base di quella dei sacerdoti incaricati della loro cura, e a sopprimerne altri. Questa *discretio*, che da un lato si tradusse nella volontà di sradicare con

¹¹ *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica*, 4 voll., a cura di G. ALBERIGO, Turnhout 2013 (d'ora in avanti COGD), II/1, pp. 428-429. Il decreto *Ad nostrum*, ivi, pp. 443-444, riporta la condanna degli otto *errores Beguardorum et Beguinarum* attribuiti ad alcune comunità tedesche connesse al multiforme movimento del Libero spirito. Come è noto, la stesura del decreto venne fortemente influenzata dal processo parigino contro Margherita Porete, vicina alle beghine e alle *religiosae mulieres* brabantine, e al suo *Mirouer des simples ames* dal quale alcune delle proposizioni contenute nel decreto stesso sono direttamente tratte. Su questo testo, vedi almeno R. GUARNIERI, *Prefazione storica*, in M. PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, Cinisello Balsamo 1994; EAD., *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 4, 1965, pp. 350-499. Sul Libero spirito, sempre utile il classico R.E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley 1972.

¹² D. NIETO-ISABEL, *Beguines, Free Spirits, and the Inquisitorial Network Conundrum*, «Oliviana», 7, 2023, <https://journals.openedition.org/oliviana/1596>; E. MAKOWSKI, *A Pernicious Sort of Woman: Quasi-Religious Women and Canon Lawyers in the Later Middle Ages*, Washington 2005, pp. 23-27; J. TARRANT, *The Clementine Decrees on the Beguines: Conciliar and Papal Versions*, «Archivum Historiae Pontificiae», 12, 1974, pp. 300-308.

¹³ Già qualche anno prima il quarto Concilio Lateranense con la costituzione *Ne nimia religionum diversitas* aveva obbligato tutte le comunità semireligiose esistenti a prendere una delle regole approvate. Questa normativa, ampiamente disattesa, venne ribadita dal secondo Concilio di Lione con la *Religionum diversitatem nimiam* che, proibendo la creazione di qualsiasi nuova fondazione, intendeva porre un freno al proliferare incontrollato delle *religiones novae* che, incuranti degli ordinamenti tradizionali, sceglievano autonomamente per sé un *novum vivendi ordinem*, un nuovo modo di vivere rispetto ai soli ammessi, ossia l'*ordo* monastico e quello canonico. Una recente sintesi dei provvedimenti adottati nei confronti delle esperienze semireligiose femmine tardomedievali in F. ARLATI, «*A Maggior Gloria di Dio*». *Le gesuitesse in Italia tra Cinque e Seicento*, Firenze 2024, pp. 29-31.

forza tutto ciò che era ritenuto eretico, e dall'altro determinò un attento recupero delle esperienze e delle posizioni giudicate autenticamente religiose, come quella umiliata, mostra con chiarezza il problema di fondo che è alla base delle accuse mosse contro le donne del consorzio, ovvero l'*invenzione* dell'eresia¹⁴. Ormai da tempo la storiografia eresiologica ha dimostrato la necessità, in particolare nello studio dei fenomeni e delle esperienze di dissenso e di non conformismo religioso, di distinguere attentamente fra una identità propria e una identità attribuita, nonché fra fonti interne e testimonianze esterne¹⁵. Anche nel caso del *consortium Sancte Marthe*, come sempre viene indicata la *domus dominarum* nelle fonti prodotte internamente al monastero, l'accusa di essere eretiche in quanto beghine era frutto di una costruzione esterna e di una identità attribuita, risultato di contrapposte interpretazioni rispetto a ciò che significasse vivere e intendere fedelmente il messaggio cristiano.

Madre Agnese fece dunque congregare

molti de li doctori de Milano tuti insema perché elli doveseno ben bene declarare liberamente se queste done poteveno stare seguramente così senza regula [...] et quisti doctori congregati che elli furno degiarono et declarorno liberamente che queste done poteveno stare securissimamente così senza regula, vivendo loro virtuosamente come elle fazeveno¹⁶.

Il motivo del ricordo delle accuse di eresia nella cronaca è allora chiaro. I pareri legali chiesti dalle *mulieres* milanesi in proposito furono sempre favorevoli. Ciò permise loro di rafforzare a posteriori la loro condizione iniziale, giuridicamente collocabile in una zona grigia, testimoniando la piena ortodossia della propria esperienza e presentandola come una prova di beatitudine da parte di donne ingiustamente perseguitate a causa di una scelta, *haíresis* in greco, autenticamente apostolica. Questa rielaborazione delle proprie origini appare particolarmente significativa e raffinata. Non solo le cronache potevano diventare un efficace strumento di legittimazione esterna. Soprattutto, con questo tipo di scritture le monache consegnavano alle consorelle che sarebbero venute dopo la memoria storica della loro *familia*, particolarmente importante per acquisire il necessario senso di appartenenza alla comunità che le avrebbe accolte per tutta la vita.

¹⁴ Sul concetto di eresia come «invenzione», frutto di un «discorso polemico» elaborato dai rappresentanti della gerarchia ecclesiastica, vedi *Inventer l'hérésie? Discours polémique et pouvoirs avant l'Inquisition*, sous la direction de M. ZERNER, Nice 1998.

¹⁵ M. BENEDETTI, *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto 2013; EAD., *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, Milano 2008. Per una recente ed esaustiva sintesi del dibattito storiografico, vedi D. TOTI, *Cathari di Lombardia. Documentazione, trasmissione erudita e dibattito storiografico*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Milano, 2020, pp. 1-23.

¹⁶ BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 4v.

Le donne di Santa Marta, dimostrando una non comune abilità politica, seppero volgere a proprio favore l'etichetta¹⁷ eretica che venne loro affibbiata. Tuttavia, nonostante i *consilia* positivi, sapevano bene che era sempre necessario un riconoscimento formale da parte delle autorità. Fu Beltramina da Casteno che, postasi alla guida del consorzio, nel luglio 1407 ottenne dall'allora arcivescovo di Milano Pietro Filargo una lettera con la quale si approvava e confermava il modo di vivere di queste donne,

ne ex humani vite solitudine aliquis malus interpret sinceritatem suam indubiam vel malam partem traheret [...] et sperans ex hiis que usque tunc laudabiliter ad Dei laudem pauperum eomodum et ceterorum exemplum facere voluerant quidque divina inspiratione ceperant eo ardentius continue coalescerent, quo celestis gratie per humani merita proximiores lucidius palparent quantum seculi miserie distarent ab eterna gloria¹⁸.

La lettera, un tempo custodita nel *tabularium* del cenobio, è oggi perduta¹⁹. Ancora una volta se ne conserva tuttavia memoria nella cronaca, la quale ricorda come, in seguito ad alcune segnalazioni, volendo ottenere maggiori informazioni circa l'istituto professato dalle sue ospiti, il Filargo inviò presso la *domus* l'uditore generale Giacomo da Treviso e il frate inquisitore Pietro Alciati, con lo scopo di raccogliere notizie di prima mano. Evidentemente soddisfatto di ciò che aveva appreso, esprimendo apprezzamento per gli intenti caritativi e pauperistici, l'arcivescovo concesse loro di poter perseverare nel *propositum* cominciato e le pose sotto la propria protezione²⁰. Nello stesso anno, forse per fugare ogni dubbio, il consorzio ricevette come confessore proprio Pietro Alciati²¹.

Ma le accuse di eresia non si placarono e le pressioni esterne divennero sempre più forti. Sospetti e ostilità consolidate perduravano presso quella parte del clero che male si adattava

¹⁷ *Labels and Libels. Naming Beguines in Northern Medieval Europe*, ed. by L. BÖHRINGER, J.K. DEANE, H. VAN ENGEN, Turnhout 2014.

¹⁸ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2146, Cassetto A fasc. 5.

¹⁹ Ivi, Cassetto A fasc. 17.

²⁰ BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 6v: « In 1406 ovvero 7 che era archiepiscopo de Milano magistro Pietro de Candia, il qualle fu poy facto papa et si domandava papa Alesandro, et fu innanze da papa Martino, sciando lui archiepiscopo et legato in Milano alchune persone che debitaveno che queste done de Sancta Martha non steseno in schomunicatione per lo dicto de la Clementina li andorno a parlare, et luy mandò il suo auditore messer Jacobo da Trivisio, il qual era homo molto valente, et magistro Pietro de Alzate, che era anchora luy homo molto valente et era inquisitore in quello anno. Et li mandò tuti doy al nostro monasterio perché se dovesene informare del nostro modo de vivere, et furno aperti de dentro et forno asetati, et poy fu congregato denanze da loro tute le done [...] et stetenno uno bono tempo a domandare et interrogare et informarse bene de li modi et ordinatione et vita che loro teniveno, et le done li rispondeveno puramente et dritamente cum elle faceveno, de le qualle responsione et informatione loro ne furno molto bene hedificati et reportorno la informatione a messer lo achiepiscopo e luy li respose che il vorave che tuti li altri monasterii fusseno così cum era il nostro, et ne fece fare una bolla de confirmatione».

²¹ Ivi, f. 7r.

a queste nuove forme di religiosità laicale, le quali stavano assumendo dimensioni rilevanti e una influenza non trascurabile. Nel terzo decennio del Quattrocento, durante il governo di Margherita Lambertenghi, si impose così la necessità per queste donne di ottenere un ulteriore riconoscimento formale del proprio istituto, come già avevano fatto le due *domus* dell'Annunciata di Pavia e di Tortona, che negli anni immediatamente precedenti erano state organizzate e poste sotto la soggezione del consorzio milanese in qualità di casa madre²².

Le donne di Santa Marta tramite una supplica chiesero a papa Martino V che estendesse loro i privilegi recentemente concessi alle *sorores* pavesi, consentendogli di vivere secondo una regola, ed esprimendo la propria preferenza per quella agostiniana²³. Per tutta risposta nel febbraio 1429 ricevettero una lettera indirizzata al vescovo di Tortona Enrico Rampini, nella quale il pontefice si diceva propenso ad accogliere le loro richieste ma non prima di aver ottenuto notizie certe circa il loro modo di vivere e affidava al vescovo il compito di raccogliere tutte le informazioni necessarie per verificare la veridicità delle affermazioni contenute nella supplica²⁴. Per ottenere l'esecuzione della lettera, nell'agosto dello stesso anno, le donne riunite in capitolo costituirono i sacerdoti Lazzaro *de Panaris* da Cremona, Giovanni *de Gazatis* da Tortona e il canonico Pietro da Tradate loro sindaci e procuratori²⁵.

Alla procura seguì un processo informativo, la cui istruzione venne delegata dal vescovo al prevosto della chiesa di Santa Maria della Scala Giacomo Bossi, che per l'occasione raccolse le deposizioni del beneficiario della chiesa di San Sisto Beltramino *de Puzinate*, del già citato *magister frater* Pietro Alciati e infine di Pietro Medici e Pietro Bossi, entrambi notai nella parrocchia di Santa Maria al Cerchio. I testimoni, accuratamente scelti dal procuratore del consorzio Pietro da Tradate in modo tale da non suscitare dubbi sulla felice riuscita del procedimento, *tactis Scripturis* avrebbero dovuto rispondere in merito a tre domande. Se e da quanto tempo nella parrocchia di Santa Maria al Cerchio esistesse una *domus* chiamata e dedicata a Santa Marta, da quali ambienti fosse composta e se fosse proibito agli uomini accedervi. Se e da quanto tempo fosse abitata da *sorores* di chiara fama viventi religiosamente, quale abito portassero e quale fosse la loro attuale condotta di vita. Infine, se di tutto ciò vi fosse *publica vox et fama*²⁶.

²² Ivi, ff. 7v-8r.

²³ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2146, Cassetto A fasc. 5.

²⁴ Ivi, Cassetto A fasc. 10.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Ivi, Cassetto A fasc. 13.

I testimoni affermarono, in maniera così simile da lasciar chiaramente intravedere l'intervento del notaio estensore, pur mascherato dal mantenimento del discorso diretto²⁷, che quanto contenuto nelle domande poste corrispondeva al vero. Tutti dichiararono che le donne di Santa Marta spendevano virtuosamente il proprio tempo conversando delle vite dei santi padri e delle figure della tradizione cristiana, leggendo, pregando, contemplando e meditando i misteri della storia sacra. Praticavano la carità verso Dio e verso il prossimo, osservavano i precetti e le prescrizioni ecclesiastiche e vivevano umilmente, provvedendo al proprio sostentamento attraverso una *incerta mendicitas* praticata mediante la questua pubblica. Tutti aggiunsero inoltre che queste donne erano così virtuose da essere considerate un pio esempio tanto dai laici quanto dai religiosi della città e della diocesi milanese²⁸.

Il processo ebbe inizio alla fine di gennaio 1430 e le deposizioni si concentrarono in una manciata di giorni. La tanto agognata conferma della lettera di Martino V arrivò in marzo e fu sottoscritta dal vicario del vescovo di Tortona, assente al momento dell'atto, Pietro Gabriele da Oltrona²⁹. Per completare l'*iter* la bolla di conferma avrebbe dovuto essere portata al vicario arcivescovile affinché si potesse procedere alla sua registrazione ma Margherita, temendo che per qualche motivo questi non l'avrebbe approvata, decise di saltare questo passaggio³⁰. L'anno seguente, conformemente alla richiesta di prendere i voti inserita nella lettera papale, le *sorores*, da quel momento formalmente appartenenti alla *religio* agostiniana, pronunciarono per la prima volta la professione solenne di fronte alla badessa e alla comunità³¹.

Ma la campagna denigratoria sobillata dal clero regolare locale nei confronti delle donne di Santa Marta non cessò nemmeno negli anni successivi e queste ultime si trovarono costrette, ancora una volta, a rivolgersi al pontefice:

²⁷ Sul ruolo del notaio nella stesura della documentazione processuale e sull'aderenza di quanto da lui verbalizzato, vedi L. SINISI, *Judicis oculus. Il notaio di tribunale nella dottrina e nella prassi di diritto comune*, in *Hinc publica fides. Il notaio e l'amministrazione della giustizia*, a cura di V. PIERGIOVANNI, Milano 2006, pp. 215-240; A. DEL COL, *I processi dell'Inquisizione come fonte: considerazioni diplomatiche e storiche*, «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea», 35-36, 1983-1984, pp. 31-49. Qualche considerazione in merito a partire dal caso milanese dei processi al maestro d'abaco Amedeo Landi in T. DANELLI, *Oltre l'edizione: riflessioni sui documenti*, in *Contro frate Bernardino da Siena. Processi al maestro Amedeo Landi (Milano 1437-1447)*, a cura di M. BENEDETTI, T. DANELLI, Milano 2021, pp. 103-120.

²⁸ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2146, Cassetto A fasc. 13.

²⁹ Ivi, Cassetto A fasc. 12.

³⁰ Ivi, Cassetto A fasc. 4.

³¹ BAMi, M 19 suss., b. 1, ff. 8v-9r: «Lo sancto padre hauto la supplicatione e la bona informatione si le confermò in quello grado et in quello stato et in quella vita et in quello habito che loro ereno. Et dovevemo fare quilli tri vodi che sono fondamento de tute le regule, zoè hobedientia, povertade et castitate. Et da l'ora inanze fu poy facto visibelle professione che non se faceva de prima [...] e la visibelle professione se comenzò de fare in 1431».

Se levò anchora alchune parole de alchuni frati, li qualli disseno che la non hera regula aprovata, et nuy havemo tolto de alchuno tempo innanze doe spose, he zerti frati meterno scropulo che non hera licita cosa a tore spose cum quella bolla perché diceveno che non havevemo regula aprobata [...] e alchuni altri doctori diceveno di sì, et li frati diceveno de no, honde el fu dicto molte parole [...] honde vedendo quisti scropuli che erano metudi fu deliberato de mandare dal sancto padre Eugenio che luy dovesse declarare³².

Fu così che nel luglio 1446 Margherita ottenne da Eugenio IV l'estensione dei privilegi e delle prerogative concesse ai monasteri di Pavia e Tortona, che l'anno prima si erano trovati in una situazione simile, ricevendo infine per se stessa e per le consorelle una ulteriore, esplicita conferma papale della liceità del loro *modus vivendi* di regola agostiniana³³.

2.3. L'abbadessato di Margherita Lambertenghi

È evidente come la scelta di assumere la regola agostiniana non riflettesse l'intenzione originaria delle *mulieres* del consorzio, ma fu un compromesso necessario per garantirne la sopravvivenza, rispondendo a un processo di adattamento sollecitato da pressioni esterne³⁴. Artefice di questa scelta fu la nobildonna di origini comasche Margherita Lambertenghi, rifugiata in Santa Marta dopo la morte del marito Pietro Paolo Raimondi per sfuggire agli scontri di fazione che agli inizi del Quattrocento misero a ferro e fuoco la città d'origine. È lei stessa a ricordarlo in un lungo memoriale ricco di informazioni autobiografiche confluito nel *dossier* di testi di cui si è detto nel primo capitolo. La narrazione degli eventi, condotta in prima persona e ideata per corroborare in sede giudiziaria le ragioni di Margherita, è introdotta dall'espressione *factum talle est* e ha inizio diversi anni prima del suo ingresso nel consorzio:

In del borgo di Vigo dela citade di Como dela parochia de Sancto Marcho si fu comprado una stanza, la quale stanzia fe' comprare uno meser preto Nichola, che era parochiano de quella

³² Ivi, f. 9r.

³³ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2146, Cassetto A fasc. 23.

³⁴ La scelta ricadde sulla regola agostiniana probabilmente in ragione della sua flessibilità e adattabilità alle varie situazioni di sperimentazione religiosa femminile, come evidenziato da P. PIATTI, *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo. Momenti di storia dell'Ordine eremitano*, Roma 2007; A. BENVENUTI, *Donne religiose e Regula Augustini*, in *Per corporalia ad incorporalia. Spiritualità, agiografia, iconografia e architettura nel medioevo agostiniano*, Atti del Convegno a cura del Centro studi Agostino Trapè, Tolentino 2000, pp. 123-130.

giexia de Sancto Marcho, e si la fe' comprare da uno fratello ch'era seculare [...] E la fe' ordenare e zudigare che la fusse de done che vivesseno virtuosamente in servire a Dio. E cossi gh'andò a stare tre notabile done vedove, e tenevano una servente, e vivevano insemma in caritate e in comunitade de le so' dote e non mandavano per elemoxina, anze davano del so' ali poveri. E questo fu innanze che comenzasse la guerra a Como, la quale guerra comenzò in MCCCCIII del mexe de zugnio³⁵.

Divenuta vedova a causa della peste, Margherita assunse la decisione di «demetere el mondo» e, pur continuando a vivere a casa del fratello, «bregava e conversava molto con quelle done» tanto che iniziò ad imitarle anche nel vestirsi «a quello modo de quele done demetude»³⁶. Il memoriale rievoca l'educazione ricevuta dalla donna entro gli ambienti devoti della parrocchia di San Marco in Borgovico grazie alla frequentazione di *madonna Orsina*, che era stata sua maestra e dalla quale aveva imparato a leggere, l'edificante *conversatio* con la comunità di donne raccoltesi presso la chiesa omonima sotto la guida della stessa Orsina e infine la decisione di trasferirvisi stabilmente. Nonostante il desiderio di Margherita fosse quello di vivere nel monastero di Santa Marta, che già aveva avuto occasione di visitare tempo addietro, tale scelta fu fortemente condizionata dal consiglio del confessore, che la invitò a rimanere più vicina alla famiglia³⁷.

Cominciata che fu la guerra, Margherita si trasferì in San Marco in Borgovico, dove rimase per circa un anno, ma in seguito agli eventi che portarono alla distruzione del borgo fu costretta a spostarsi con le sue compagne dapprima a Como e infine nella capitale ambrosiana. Nel gennaio 1405 entrò nella tanto desiderata *domus* milanese e dopo la morte

³⁵ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2146, Cassetto A fasc. 4. Il memoriale di Margherita Lambertenghi è stato recentemente edito in CANOBBIO, *Tra Como, Milano e Pavia*, cit. a cui si rimanda per la bibliografia. Tutte le trascrizioni sono mie. Il racconto della Lambertenghi trova riscontro in P.L. TATTI, *Degli annali sacri della città di Como*, 4 voll., Como 1734, III, pp. 172-174, 285 e in G. ROVELLI, *Storia di Como*, 3 voll., Milano 1802, III/1, pp. 283-285.

³⁶ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2146, Cassetto A fasc. 4: «E mi, Malgarita, siendo nata et alevata in quella contrada, de poy che fu venuta vedova e che eve voluntade de demetere el mondo per servire a Dio, mi bregava e conversava molto con quelle done, staghendo un pezo in caxa de mio fratello. E usanza era in quella terra che le done demetude zevano vestite de beretino e de sopra uno mantello de pano de bruna, longo fine a meza gamba, e in capo uno vello de pochia parientia senza crespe. E questa partadura si era deferentiada dale done vedove mondane, zoè che le vedove mondane portavano le pellant de bruna e suso li belli mantelli de bruna longhi fine ali pedi e in capo li belli villi con le crespe grosse. E staghendo un pezo in caxa de mio fratello me vestite a quello modo de quele done demetude, zoè che zeva vestita de beretino e delo mantello fine a meza gamba como faxevano loro. E questo fu inanze la guerra».

³⁷ *Ibid.*: «Quele done de Sancta Martha [...] più me piaxete quello logo ch'a li altri tri soprascripti. E alcuna fiada parlando mi con meser preto Nichola a mi pariva che per nessuno modo luy piaxesse né consentisse che vegnesse a Milano, ma più tosto [...] consentiva a quello de Sancto Marcho, e quello me pariva ch'el fosse più contento che in li altri sopra nominati, e mi aveva meno l'animo in lo ch'a in li altri tri, perché era a presso ali mei parenti, e meser preto Nichola me dixeva alcuna volta: Tu porisse essere caxone d'uno grande bene, zoè a stare in lo, e mi era deliberata de fare al so consilio».

delle sue compagne decise di restarvi fino alla morte, avvenuta nel 1454³⁸. A partire da quel momento, in qualità di badessa, ruolo che ricoprì più volte durante la sua vita, svolse un ruolo fondamentale nel difficile processo di istituzionalizzazione del consorzio. Fu infatti lei a decidere di assumere la regola agostiniana, il cui modello era già peraltro informalmente osservato, dopo un acceso dibattito interno e un confronto serrato con la priora del luogo pavese Antonina *de Piscariis*:

Saendo mi a Pavia e saendoli la madre Michilina e la madre Antonina parlavano insemma sopra el fato de tore privilegio dal sancto padre [...] e parlando sopra questa fazenda de tore privilegio ne piaxevea molto de tore la regula de sancto Augustino, bene che la substantia dela regula se fesse grandamente, ma non vorevemo per nessuno modo essere obligate de dire l'offitio grande, e anche erano molto contente de essere exempte dal vescho, e anche vorevano per ogni modo mantenere la beatissima povertade, sì che non havevano voluntade de fare mutatione alcuna ma de essere confirmate in quello grado e in quello stato che nuy eramo perché la vita era cossì bona che non bixognava fare mutatione nessuna³⁹.

Le donne di Santa Marta erano caparbiamente intenzionate a difendere il proprio modo di vivere, non ritenendo necessario apportarvi alcuna modifica, e con esso la loro identità religiosa primigenia. Come le consorelle della *domus* pavese, erano favorevoli ad assumere la regola di Agostino purché potessero seguirla *ad litteram et sine glossa*. Non intendevano essere obbligate a dire l'ufficio grande, così da avere più tempo a disposizione da poter dedicare alla preghiera, alla meditazione e ad altre pratiche devote. Accettavano la recita dell'*ufficiolo* della Madonna che, essendo più corto, non sottraeva troppo tempo ad altre

³⁸ *Ibid.*: «Comenzata che fu la guerra me parti, mi è una servente che teneva da la donde stava, e anday a stare liberamente con quele done, e fe' portare la le nostre cosse. E con quele done stavemo insemma et vivevamo insemma in caritade e in comunitade cercha a uno anno o pocho più d'uno anno, fine a quello dì che fu venuto a ardere el borgho, e quello medesimo dì se partimo insemma e zemo a stare in la citade [...] E li stemo mezo anno e poy venemo a Milano a caxa dele done de Sancta Martha [...] E staghendo per uno tempo vegné uno pocho de paxeta a Como e madona Ursina, ch'era la principale de quele done, tornò a Como cum madona Malgarita dal Ponte soa compagna, e pocho stete che madona Malgarita passò de questa vita e madona Ursina tornò a Millano a Sancta Martha. E staghendo li el vené caxo ch'el fu metudo ordine de mandare doe dele sorelle de caxa a Pavia per comenzare quello ordine dele done dela Nuntiata ch'è al presente e fu in MCCCCVIII [...] e parì bene a le done de caxa che madona Ursina andasse con sego in semma aydare comenzare el logo, credendo però ch'ela dovesse tornare a Millano, ma, inanze che passasse l'ano, ela passò de questa vita, Sì che in pochi anni queste done da Como passono de questa vita. E mi, Malgarita, era fermata de stare a Millano in Sancta Martha».

³⁹ *Ibid.* Prosegue: «Sapiate che zà fu tempo che uno sancto padre fe' uno statuto che done dela regula de sancto Augustino voreva ch'elle havesseno tanta intrada che elle podesseno vivere e non andare mendicando con che el se intendeva che elle non fusseno professe. E anche done dela regula de sancto Augustino de comuna usanza sono sotto el veschovo. Al fato de l'offitio non è che non se possa havere la regula de sancto Augustino senza dire l'offitio grande, però che sancto Augustino non ordinò miga l'offitio grande ma lo ordinò poy sancto Gregorio [...] sì che quisti tri ponti per nessuno modo non vorevano».

occupazioni e poteva facilmente essere imparato a memoria da coloro che non sapevano leggere, e di quello dei morti⁴⁰. Inoltre, volevano essere esenti dalla giurisdizione vescovile, desideravano praticare una vita autenticamente povera e chiedevano una serie di deroghe al testo della regola che consentissero loro di mantenere usanze e consuetudini portate avanti fin dalla fondazione del consorzio⁴¹. Infine, volevano «che ognia cosa staghe in dela despositione dela priora o madre a podere despensare como li pare» così come era stabilito alla fine della regola⁴².

Alcune di queste richieste rimandano peraltro al vero nodo problematico del movimento penitenziale femminile cui anche le *mulieres* milanesi erano appartenute, ossia la mancanza della clausura, resa obbligatoria per tutte le religiose professe dalla decretale *Periculosus*, e la necessità della *cura monialium* da parte di un primo ordine regolare. Il vivere in comunità e in radicale povertà come *sequela Christi*, la cui figura è intesa come modello ideale di vita, svincolava le donne dal bisogno dell'assistenza maschile ed era giustificato sulla base del messaggio evangelico *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me*, che non casualmente introduce il racconto delle origini del consorzio nella cronaca più volte richiamata⁴³. In povertà volevano essere seguaci del Cristo, che in povertà visse. A tutela della loro *forma vitae* peculiare le donne di Santa Marta non solo si opposero alla clausura ma rifiutarono sempre di legarsi ai frati agostiniani, preferendo eleggersi

⁴⁰ *Ibid.*: «Le done da Sancta Marta non voravemo esse obligate a dire altro officio se no quello de Madona Sancta Maria, e la casone si è per podere più stare in sancte oratione e in sancta meditatione e alcuna volta in virtuosa operatione. E ancora gh'è una altra bona kaxone de non vorele essere obligate altro officio ka quello dela Madona, ke se pò inprende de l'ingero, in però che avemo alcuna volta areceuto sorele così virtuosa e devote e ke averano così bono inteletto e sapientia a intende la virtù e siquirlla e non sarano perzò abiute aite a inparare molte letre ma averano più lo studio de la sancta oratione e sarano perzò zoveni, e de così fati ne piaxe tropo più da receive in del nostro ordine ka quele ke saverano molte lezere e inparare e non averano così bono inteletto nì sapientia a intende la virtù spirituale nì siquirlla, ma chi sapesse fare l'uno e l'altro ne piaxe molto».

⁴¹ *Ibid.*: «La regolla de sancto Augustino se ne piaxe e se se leze sema la setemana e se la famo, ma nuy avemo odito dire kal gh'è azonto alcuni constitutione papali li quale nuy non voravemo per non impedire la consientia, kal dixè come da dormire in dormitorio e de alcune altra cosa. Nuy non avemo dormitorio ma avemo celle e dormimo in de le celle. La regolla de sancto Augustino, la quale nuy avemo e ke lezemo, sene molte in gratia de farlla e de oservarlla intregamente salvo tri ponti chi suxo ke nuy non famo, e quisti punti nuy diremo. Lo primo ponto si è onde el dire ne li psalmi e ne li ymni quanto vuy pregate Dio quello se volte nel cuore che proferiti con la boca, e questo alcuna volta e molte volte nuy non lo famo che dighendo psalmi che averamo lo cuore a Dio in nuna altra cosa ka in la sententia del psalmo, e alcuna volta in qualche cosa ke averamo da fare, anche alcuna volta averamo lo cuore in nalcuna cosa ke non sarà de nesesità nì de utilità. Lo secondo ponto onde el dixè quando andate a menssa fino a tanto che da quella ve levate voio ke vudiate quella letione la quale secondo l'usanza v'è lecta, e nuy per usanza lezemo alo disnare, a cena non. La maiore parte de l'anno nuy non cenemo e quando se cena se tenemo poco a cenare, el ne parirave più impedimento ka zovamento a lezere. Lo terzo ponto onde el dire non vadano le sorelle ai bagni overamente in zascuna parte dove fusse nesesitate d'andare meno de doe o de tre, e nuy avemo ben per usanza de mandare doe sorelle insema ma alcuna volta e mandaremo ben una servitiale solla apresso de ka per alcuno bixogno de la kaxe o per qualche caritate del prosimo, ke alcuna volta e mandaremo una servitiale solla per fare qualche servissio a una povera inferma che se devessimo mandarne doy».

⁴² *Ibid.*

⁴³ BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 1v.

autonomamente in capitolo il confessore fra i membri del clero secolare locale. Ottennero l'esenzione dalla giurisdizione dell'ordinario diocesano e non entrarono mai a far parte della Congregazione osservante degli Eremitani agostiniani di Lombardia, autocertificando con queste parole la propria autonomia istituzionale:

Le dicte venerabile religiose nominate de sancta Martha per el titulo de la giesia [...] erano però de la observante regula de sancto Augustino ma non subdite a nessuno monasterio de la sua regula, ma per autentico privilegio papale e de licentia de la sua sanctitate, cioè del patre sancto, potevano stare senza regimento de frate⁴⁴.

Fu Margherita stessa a chiederlo, tramite una lettera indirizzata a papa Eugenio IV, il quale «habiendo la bona informatione dela bona vita, si li afirmò e confirmò in quello grado e in quello stato e in quella vita che elle erano denanze, ma azonze che dovevano fare quilli tri vodi che sono fondamento de tute le regule»⁴⁵. Fu ancora Margherita, dopo aver ottenuto canonico riconoscimento del proprio *propositum vitae*, a ricevere le prime *sorores*, che nelle sue mani pronunciarono la solenne professione religiosa⁴⁶. E sempre lei introdusse l'uso di recitare l'ufficio in comune, così da formalizzare ulteriormente l'appartenenza a un *ordo* regolare strutturato.

Quando la nobildonna comasca arrivò per la prima volta in Santa Marta, il consorzio era composto da undici donne e tre serventi che

menaveno cossì virtuoxa e sancta vita che ll'era una devotione a vedere, et erano tante accexe de l'amore de Dio e vivevano in tanta caritate e humiltade e drita e bona conscientia, spendevano cossì sanctamente el suo tempo de dì e de note, la note con molte vigilia e oratione e devotione e molte genuafflictione, el dì anchora oratione, devotione, lectione e virtuoxe operatione, e fevano molta penitentia, ieiunio e abstinentia, molta disciplina, scilitii e

⁴⁴ BAMi, I 179 inf., II, ff. 175r-176v.

⁴⁵ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2146, Cassetto A fasc. 4.

⁴⁶ *Ibid.*: «El dì dela Pefenia [...] nuy femo la profesione denaze a l'altare in questo modo che dirò, che mi Malgarita si vode e se promete a messer domeno Dio e a madonna sancta Maria e a tuti li sancti e sancte de vita eterna de volere sempre osservare la sanctissima obedientia e la sanctissima povertà e la sanctissima castidade de l'anima e del corpo secondo lo piaxere di Dio. E questa sanctissima obedientia mi intendeve l'obidientia deli comandamenti di Dio e li suy sancti consigli e dela soa sancta voluntade e piacimento, e puy li comandamenti deli nostri superiori in tuto quello che fusse piaxere di Dio. E la sanctissima povertà mi intendeve de non avere nì volere may nesuna cosa de propio se no lo nostro Signore Dio. E la sanctissima castità si intendeve la castità de l'anima e del corpo secondo lo piaxere di Dio [...] E quando mi ele fato questo le altre done vodono anche loro denanze l'altare obedientia e povertade e castità a messer domeno Dio e a madona sancta Maria e a tuti li sancti e sancte de vita eterna e a mi, madre Malgarita».

maceratione del corpo e lavoraveno molto dale hore deputate e ordinate e stevano molto in solitudine e sancto scilento. Era vita che retreva molto ala vita heremitoria e regulata⁴⁷.

Le donne sapevano tutte leggere e ciascuna leggeva per conto proprio l'ufficio piccolo, non utilizzando il breviario ma solamente il salterio e il libro del Vangelo. Quando stava a Borgovico Margherita era solita recitare l'ufficio grande insieme a *madonna* Orsina, tanto che aveva acquistato apposta un breviario, ma quando arrivò in Santa Marta decise di smettere perché voleva imitare le compagne: «Quando fu in Sancta Martha e la ghe stare de dire l'offitio grande me feva poy como feva le altre, e secondo che odì dire [...] non n'era mai dito offitio insema nianche da in lo a tanti agni»⁴⁸. Nondimeno rimase convinta della validità della pratica della recita comunitaria, e quando il consorzio crebbe in numero e assunse una vera e propria regola approvata decise che sarebbe stato più conveniente introdurla almeno per l'ufficio piccolo:

Me pariva ch'el fusse cossa convenevole ale religioxe a dirlo insema che a dirlo da per sù, pure eva lo dubio che non fesse impedimento alle sancte oratione e devotione a farlo dire insema, [...] E saendo mì stata uno tempo in quello dubio [...] el me vegne la liberatione ch'el fusse bene a farlo insema per straniarse uno pocho da l'attentione del Signore, che quando s'è stato molto in oratione con l'attentione del Signore ela greve alcuna volta ala testa, e per questo me pari bene de farlo dire insema per straniarse uno pocho da l'attentione del Signore e straniare in cossa bona, si ché a straniarse uno poco me par bene ma straniarse tropo me par male⁴⁹.

Specificava tuttavia «che nessuna fusse obligata che non lo podesse lassare per alcuna bona casone», «che chi lo dixè da per sù s'el ghe vene grande devotione po' lassare stare de dire l'offitio e atendere ala devotione e tornarlo poi a dirlo», perché come spesso la badessa ricordava nei suoi scritti «lo fondamento de lo nostro ordine non n'è abiuto fondamento de letere ma è abiuto fondamento de la sancta e drita conscientia, e la sancta e devota oratione, e dela virtuoxa operatione»⁵⁰.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.* Prosegue: «Mì voreve innanze che una devota creatura stesse uno pocho d'ora unita con Dio a orare e pregare per mì con la bocha serata che non voreve che la me dixesse tuto lo psalterio, lo quale se tene da cinque hore a dirlo». E in un'altra lettera: «Lo nostro ordine non n'è de fare como fa li frati [...] loro fano virtuosamente e sanctamente quello che elli fano, e a nuy serave vitio e diffecto a fare lo someiante, perché el non n'è nostro ordine né de' essere de farlo. El suo ordine si è de fare nessuno da capitulo s'el non a sacra, e la sacra non dano a nessuno se non sano letera [...] Se recevesseno uno frate virtuosissimo e de grande intellecto naturale e devotissimo del Signore e non sapesse letera nol faraveno però da capitulo perché non ghe daraveno la sacra. E a noi sa convene fare lo contrario, che s'el fusse una dona virtuoxa e de grande naturale intellecto e

Dopo l'ottenimento della conferma papale nel 1430 Margherita e le *sorores* dovettero fronteggiare un altro problema non di poco conto, legato alla difficile e assai contestata riorganizzazione della *domus* di San Marco in Borgovico. Dopo la distruzione e il successivo abbandono del borgo a causa della guerra, la casa adiacente alla parrocchia di San Marco un tempo sede della comunità femminile entro cui aveva vissuto per qualche anno Margherita era stata occupata da un certo Maffiolo Ferrario, il quale la affittava a proprio nome pur non avendone diritto. La Lambertenghi, informata della situazione da *madonna* Simonina, professa in Sant'Andrea di Brunate, la quale avrebbe voluto trasferirvisi e abitarvi come facevano in origine quelle donne devote, decise di recarsi personalmente a Borgovico per recuperare l'abitazione,

perché mi era più apta a farghela avere ch'a altri, perché era nata e alevata in quella contrada e che me podega domandare de quele done. E siendo mi andata a Como con la gratia de Dio e tagné modo che la stantia me fu lassata e, lassata che la fu, ge misse dentro quella serva de Dio, e con ley insema ge lassay una nostra servitiale per soa compagnia e mi tornai a Millano⁵¹.

Tornata in Santa Marta, Margherita si impegnò per far ristrutturare, ampliare e dotare l'abitazione di tutto il necessario, con un considerevole esborso di denaro proprio, «con la intentione che quella caxa de Sancto Marcho da Como fosse unita con quella de Sancta Martha da Milano, como è lo monasterio dela Nuntiata de Piaxenza sotto quello dela Nuntiata da Pavia»⁵². Vi mandò quindi due consorelle, in attesa di ottenere anche per San Marco una conferma papale come quella richiesta in precedenza per Santa Marta e contestualmente la soggezione della *domus* comasca al monastero milanese.

Dopo molte traversie questa subordinazione fu finalmente formalizzata da papa Eugenio IV col già citato privilegio del giugno 1446. Tuttavia, negli stessi anni, alcune religiose comasche rifiutarono di riconoscere l'autorità della Lambertenghi e guidate da suor Marta Capra avviarono un procedimento legale per ottenere in sede giudiziaria l'annullamento della soggezione e il distacco del monastero dalla casa madre⁵³. Tutto ebbe inizio quando

devotissima del Signore e non sapesse letera nessuna ma legesse molto bene intello libro dela bona conscientia e l'ave imparare da Dio molta sapientia e de cossi fate se convegnareve più a nuy a darghe de quella sacra dela quale nuy pomo dare a farla da capitulo che non fareve a una che sapesse tuta la Bibia e la Gramaticha e la Rethorica e tuta la Phylosophia e che la non havesse cossi bona conscientia como a quella che non sa letera».

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ Come osservato da Elisabetta Canobbio, è proprio in questa occasione che il memoriale e gli altri scritti del *dossier* furono composti: «Materiali settecenteschi tratti dalle sopravvivenze d'archivio informano effettivamente di un procedimento che coinvolse le due comunità nel febbraio 1448 [...] è dunque possibile

alcuni frati minori [...] disseno ad alcune dele nostre sorelle da Como che mi, Malgarita, non era professa, perché non aveva fato professione in le mane de nessuno professo, e che era schomunicata et hereticha e che peccava mortalmente a receive nessuna a professione, e che feva ordene da regula e non aveva regula. E Martha gh'andò a parlare paregie volte e ghe meté molto grande scropulo, e ghe deno a intendere che mi e le sorelle stevamo in grande periculo [...] Et de questo ne fu fato molte parole, e parlono con quili frati e con alcuni altri, e fu deliberato che se dovesseno tore dala nostra obedientia però che a gente schomunicata et hereticha non se de' obedire⁵⁴.

Si presentavano nuovamente le vecchie accuse di eresia che fin dagli albori avevano interessato la storia del consorzio, alle quali si aggiungeva ora l'affermazione della non validità dei voti emessi dalle sue ospiti. Le religiose comasche furono convinte da alcuni frati del fatto che Margherita, per non aver fatto la professione solenne nelle mani di un professo e per il fatto di non appartenere a una regola approvata, avrebbe dovuto essere considerata eretica e scomunicata, avendo inoltre peccato mortalmente per aver ricevuto le consorelle pur non avendone la facoltà. Per questi motivi, che evidentemente privavano di legittimità le rivendicazioni della Lambertenghi sulla casa comasca, era giusto e lecito sottrarsi alla sua obbedienza.

A queste accuse si riferiscono due interessanti scritture che, verosimilmente un tempo custodite assieme alle altre carte del *dossier*, sostengono le ragioni delle agostiniane ripercorrendo la storia della *domus* milanese nei suoi diritti costitutivi. Si tratta di vere e proprie allegazioni giuridiche a carattere memorialistico, con ogni probabilità prodotte proprio come prove da portare in giudizio nel corso dell'azione legale avviata da Marta contro Margherita. A due dottori *in utroque iure* fu chiesto di pronunciarsi in merito alla validità dei voti emessi dalle religiose e rispetto alla possibilità o meno di applicare alle *domine consortii Sancte Marthe* quanto stabilito dalla *Cum de quibusdam mulieribus*. Essi conclusero che

dicta Clementina *De religiosis domibus* nullo modo vendicat sibi locum in casu nostro. Nam ibi supponit papa Clemens quod ille beghine nulli promiserant obedientiam nec propriis

che la narrazione di Margherita – che si arresta agli ultimi mesi del 1447 – dovesse costituire una sorta di 'pro memoria' destinato a fornire al suo procuratore argomenti utili a sostenere le rivendicazioni della comunità milanese nel corso di un'azione legale avviata su istanza di Marta Capra», CANOBBIO, *Tra Como, Milano e Pavia*, cit., p. 78

⁵⁴ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2146, Cassetto A fasc. 4.

renuntiaverant nec nullam regulam professe fuerant approbatam [...] que omnia, nedum eorum aliqua, in casu nostro cessant⁵⁵.

Dopo aver esposto le ragioni per le quali la decretale non poteva trovare applicazione in questo caso specifico, entrambi i giureconsulti si soffermarono in particolare sulla validità della professione pronunciata dalla Lambertenghi e dunque sulla possibilità di ricevere regolarmente le consorelle alla religione:

Etiam, nedum sorores, de quibus non est dubium, in manibus priorisse expresse regulam approbatam sancti Augustini, verum etiam priorissa, que coram altari votum professionis emisit, quequidem professio efficaciter tenuit, nec indubium a quoque sane mentis refutari potest quin valeat saltem in vim tacite professionis [...] Susceperunt priorissa de altari et sorores a priorissa, quod sufficit etiam quo ad expressam et ad solempne votum, neque in errorem seu delictum, de quo dicta Clementinam facit mentionem, inciderunt dicte priorissa et sorores [...] Concluditur itaque dictam Clementinam non obstare ipsas priorissa et sorores professoas in regula sancti Augustini et [...] minime excommunicatas fore⁵⁶.

Nel frattempo due monache di Santa Marta erano state mandate a Como, dove però non furono ricevute dalle consorelle, che nel frattempo avevano anche allontanato *madonna* Simonina. Questa, non avendo dove altro andare, in un primo momento venne accolta in Santa Marta e, dopo aver tentato più volte invano di tornare in San Marco, fu costretta a vagare penosamente di casa in casa fino a che decise di fermarsi nel monastero milanese⁵⁷. Essendo venuta a conoscenza del comportamento di Marta e delle *sorores* comasche nei confronti di *madonna* Simonina, Margherita minacciò di farle scomunicare. Nel frattempo, chiese a Franceschina e a Beltramola, da lei inviate in San Marco molti anni prima e da tempo lì residenti, di tornare in Santa Marta per fornire una spiegazione del trattamento riservato alla consorella, ma suor Marta impedì loro di partire. Invece, nonostante i molti tentativi di dissuaderla, fu lei stessa a recarsi a Milano, forse con l'intenzione di fondare una nuova comunità:

Martha ghe voleva pure venire le', e mi ghe fe' scrivere ch'ela non vegnesse, e che s'ela ghe vegneva ch'ela non serave aceptada né in convento né in caixa de forestieri, ele volse pure

⁵⁵ Ivi, Cassetto A fasc. 5.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ivi, Cassetto A fasc. 4.

venire; e fu questo mazo passato de MCCCCXLVII ch'ela vegné [...] e zeva molto assay per Milano domandando de fare fare una giexia e de fornirla⁵⁸.

Margherita avrebbe voluto trovare un accordo ma, di fronte all'ostinazione di Marta e ai continui rifiuti di obbedire ai suoi ordini, fu costretta a farla rinchiudere. Fece poi convocare «el vicario con alcune altre valente persone [...] e loro ghe deno a intendere che l'era obligata a la mia obedientia»⁵⁹. A questo punto Margherita riuscì a parlare con Franceschina e Beltramola, le quali le spiegarono che la loro volontà non era quella di sottrarsi alla sua soggezione ma temevano di poter essere considerate scomunicate a loro volta. Quando le donne di San Marco seppero che suor Marta era trattenuta nella capitale del ducato fecero esaminare ad alcuni frati una copia della bolla che era stata data alle monache milanesi da Eugenio IV, i quali, giudicandola «bona e valida», fecero intendere loro «che quello logo era mio, e che loro avevano peccato mortalmente a non recevere quella sorela la quale mi aveva mandato»⁶⁰.

Le cose sembravano essersi risolte per il meglio, almeno fino a quando, qualche anno dopo, alcune *sorores* comasche fedeli a Marta espulsero alcune compagne ed elessero autonomamente come propria superiora suor Margherita Vacani⁶¹. Appresa la notizia la Lambertenghi fece subito scomunicare Margherita e le *sorores* ribelli, mandò a Como alcune consorelle fidate con l'ordine che allontanassero dal monastero tutte coloro che avevano tentato di sottrarsi alla sua obbedienza, lo riorganizzò e infine vi insediò come badessa suor Prudenza Casati. Questa fu accettata con molte difficoltà dalle compagne comasche e nel 1454, per scongiurare ulteriori litigi, in concomitanza o più probabilmente dopo la morte della Lambertenghi, decise di liberare San Marco in Borgovico dalla soggezione a Santa Marta rendendolo finalmente autonomo⁶².

2.4. L'espansione, i conflitti e la rete dei rapporti sociali

Appare evidente il notevole grado di autonomia che sorresse le iniziative della badessa Margherita Lambertenghi e delle ospiti del *consortium* nel processo di istituzionalizzazione

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ ASMi, *Amministrazione del Fondo di Religione*, b. 2331, Cassetto A fascc. 24-26.

⁶² Ivi, Cassetto A fascc. 28-31. Il fatto è ricordato anche in BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 15r.

che le condusse a costituirsi in comunità regolare. Esse seppero agire con consapevolezza, elaborando strategie efficaci all'interno di spazi di indipendenza e autonomia non piccoli, perseguendo al contempo una progettualità di più ampio respiro. Per fare ciò si avvalsero dell'uso della parola scritta, strumento fondamentale per legittimare esternamente la propria azione e per conservarne internamente la memoria, fornendo a una esperienza religiosa sorta al di fuori della struttura ecclesiale una propria personale interpretazione conciliante⁶³.

Dopo la morte della Lambertenghi la guida della comunità venne affidata dapprima a Elisabetta Fedeli e successivamente a Michelina da Pozzo, il cui governo si caratterizzò ancora una volta per una certa autonomia decisionale. Tra i primi provvedimenti significativi adottati da Michelina vi fu l'introduzione dell'obbligo di recitare in comune l'ufficio grande, segno tangibile dell'assunzione di responsabilità nella guida di una comunità ormai a tutti gli effetti monastica: «Abene che allora non haveveno ecclesia alchuna dove potesseno stare a dire offitio, neanche loco da stare a dirlo dove li secolari li potessene hodire, non restaveno però de dirlo forte, et de andarli tute quelle sapeveno lezere, et de continuarli tute, et de di et de nocte»⁶⁴.

Durante il suo abbadessato si ripropose con forza il problema della mancanza di spazi adeguati dove poter alloggiare le monache, il cui numero era infatti sensibilmente aumentato rispetto agli anni precedenti⁶⁵. Ciò era dovuto in parte alla crescita demografica che, in presenza di condizioni economiche favorevoli, interessò la seconda metà del Quattrocento e al conseguente fenomeno fisiologico dell'aumento delle monacazioni⁶⁶, ma era anche un segnale inequivocabile della grande forza attrattiva esercitata da questo tipo di esperienza religiosa sulle famiglie dell'aristocrazia urbana.

Nonostante le continue acquisizioni che fin oltre la metà del Quattrocento avevano considerevolmente accresciuto il patrimonio immobiliare della comunità nel circondario⁶⁷,

⁶³ *Introduzione*, in *Il monachesimo femminile*, cit., pp. XI-XX.

⁶⁴ BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 16r. Un altro importante provvedimento fu l'introduzione dell'obbligo di indossare l'abito religioso conforme alla regola professata, «che fine a quella hora non haveveno voluto portare per granda humilitade», ivi, f. 16v.

⁶⁵ Sebbene manchino i registri d'ingresso per il periodo precedente al 1550, è possibile avere un'idea della consistenza della comunità monastica grazie ad alcune tipologie di documenti notarili che registrano i nomi delle monache presenti al momento della stesura dell'atto. Tenendo conto del fatto che per ratificare una decisione era necessaria la presenza dei soli due terzi del capitolo, a cui accedevano unicamente le monache professe, è possibile stimare con un buon grado di sicurezza la presenza di circa una quarantina di religiose alla metà del Quattrocento contro le undici di inizio secolo.

⁶⁶ ZARRI, *Recinti*, cit., pp. 49-51. Vedi anche J.C. BROWN, *Monache a Firenze all'inizio dell'età moderna. Un'analisi demografica*, «Quaderni storici», 29, 1994, pp. 117-152; A. MOLHO, *Tamquam vere mortua. Le professioni religiose femminili nella Firenze del tardo medioevo*, «Società e storia», 12, 1989, pp. 1-44; R.C. TREXLER, *Le célibat à la fin du Moyen Age: Les religieuses de Florence*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 27, 1972, pp. 1329-1350.

⁶⁷ Vedi le numerose carte di compravendita in ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135.

non era stato infatti possibile ingrandire il complesso monastico a causa dell'impossibilità di reperire uno spazio adatto che potesse essere razionalmente sfruttato in tal senso. Ciò era certamente dovuto alla conformazione stessa del quartiere nel quale era sorto il consorzio, caratterizzato da un tessuto insediativo residenziale già fittamente abitato agli inizi del secolo⁶⁸, ma anche al fatto che ogni nuova aggiunta o modifica alle strutture esistenti riproponeva la delicata questione della vicinanza con la scuola dei disciplini di Santa Marta⁶⁹.

I primi problemi di confine risalivano al giugno 1415, quando le monache, al termine di una prima lite, avevano concesso agli scolari di poter innalzare a proprie spese un muro divisorio che separasse il loro oratorio dalla corte del monastero⁷⁰. Questo naturalmente non aveva risolto il problema della reciproca necessità di ampliamento, necessariamente a spese dell'altro, che pochi anni dopo fu alla base della lunga vertenza che per quasi un ventennio oppose le agostiniane alla più antica *scola* disciplinata della città.

La rapida crescita dell'importanza del consorzio, che fin dagli albori si era saldamente radicato e integrato nel tessuto sociale locale, sul piano materiale si era tradotta in un altrettanto rapido aumento di lasciti testamentari e donazioni, eloquente testimonianza del grande favore di cui godeva la comunità. Tutto ciò naturalmente a scapito della parrocchiale e delle fondazioni mendicanti, che potrebbero aver in qualche modo strumentalizzato le accuse di eresia, mosse non tanto dalla preoccupazione di tutelare l'ortodossia quanto piuttosto dalla volontà di mantenere un saldo controllo sui fedeli e sulle risorse disponibili, delegittimando il nuovo insediamento. Ma questa strategia, se di strategia si era trattato, non aveva avuto successo.

Col tempo le agostiniane avevano acquisito gran parte degli edifici circostanti i locali dei disciplini, il cui oratorio si trovava proprio nel mezzo delle proprietà monastiche, rendendo i loro spostamenti all'interno del frammentato e disorganico complesso claustrale tutt'altro che agevoli. La soluzione ideale sarebbe stata quella di acquisire gli spazi della *scola* ma i

⁶⁸ *Milano: le chiese scomparse*, 3 voll., Milano 1997, III, pp. 75-76; *Milano ritrovata*, a cura di M.L. GATTI PERER, Milano 1986, pp. 491-492; *Le chiese di Milano*, a cura di M.T. FIORIO, Milano 1985, pp. 338-339.

⁶⁹ La bibliografia sul fenomeno associativo confraternale di matrice disciplinata e sulla sua evoluzione in età moderna è vastissima e per questo non è possibile darne qui conto. Limitatamente al contesto milanese, vedi M. GIULIANI, *Aspetti istituzionali delle confraternite disciplinate nella Milano di Carlo Borromeo*, in *Brotherhood and boundaries*, a cura di S. PASTORE, A. PROSPERI, N. TERPSTRA, Pisa 2011, pp. 323-349; D. ZARDIN, *Riforma e confraternite nella Milano di Carlo Borromeo*, «Quaderni di storia religiosa», 5, 1998, pp. 235-263; ID., *Carità e mutua assistenza nelle confraternite milanesi agli inizi dell'età moderna*, in *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, Atti del Convegno di Studi (Milano, 6-7 novembre 1987), a cura di M.P. ALBERZONI, O. GRASSI, Milano 1989, pp. 281-300; ID., *San Carlo Borromeo ed il rinnovamento della vita religiosa dei laici. Due contributi per la storia delle confraternite nella diocesi di Milano*, Legnano 1982. Sempre utile E. CATTANEO, *Istituzioni ecclesiastiche milanesi*, in *Storia di Milano*, 17 voll., Milano 1961, IX, pp. 687-691.

⁷⁰ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto A fasc. 7.

disciplini non disponevano della facoltà di venderli a causa di un vincolo testamentario che ne proibiva in qualsiasi modo l'alienazione. Le religiose si rivolsero allora a papa Pio II che nel novembre 1458 concesse alle due comunità di poter vendere, cedere o scambiare liberamente e reciprocamente le rispettive proprietà così da poter giungere a una soluzione che accontentasse entrambe le parti⁷¹. Tuttavia, fu subito chiaro che né i disciplini né le monache avevano alcuna intenzione di privarsi dei propri locali e il tutto si concluse in un nulla di fatto. Così nel febbraio 1461 le monache strinsero un nuovo, provvisorio accordo con gli scolari e con le clarisse del vicino luogo di Sant'Orsola per erigere alcuni muri divisorii⁷².

La situazione di disagio in cui erano costrette a vivere le monache è raccontata in una supplica da loro inviata per mezzo di un procuratore al duca di Milano Galeazzo Maria Sforza:

Hano più volte a vostra Signoria supplicato le povere done de Sancta Martha de la sua granda incommodate, quale patisseno trovandose a numero quaranta done in cossì angusto et stricto loco como è il suo monasterio [...] et precipue che se trovano havere una casa del monastero a loro propinqua in la quale reponeno le loro elimosine [...] et molte altre cosse a la loro vita necessarie, et devendo usarla bisogna vadano dicte done per la publica strata portando da l'una caxa ad l'altra, quale a loro non pare essere cossa laudabile né honesta a tale religiose observante, e questo solum è perché se trovano havere una chiesa tenuta per alcuni seculari disciplini che vene ad intermediare la caxa dal monasterio⁷³.

Chiedevano dunque al duca di poter costruire una strada sotterranea «dove fosse a loro [...] più commodo, per andare dal monasterio ala caxa [...] a le spexe del monastero»⁷⁴. La risposta positiva giunse con una lettera patente nell'ottobre del 1469, anche se non poteva che trattarsi di una soluzione provvisoria.

La vertenza sembrò trovare un primo vero punto di svolta solo nel febbraio 1471, quando papa Sisto IV istituì il diritto di prelazione a favore delle monache⁷⁵. Ma, come le religiose, anche gli scolari erano ben decisi a non cedere. Le agostiniane nel dicembre 1477 ottennero una perizia loro favorevole, che testimoniava la scomodità degli spazi del monastero e la necessità di ampliarlo⁷⁶, richiesta in ragione del processo che aveva coinvolto le due

⁷¹ Ivi, Cassetto B fasc. 15.

⁷² Ivi, Cassetto B fasc. 16.

⁷³ Ivi, Cassetto B fasc. 19.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Ivi, Cassetto B fasc. 20.

⁷⁶ Ivi, Cassetto B fasc. 24.

comunità e che si era aperto pochi mesi prima alla presenza dell'arciprete del Duomo di Milano Guido Castiglioni e dell'arciprete di Varzi Giovanni Antonio da Busseto⁷⁷. Il lungo procedimento giudiziario si risolse favorevolmente per il monastero⁷⁸, ma la reticenza degli scolari a lasciare i propri locali protrasse la lite ancora per qualche mese. Fu solo dopo la morte di Michelina che nel settembre 1479 i disciplini si risolsero a cedere l'oratorio alle religiose, guidate dalla nuova badessa Luchina Candiani, e a trasferirsi presso una nuova sede nella parrocchia di San Giorgio a Palazzo⁷⁹.

L'acquisizione della chiesa dei disciplini segnò un passo importante nello sviluppo del monastero e della sua capacità di esercitare una qualche forma di influenza sul tessuto sociale circostante. Sebbene una piccola camera adibita a oratorio fosse stata costruita tempo prima per volontà di Margherita Lambertenghi, le monache non disponevano di un vero e proprio spazio dove poter recitare l'ufficio e per assistere alle messe dovevano recarsi presso la vicina chiesa parrocchiale di Santa Maria al Cerchio⁸⁰. In seguito all'acquisizione della chiesa degli scolari la recita dell'ufficio grande, l'anno prima trasferita nell'oratorio, venne resa pubblica e così anche i laici iniziarono ad assistervi⁸¹.

Contestualmente all'apertura della chiesa si intensificarono le sepolture laiche negli spazi non claustrali del monastero e di conseguenza anche donazioni, lasciti e legati divennero più numerosi. Come facilmente immaginabile, il laicato femminile continuò a essere l'elemento più rilevante da un punto di vista meramente quantitativo. Tuttavia, a partire da questo momento vi si affiancò la predilezione di alcune famiglie appartenenti al ceto medio e aristocratico⁸², dal cui *milieu* sociale proveniva del resto la maggior parte delle religiose.

⁷⁷ Ivi, Cassetto B fasc. 23.

⁷⁸ Ivi, Cassetto B fasc. 29.

⁷⁹ S. LATUADA, *Descrizione di Milano ornata con molti disegni in rame delle fabbriche più cospicue che si trovano in questa metropoli*, 5 voll., Milano 1737, III, p. 142. Il fatto è ricordato anche in BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 16r.

⁸⁰ Ivi, f. 13v.

⁸¹ Ivi, f. 17v.

⁸² Sull'uso del termine aristocrazia in relazione al sistema sociale urbano milanese, vedi le considerazioni espresse da Edoardo Rossetti e Letizia Arcangeli nel volume *Famiglie e spazi sacri nella Lombardia del Rinascimento*, a cura di L. ARCANGELI, G. CHITTOLINI, F. DEL TREDICI, E. ROSSETTI, Milano 2015. Più di recente, sull'idea di nobiltà come questione di parentela, vedi F. DEL TREDICI, *Un'altra nobiltà. Storie di (in)distinzione a Milano. Secoli. XIV-XV*, Milano 2017. Sull'articolazione sociale della nobiltà milanese e lombarda, vedi ID., *Nobility in Lombardy between the Late Middle Ages and the Early Modern Age*, in *A Companion to Late Medieval and Early Modern Milan*, a cura di A. GAMBERINI, Leiden 2014, pp. 477-498; ID., *Comunità, nobili e gentiluomini nel contado di Milano del Quattrocento*, Milano 2013; ID., *Lombardy under the Visconti and the Sforza*, in *The Italian Renaissance State*, a cura di A. GAMBERINI, I. LAZZARINI, Cambridge 2012, pp. 156-176; M. GENTILE, *Aristocrazia signorile e costituzione del ducato visconteo-sforzesco. Appunti e problemi di ricerca*, in *Noblesse et États princiers en Italie et en France au XVe siècle*, sous la direction de P. SAVY, M. GENTILE, Rome 2009, pp. 125-155; L. ARCANGELI, *Gentiluomini di Lombardia. Ricerche sull'aristocrazia padana del Rinascimento*, Milano 2003.

Fra questi gruppi parentali si distinguono in primo luogo alcuni rami del casato visconteo. La prima sepoltura registrata, forse erroneamente, per il giugno 1459, è quella di Cia Visconti di Brignano, figlia di Leonardo e moglie del ricchissimo banchiere di origini bergamasche Nicolino Colleoni, tesoriere, appaltatore e prestatore ducale, parente del più celebre condottiero Bartolomeo⁸³. Ad un altro ramo visconteo appartenne invece

la magnifica madona Orieta, soror de li magnifici messer Frachino et messer Io. Aluisio di Vesconti, la qual da poy che fu romasa vidua se infermò, et così inferma se fece portare al nostro monasterio, et volse morire nel monasterio, e lassò una bella et richa elimosina con charicho che in perpetuo facime celebrare doe mese la septimana nela nostra ecclesia per l'anima sua⁸⁴.

Orietta, esponente della linea di Albizzate, era figlia di Gasparino Visconti, nipote di Giovanni e pronipote di Gaspare *senior*⁸⁵. Da quest'ultimo discende il ramo familiare di Cassano Magnago, il cui rapporto con il monastero è di grande interesse. Già nel maggio 1479 Giovanni Pietro Visconti disponeva nel proprio testamento un lascito annuale di ben duecento ducati in favore di Santa Marta⁸⁶. Ma furono i discendenti di Gaspare Ambrogio, figlio di Gaspare e nipote di Giovanni Pietro, a consolidare il legame privilegiato di questi Visconti con il cenobio. Le figlie Eleonora e Isabella, in religione suor Bonataddea e Arcangela Gabriella, vi erano entrate come monache professe agli inizi del Cinquecento⁸⁷, mentre il figlio Galeazzo nel testamento del marzo 1516 vi ordinava l'istituzione di una cappellania⁸⁸. Suo fratello Paolo, i cui rapporti con il luogo religioso, come si vedrà nei prossimi capitoli, andarono ben oltre il semplice legame devozionale⁸⁹, nel settembre 1519 disponeva di essere inumato nella cappella di San Michele, da lui fatta costruire qualche tempo prima forse con l'intenzione di trasformarla in un mausoleo di famiglia:

Fu sepulto nela nostra ecclesia, nel sepulcro qualle è nela capela de sancto Michael, el magnifico domino Paulo Vesconte [...] Et il soprascripto hordinò che li soi heredi fusseno

⁸³ BAMi, A 198 suss., f. 1v. Cia Visconti e Nicolino Colleoni ebbero una figlia, Margherita, la quale fu data in sposa a Gian Giacomo Trivulzio. Su Nicolino Colleoni, vedi M.N. COVINI, *Pro impetrandis pecuniis. Nove liste di prestatori milanesi del 1451*, «Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica-Nuova Serie», 1, 2017, pp. 147-232.

⁸⁴ BAMi, A 198 suss., f. 3r-v.

⁸⁵ E. ROSSETTI, *Sotto il segno della vipera. L'agnazione viscontea nel Rinascimento. Episodi di una committenza di famiglie (1480-1520)*, Milano 2013, pp. 94-95.

⁸⁶ Ivi, p. 81.

⁸⁷ Vedi *infra*, 5.3.

⁸⁸ ROSSETTI, *Sotto il segno della vipera*, p. 75.

⁸⁹ Vedi *infra*, 5.4.3.

obligati a dare ogni anno in perpetuo al nostro monasterio [...] lire 100 per uno capelano che habia a celebrare messa alla soprascripta capela ogni giorno in perpetuo, la cui ellectione sempre sia in dispositione del nostro capitolo, et lire 30 alla nostra sacrastia per paramenti et cera [...] Anchora il quondam domino Paulo fece fare la dicta capella con la sua iconia⁹⁰.

Se Elena Visconti, figlia di Ottone, moglie di Bernardino da Corte rimaritata in Galeazzo Caimi, fu deposta «nela sepultura soto l'altare de dentro»⁹¹, i fratelli di Paolo, Girolamo e Camillo, furono sepolti «nel sepulcro delli signori Vesconti, nella capella de Sancto Michael Archangelo»⁹², così come il nipote Giovanni Gaspare e suo figlio Paolo⁹³. Girolamo, che nel testamento nominava erede la Fabbrica del Duomo, disponeva in favore delle monache un lascito annuale di cento lire per una messa quotidiana perpetua e di dieci lire per un annuale da celebrare nell'anniversario della sua morte, a cui aggiungeva mille lire per la costruzione di una seconda cappella che avrebbe dovuto essere dedicata ai Santi Giacomo e Filippo⁹⁴. Camillo, invece, legava cento lire annue per la celebrazione di una messa quotidiana per un periodo di dieci anni. Infine, il cugino Gaspare Visconti della linea di Fagnano e Fontaneto, pur non scegliendo la chiesa di Santa Marta come propria sepoltura, nel suo testamento vi ordinava l'erezione di una terza cappella dotata di un «sepulcrum marmoreum»⁹⁵.

Le notizie riportate nel registro delle sepolture sono supportate e parzialmente integrate dalle fonti documentarie che ancora si conservano nell'archivio del monastero. Così è per esempio nel caso di

madona Malgarita de Landriano, consorte del magnifico messer Angelo de Aresio, la quale lasò certa intrata al nostro monasterio con charicho che pepertuamente facessimo dire doe mese la septimana, et il dì dela sua depositione faceseme dire uno offitio da morte con dodece mese come la grande per l'anima sua⁹⁶.

⁹⁰ BAMi, A 198 suss., f. 12v. Il testamento di Paolo Visconti si trova in ASMi, *Notarile*, b. 8294, notaio Francesco Sacchetti, 1519 settembre 7 e 9.

⁹¹ BAMi, A 198 suss., f. 18v. Elena Visconti, oltre a disporre la propria sepoltura nella chiesa del monastero, lasciò alle religiose una somma di denaro corrispondente a seicento ducati. Vedi ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto D fasc. 35.

⁹² BAMi, A 198 suss., ff. 29r, 34r. Il testamento di Camillo Visconti si trova in ASMi, *Notarile*, b. 5501, notaio Galeazzo Visconti, 1521 luglio 22.

⁹³ BAMi, A 198 suss., f. 45r, 51v.

⁹⁴ Il testamento di Girolamo Visconti si trova in ASMi, *Notarile*, b. 5729, notaio Francesco Freganeschi, 1539 marzo 11, ma vedi anche ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto D fasc. 38, 49, 51.

⁹⁵ ROSSETTI, *Sotto il segno della vipera*, cit., p. 82.

⁹⁶ BAMi, A 198 suss., f. 1v.

Dalla copia del testamento⁹⁷ custodita nel *tabularium* è possibile sapere che il lascito di Margherita, ammontava a quindici fiorini, che il fratello Bartolomeo, in quanto suo erede, avrebbe dovuto versare ogni anno alle religiose per i connessi uffici funebri⁹⁸. Lo stesso accadde per Franceschina Corio, moglie del segretario ducale Lorenzo Martignoni, la quale donò al monastero la metà di una casa sita nella parrocchia di Santa Maria al Cerchio con l'obbligo che dopo la sua morte si celebrassero due messe perpetue la settimana⁹⁹. Taddea Vitali, figlia del ricchissimo *mercator* Mariano, ricordata nel registro delle sepolture come Omodei dal cognome del marito Giovanni, dispose un lascito di ben seicento fiorini con l'obbligo di far celebrare quattro messe perpetue la settimana¹⁰⁰. Similmente fece Elisabetta Beccaria, figlia di Antonio, moglie di Rolando Trovamala, la quale legò al monastero, oltre al diretto e all'utile dominio su alcuni beni immobili, una cifra pari a mille lire¹⁰¹. Tutte loro elessero la chiesa monastica quale luogo della propria sepoltura.

Non furono invece inumate in Santa Marta Maddalena *de Conventi*, Caterina Gallarati e Anna del Bene, moglie del segretario ducale Boschino d'Angera, che tuttavia, secondo un uso radicato, nei propri testamenti lasciarono al monastero cospicue somme di denaro per l'elezione di un cappellano e per la celebrazione di una e tre messe quotidiane perpetue¹⁰². Generose disposizioni testamentarie in forma di lasciti pii furono anche quelle di Angela

⁹⁷ A partire dagli anni Ottante del secolo scorso gli atti di ultima volontà sono stati oggetto di un rinnovato interesse da parte della storiografia e gli studi dedicati a questa tipologia documentaria si sono moltiplicati in modo esponenziale. Sull'uso dei testamenti come fonte storica, resta tuttora fondamentale *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Atti dell'incontro di studio (Perugia, 3 maggio 1983), a cura di A. BARTOLI LANGELI, Perugia 1985. Sulla pratica testamentaria femminile, vedi almeno *Margini di libertà: testamenti femminili nel Medioevo*, Atti del Convegno internazionale (Verona, 23-25 ottobre 2008), a cura di M.C. ROSSI, Verona 2010. Una ricerca esaustiva sui testamenti della Milano tardomedievale rimane ancora da fare. Un esame a campione è stato condotto da L. CONDINI, *Un sondaggio fra i testamenti milanesi del secondo Quattrocento*, «Archivio Storico Lombardo», 117, 1991, pp. 367-389, ma vedi anche C. PIACITELLI, *La carità negli atti di ultima volontà milanesi del XII secolo*, in *La carità a Milano*, cit., pp. 167-186.

⁹⁸ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto D fasc. 8. Ma vedi anche ivi, Cassetto D fasc. 21.

⁹⁹ Ivi, Cassetto D fasc. 9; BAMi, A 198 suss., f. 2r. Franceschina Corio nel suo testamento ricordava anche il convento Sant'Angelo, al quale le monache di Santa Marta avrebbero dovuto dare ogni anno quattro fiorini per la celebrazione di quattro annuali. Su Lorenzo Martignoni, vedi M. SPINELLI, *Lorenzo Martignoni: un uomo e un notaio d'eccezione*, in EAD., *Milano nel Quattrocento. La città, la società, il ducato attraverso gli atti dei notai milanesi*, Milano 1998, pp. 49-55.

¹⁰⁰ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto D fasc. 15; BAMi, A 198 suss., f. 9r. Su Mariano Vitali, vedi B. DEL BO, *Mariano Vitali da Siena. Integrazione e radicamento di un uomo d'affari nella Milano del Quattrocento*, «Archivio Storico Italiano», 166, 2008, pp. 453-493. Su Giovanni Omodei, vedi N. COVINI, «La bilancia drita». *Pratiche di governo, leggi e ordinamenti nel ducato sforzesco*, Milano 2003.

¹⁰¹ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto D fasc. 22; BAMi, A 198 suss., f. 6r.

¹⁰² ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto D fasc. 4, 5, 6, 11.

Alciati, figlia del ricco mercante Cristoforo, moglie di Giovanni Francesco Trecchi, la quale legò al monastero ottocento fiorini, e dalla contessa di Guastalla Ludovica Torelli¹⁰³.

Se la donazione della Torelli fu motivata da un comune sentire religioso che, come si vedrà nell'ultimo capitolo, nei primi decenni del Cinquecento la avvicinò alla spiritualità del monastero¹⁰⁴, la decisione di Angela si chiarisce ancora una volta guardando alle scelte successive del gruppo parentale. Gli Alciati furono infatti una delle famiglie aristocratiche che nella seconda metà del Quattrocento si distinse maggiormente per il suo legame con il luogo agostiniano.

I primi contatti fra il casato e il monastero risalgono agli inizi del secolo, quando il consorzio ricevette come confessore il già menzionato Pietro Alciati. Nell'ottobre 1466 le monache elessero come proprio confessore e padre spirituale il sacerdote Taddeo Alciati, che divenne anche governatore e procuratore dell'istituto¹⁰⁵. L'anno seguente venne sepolta nel monastero una certa Maddalena, qualificata nel registro come moglie di Pietro, fratello di Taddeo¹⁰⁶, e sei anni più tardi Elisabetta Caimi, moglie di Cristoforo Alciati e madre di Taddeo¹⁰⁷. A partire da questo momento la chiesa del monastero venne a configurarsi come un vero e proprio sepolcro di famiglia. Negli anni seguenti vi furono inumati Lucia, che il registro dice figlia di Cristoforo¹⁰⁸, Ambrogio e Carlo, fratelli di Taddeo, e un nipote morto infante¹⁰⁹. Infine, nel marzo 1498

pasò de questa vita et fece il suo felice fine il reverendo messer preto Thadeo de Alzate, il quale [...] lassò erede il nostro monasterio de tuto il suo havere [...] Et lasò charicho che honia anno li fusse facto uno anuale de mese 12 il dì dela sua depositione, et lasò uno charicho ali ordinari del Domo che in perpetuo il dì dela sua depositione veniseno a cantare una mesa granda nela nostra ecclesia, et fu sepulto ne essa nostra ecclesia¹¹⁰.

¹⁰³ Ivi, Cassetto D fasc. 82.

¹⁰⁴ Nel maggio 1499 era stata sepolta nella chiesa monastica Taddea Torelli, figlia di Giacomo e moglie di Ranieri, detto Renato, Trivulzio, fratello minore di Gian Giacomo. Vedi BAMi, A 198 suss., f. 5v.

¹⁰⁵ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2146, Cassetto A fasc. 23.

¹⁰⁶ BAMi, A 198 suss., f. 2r. C. CENEDELLA, *Proprietà terriera e imprenditorialità a Milano nel secondo Quattrocento: la famiglia del patrizio Ambrogio Alciati*, «Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica», 11, 1990, p. 206 riferisce come consorte di Pietro Luchina *de Grassis*. Maddalena potrebbe essere la prima moglie o potrebbe trattarsi di un errore di trascrizione. L'identificazione di Pietro come il figlio di Cristoforo dovrebbe invece essere corretta, dal momento che nel registro è indicato con la qualifica professionale di *doctore* e Pietro era effettivamente dottore in legge.

¹⁰⁷ BAMi, A 198 suss., f. 2v.

¹⁰⁸ Ivi, f. 3r. Non è stato possibile identificarla. CENEDELLA, *Proprietà terriera*, cit. non menziona alcuna figlia di Cristoforo con questo nome.

¹⁰⁹ BAMi, A 198 suss., ff. 3v, 4r-v.

¹¹⁰ BAMi, A 198 suss., 4v-5r.

Anche in questo caso l'appropriazione dello spazio sacro venne accompagnata da elargizioni di elemosine in denaro e redditi derivanti da diritti di decima, canoni di affitto, rendite di edifici e proprietà fondiarie, nonché dalla costruzione di cappelle di famiglia, la cui edificazione non era necessariamente collegata alla sepoltura *in loco* del fondatore. Angela, pur non scegliendo Santa Marta come luogo del proprio riposo eterno, nel suo testamento disponeva, anche a nome del marito defunto, di costruire nella chiesa monastica una cappella dedicata all'Assunzione, «*ius patronato* però di Ambrogio e Carlo suoi fratelli e loro discendenti», e lasciava in dotazione alcuni fitti per il mantenimento del cappellano¹¹¹. In questo caso la scelta poteva essere motivata anche dalla prospettiva di garantire, tramite un'istituzione di un patronato privato, un mezzo di sostentamento per i membri della famiglia che in futuro avessero voluto abbracciare lo *status* ecclesiastico. Ambrogio e Carlo, oltre alla Fabbrica del Duomo e all'Ospedale Maggiore, beneficiarono il monastero di una cospicua entrata derivante dall'utile dominio su alcuni beni immobili in cambio della recita perpetua di un *miserere* quotidiano e della celebrazione di due annuali ogni anno¹¹². Taddeo, profondamente legato alla comunità di cui era stato confessore, nominò le monache sue eredi universali. Infine, venne sepolto in Santa Marta anche il figlio di Ambrogio, Cristoforo, il quale ereditò l'intero, immenso patrimonio familiare e alla sua morte lo legò all'Ospedale Maggiore:

fu sepulto nela nostra ecclesia il spetabile messer Christoforo de Alzate, il quale lasò che li signori deputati da l'Ospitale Grando faceseno in perpetuo celebrare una mesa onia zorno nela nostra ecclesia, et faceseno fare hognia meso uno anuale de mese 20 come la granda in canto figurato in essa nostra ecclesia¹¹³.

La messa quotidiana e i dodici annuali avrebbero dovuto essere celebrati in una cappella dedicata a San Cristoforo, che i deputati dell'Ospedale, in quanto suoi eredi ed esecutori, avrebbero dovuto far edificare e dotare di tutto il necessario. Ai deputati spettava inoltre la nomina e il mantenimento del cappellano che avrebbe dovuto assolvere ai connessi obblighi liturgici¹¹⁴.

Lasciti pii, elemosine e donazioni *ad remedium* in favore di chiese, fondazioni religiose, istituzioni caritative e opere assistenziali erano un costume diffuso fra gli appartenenti al

¹¹¹ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto D fasc. 14, 20.

¹¹² BAMi, A 198 suss., f. 4v; ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto F fasc. 37.

¹¹³ BAMi, A 198 suss., f. 6v.

¹¹⁴ ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto D fasc. 25.

ceto aristocratico ed erano frequentemente diretti verso una pluralità di enti, secondo intenti e preoccupazioni comuni in una società sempre più interessata alla religiosità delle opere di misericordia. La mutata percezione del rapporto tra vivi e morti e la conseguente evoluzione del sistema intercessorio avevano infatti determinato lo sviluppo di quella che è stata definita una contabilità dell'aldilà, le cui varie strategie avrebbero dovuto *bona terrena in celestia commutare* e in tal modo propiziare la salvezza eterna del testatore compensandone colpe e peccati commessi in vita¹¹⁵.

Di queste strategie facevano parte anche la costruzione e il mantenimento di strutture materiali come sepolcri marmorei, cappelle e altari decorati, che con i rispettivi correlati rituali, devozionali e istituzionali assicuravano preghiere costanti in suffragio delle anime dei fondatori e dei loro discendenti. Al contempo, marcando e in certa misura privatizzando lo spazio sacro, queste stesse strutture costituivano un efficace strumento di potere e di distinzione sociale¹¹⁶.

Gli orientamenti spirituali e materiali dell'*élite* cittadina potevano essere determinati da una molteplicità di fattori quali la tradizione familiare e le strategie successorie del casato, i legami parentali con i membri di un determinato istituto, la vicinanza geografica al luogo che si intendeva beneficiare o ancora la consuetudine che talvolta legava stabilmente una famiglia a un certo edificio. Spesso tali fattori agivano insieme. Tanto i Visconti quanto gli Alciati, le cui famiglie erano peraltro legate dai doppi matrimoni dei fratelli Gaspare e Giovanni Pietro Visconti con le sorelle Margherita e Lucia Alciati¹¹⁷, risiedevano nei pressi del monastero. Inoltre, entrambi i gruppi mantenevano strette relazioni parentali con le ospiti del chiostro o con altri membri della comunità religiosa.

Proprio i legami familiari, più di ogni altra cosa, sembrerebbero essere stati l'elemento determinante nella scelta del monastero quale luogo di sepoltura. Nel settembre 1486 vi venne inumato il fratello di suor Michelina, Sebastiano da Pozzo¹¹⁸, forse imparentato con

¹¹⁵ J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982; J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, préface de J. LE GOFF, Rome 1980. Sull'idea di restituzione, vedi G. ALBINI, *Poveri e povertà nel Medioevo*, Milano, 2016, pp. 247-251.

¹¹⁶ La bibliografia sull'argomento è vasta. Oltre al già citato *Famiglie e spazi sacri*, cit., vedi anche *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima Età moderna*, a cura di F. SALVESTRINI, G.M. VARANINI, A. ZANGARINI, Firenze 2007; M. BACCI, *Investimenti per l'aldilà. Arte e raccomandazione dell'anima nel Medioevo*, Roma 2003; S. COHN, *Burial in The Early Renaissance. Six Cities in Central Italy*, in *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. CHIFFOLEAU, L. MARTINES, A. PARAVICINI BAGLIANI, Spoleto 1994, pp. 39-58; ID., *The cult of remembrance and the Black Death. Six Renaissance Cities in Central Italy*, Baltimore 1992; ID., *Death and property in Siena, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, Baltimore 1988.

¹¹⁷ ROSSETTI, *Sotto il segno della vipera*, cit., pp. 24, 41, 77-79. Dall'unione di Gaspare Visconti e Margherita Alciati nacque il poeta Gaspare Ambrogio.

¹¹⁸ BAMi, A 198 suss., f. 3v.

quel Matteo da Pozzo che fu confessore delle monache prima dell'Alciati¹¹⁹. Negli anni immediatamente seguenti vi furono sepolte la madre di Arcangela Panigarola, Costanza San Pietro, una sorella morta infante e due nipoti, mentre nei primi decenni del Cinquecento vi vennero inumati i fratelli Ottaviano con il figlio Bramante, Ludovico e Battista¹²⁰. Nello stesso periodo furono sepolti tra le mura del chiostro anche il padre di suor Bonaventura, Battista Morbio, la madre Lucia e le sorelle Margherita e Caterina¹²¹.

La presenza di suor Vittoria, nata dal matrimonio con il primo marito, Azo Stampa, fu con ogni probabilità la ragione per la quale Antonia Trincheri scelse chiesa delle monache per la propria sepoltura. Il nuovo marito ed erede, *magistro* Pietro Scotti, avrebbe dovuto dare ogni anno al cappellano cinquanta lire per l'ufficiatura di una messa quotidiana e di un annuale nell'anniversario della sua morte¹²². Nel settembre del 1500 venne sepolta nel monastero Mattea Marliani, figlia di Giovanni Francesco e Caterina Visconti, moglie del ricco mercante, appaltatore del sale e maestro delle entrate Giovanni Beolchi, la quale «haveva havuto una sua fiola nel nostro monasterio che aveva nome soror Electa»¹²³. Nell'aprile 1513 fu inumata nell'aula riservata alle monache «la magnifica donna Camilla da Ro, consorte del magnifico messer Benesperando di Vesconti, la qualle haveva quatro sorores religiose nel nostro monasterio, il suo nome soror Camilla, soror Ixabella et soror Eustochia e soror Geronima»¹²⁴. E nel settembre di quattro anni dopo

fu sepulta [...] nelle sepulture che sono soto il claustro dela ecclesia dove se sepelise tute le seculare che se fano portare al nostro monasterio madona Veronicha da Ro, fiola de messer Paolo Antonio, et consorte del magnifico messer Octaviano da Ro, et cugnata et cusina de soror Camilla et dele altre tre sorores¹²⁵.

Nel medesimo sepolcreto vennero inumate Lucia Litta, moglie di Gian Giacomo Pozzobonelli, la quale «haveva doe pute nel nostro monasterio le qualle voleveno essere religiose, il suo nome si era Leonora et Iulia»¹²⁶ e le sorelle di suor Gabriela, Susanna e

¹¹⁹ BAMi, C 75 inf., f. 9r.

¹²⁰ BAMi, A 198 suss., ff. 3v, 5r-v, 17v, 18r-v, 26r.

¹²¹ BAMi, A 198 suss., ff. 6v-8v, 10v.

¹²² Ivi, ff. 5v-6r. Pietro, con il cognato Giacomo e la figlia Antonia, furono sepolti nella medesima tomba, «nel sepulcro soto la fenestrela dela comunione», ivi, ff. 17r-v, 19r.

¹²³ Ivi, f. 6r.

¹²⁴ Ivi, f. 8r.

¹²⁵ Ivi, ff. 11v-12r. Tra il novembre 1520 e il settembre dell'anno successivo vennero sepolte nella chiesa monastica una figlia di Ottaviano da Rho morta infante e una figlia di Scipione da Rho, deposta nella cappella di San Michele. Vedi ivi, ff. 13r, 14r.

¹²⁶ Ivi, f. 11v.

Caterina del Torchio¹²⁷, mentre la sepoltura di fronte venne occupata dalla madre di suor Marta, Angelina, moglie di Giorgio Meravigli¹²⁸. Sulla scorta della presenza di suor Veronica, anche diverse donne della famiglia Stampa scelsero la chiesa del monastero per la propria sepoltura. Nell'agosto 1512 e nel giugno 1513 furono inumate Cassandra Scotti, moglie di Filippo Stampa, e una delle figlie, mentre tre anni dopo fu la volta di Caterina Stampa, moglie di Franco Marliani e madre di suor Ludovica¹²⁹. Infine, tra l'aprile e il giugno 1523 vi vennero sepolte la madre di suor Veronica, Antonia Marliani, moglie di Stefano Stampa, la sorella Ippolita, consorte di Giovanni Gaspare Visconti rimaritata in Eusebio Pietrasanta, e una nipote morta in giovane età¹³⁰.

Come appare evidente dagli esempi citati, la componente femminile è preponderante, confermando inoltre una notevole autonomia da parte delle donne circa la scelta del proprio luogo di sepoltura, che spesso non coincideva con quello del marito. Nonostante ciò furono diversi gli uomini che ricordarono il monastero nei propri testamenti, legando donazioni ed elemosine in denaro con richieste di uffici funebri, spesso da celebrare in più di una chiesa¹³¹. Il già ricordato Giovanni Beolchi lasciò alle religiose trecento lire¹³², mentre Donato Mandelli legò loro una somma di cento ducati con l'obbligo di far celebrare in perpetuo quattro annuali ogni anno¹³³. Il *mercator* Giovanni Antonio Lattuada donò alcuni beni al Luogo Pio della Carità con l'obbligo che presso alcuni monasteri cittadini, tra cui quello di Santa Marta, si celebrassero annualmente in perpetuo messe in suffragio della sua anima¹³⁴. Lo stesso fece Nicolò Castiglioni, il quale dispose un lascito di oltre settemila lire da dividere fra diverse fondazioni religiose per la celebrazione perpetua di un annuale nella chiesa di ognuna¹³⁵.

Gli uomini che sceglievano la chiesa di Santa Marta come propria sepoltura erano spesso ecclesiastici. Alcuni avevano un legame personale o professionale col monastero, come i cappellani Francesco Mantegazza, Alberto da Melzo e Geronimo da Settala¹³⁶ o i confessori

¹²⁷ Ivi, ff. 6v, 7v.

¹²⁸ Ivi, f. 15v.

¹²⁹ Ivi, ff. 8r-9r, 11r-v.

¹³⁰ Ivi, ff. 13r, 15v.

¹³¹ J. CHIFFOLEAU, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XVe siècle*, Actes de la Table Ronde de Rome (Rome, 22-23 juin 1979), Roma 1981, pp. 234-256.

¹³² ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto D fasc. 29.

¹³³ Ivi, Cassetto D fasc. 17, 26.

¹³⁴ Ivi, Cassetto D fasc. n.n.

¹³⁵ Ivi, Cassetto D fasc. 23.

¹³⁶ BAMi, A 198 suss., ff. 4r, 7v, 18v.

Taddeo Alciati, Giovanni Antonio da Terzago e Giovanni Antonio da Borsano¹³⁷. In questi casi il monastero era sempre oggetto di lasciti:

Fu sepulto nela nostra giesia inante alo altare grande in uno monumento facto apostata per questo il nostro reverendo padre confessore messer prete Io. Antonio da Borsano, rectore dela ecclesia de Sancto Paulo et digno deputato al Locho Pio dela Pietate, qualle solo per sua grande caritate ha lassato herede il dicto Locho Pio et il nostro monasterio solo deli beni qualli havea nel ducato de Milano¹³⁸.

In alternativa, le non numerose sepolture laiche maschili paiono motivate da vincoli di natura prettamente familiare. Antonio Salvatico, inumato nella chiesa esterna nell'aprile 1509, non solo era fratello di suor Laura ma aveva già una figlia sepolta nel monastero¹³⁹. Antonio da Sesto e Giacomo da Rosate avevano entrambi una sorella monaca¹⁴⁰. Giacomo da Gallarate scelse di essere sepolto nella chiesa monastica perché in precedenza vi erano state inumate la moglie Angela, la figlia Paola e il figlio Giovanni Battista¹⁴¹. Un caso particolare è quello di Bernardino Bascapè, deposto nella cappella dell'Annunciata, il quale

ha lassato una volta lire 500 imperiali per edificare dita capella [...] et poy lire 200 imperiali ogni anno per fare dire messa ogni giorno, et poy ogni mese fare uno offitio pro defuntis et messe 16 et una in canto [...] E il capelano de' essere ellecto per il convento però con il consentimento de li heredi del suprascripto, al qualle li ha asignato libre 60 imperiali ogni anno¹⁴².

Nonostante la scarsità dei testamenti conservatisi nel *tabularium* del monastero, dovuta certamente a una selezione dei soli atti concernenti legati perpetui o disposizioni ancora attive al momento del riordino e al conseguente scarto del materiale restante, l'esame del registro dei laici ha confermato il carattere di Santa Marta quale polo attrattivo dei ceti eminenti cittadini e ha permesso di tracciare un quadro abbastanza particolareggiato dei

¹³⁷ Ivi, ff. 4v-5r, 10r, 15r.

¹³⁸ Ivi, f. 15r.

¹³⁹ Ivi, f. 7v. Nell'aprile 1514 venne sepolta nella chiesa interna un'altra figlia di Antonio Salvatico. Vedi ivi, ff. 9v-10r. Potrebbe essere parente di quella «Cattarina Salvatici quondam Antonio, novizia in Santa Marta» che testa in favore del monastero e lo istituisce suo erede universale nel maggio 1468, per cui vedi ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto D fasc. 10. Sulle monache come testatrici, alcuni esempi in M.L. LOMBARDO, M. MORELLI, *Donne e testamenti a Roma nel Quattrocento*, «Archivi e cultura», 25-26, 1992-1993, pp. 23-130.

¹⁴⁰ BAMi, A 198 suss., f. 14v.

¹⁴¹ Ivi, f. 17v. Lasciò al monastero millequattrocento lire per la celebrazione in perpetuo di quattro messe la settimana e di un annuale.

¹⁴² Ivi, f. 16r; ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2135, Cassetto D fasc. 23.

personaggi e dei gruppi familiari che a vario titolo furono legati alla chiesa, dimostrando la forte crescita del favore locale nei confronti del luogo religioso.

Questo favore era manifestato da famiglie appartenenti all'aristocrazia cittadina, inurbate in età comunale o appartenenti alla più antica nobiltà del ducato e iscritte nella matricola cosiddetta ottoniana¹⁴³, ma anche da parentele benestanti di recente ascesa e radicamento, la cui enorme ricchezza derivava in larga parte dall'attività bancaria e mercantile, che seppero affermarsi e acquisire prestigio tramite matrimoni altolocati¹⁴⁴. Proprio queste ultime sembrarono trovare la collocazione ideale della propria sepoltura nel monastero. Se l'importanza delle strategie matrimoniali per l'integrazione negli strati più elevati della società è indubbia, la scelta del luogo della propria sepoltura poteva essere altrettanto significativa, eloquente testimonianza dell'abilità dimostrata in vita nel creare relazioni e legami di rilievo e puntuale indicatore del posto occupato da ciascuno nella gerarchia sociale. Se le grandi casate nobiliari tendevano a privilegiare le sedi degli ordini mendicanti che in passato avevano ospitato le tombe di famiglia, anche in relazione alla connotazione politica man mano assunta da queste fondazioni, i cosiddetti ceti medi manifestavano invece «una netta tendenza all'innovazione», poiché per i loro esponenti «memoria, tradizioni e passato familiare risultano di fatto secondari alla celebrazione del proprio salto di livello o della propria peculiarità»¹⁴⁵.

Ciò si traduceva nella scelta di soluzioni alternative come sepolture parrocchiali, nelle chiese di porta o negli edifici di recente costruzione. Le fondazioni mendicanti mantenevano comunque una certa attrattiva, forti del loro prestigio e grazie allo sviluppo dei movimenti delle osservanze la cui diffusione aveva determinato la creazione di numerosi luoghi nuovi tra cui poter scegliere¹⁴⁶. In tale contesto di profondo rinnovamento la chiesa di Santa Marta

¹⁴³ DEL TREDICI, *Un'altra nobiltà*, cit., pp. 28-36.

¹⁴⁴ Per un profilo sociale di queste famiglie, oltre agli studi già citati, vedi B. DEL BO, *Banca e politica a Milano a metà Quattrocento*, Roma 2010; EAD., «Elite» bancaria a Milano a metà Quattrocento: prime note, «Quaderni-Cahiers del Centro studi sui Lombardi, sul credito e sulla banca», 1, 2007, pp. 155-187; M. GAZZINI, «Dare et habere». *Il mondo di un mercante milanese del Quattrocento (con l'edizione del libro dei conti di Donato Ferraro da Pantigliate)*, Milano 1997; M.P. ZANOBONI, *Artigiani, imprenditori, mercanti. Organizzazione del lavoro e conflitti sociali nella Milano Sforzesca (1450-1476)*, Firenze 1996; P. MAINONI, *Economia e politica nella Lombardia medievale. Da Bergamo a Milano fra XIII e XV secolo*, Cavallermaggiore 1994; EAD., *Mercanti lombardi tra Barcellona e Valenza nel basso medioevo*, Bologna 1982.

¹⁴⁵ L. ARCANGELI, «*Eligo sepulturam meam...*». Nobiles, mercatores, élites viciniali tra parrocchie e conventi, in *Famiglie e spazi sacri*, cit., p. 304.

¹⁴⁶ Sul fenomeno delle osservanze in area lombarda, vedi F. GALLO, *L'osservanza agostiniana a Milano nel secolo XV: il convento di S. Maria Incoronata*, in *Angeliche visioni*, cit., pp. 141-172; G. ZARRI, *Osservanze mendicanti tra Quattro e Cinquecento. Una riflessione storiografica e alcuni esempi milanesi*, in *Il convento di Santa Maria delle Grazie*, cit., pp. 23-36; G. CHITTOLINI, *Le Clarisse e le altre. Note sulle osservanze femminili nei borghi e nelle campagne milanesi (inizi sec. XV-inizi sec. XVI)*, in *Fratres de familia. Gli insediamenti dell'osservanza minoritica nella penisola italiana (sec. XIV-XV)*, a cura di L. PELLEGRINI, G.M. VARANINI, Caselle 2011, pp. 339-377; S. FASOLI, *Perseveranti nella regolare osservanza: i Predicatori osservanti nel Ducato di Milano (secc. XV-XVI)*, Milano 2011; G. ANDENNA, *Aspetti politici della presenza*

sembra aver esercitato un richiamo crescente. Quasi certamente questa scelta era dovuta, almeno in parte, alla crescita demografica delle famiglie e alla conseguente necessità pratica di poter disporre di spazi sepolcrali non ancora occupati, nonché, nel caso di agnazioni particolarmente articolate, a un tentativo di differenziazione dei diversi rami¹⁴⁷. Tuttavia, una così alta concentrazione di sepolture femminili nella chiesa del monastero suggerisce una ulteriore motivazione, legata alla *fama sanctitatis* di alcune delle sue ospiti.

Le preghiere in suffragio dei defunti recitate dalle monache erano sempre considerate opere meritorie, in grado di influenzare positivamente il destino ultraterreno delle anime. Tuttavia, il peso di queste preghiere nella contabilità dell'aldilà era indubbiamente accresciuto e amplificato dalla qualità religiosa di chi le pronunciava e dell'istituzione nella quale erano pronunciate. Il monastero, che fin dalle origini si era distinto per la condotta di vita esemplare delle sue ospiti e per la presenza, come si vedrà nei prossimi capitoli, di importanti figure mistiche e carismatiche, era diventato una presenza rilevante nel tessuto sociale locale e un centro non neutro della religiosità cittadina, cardine di una intensa devozione popolare. Nella scelta del luogo del proprio riposo eterno, in una società i cui comportamenti erano fortemente orientati dal timore di ciò che sarebbe venuto dopo la morte¹⁴⁸, la volontà di poter beneficiare, anche se in maniera indiretta, di questo tipo di esperienze spirituali poteva quindi superare di gran lunga qualsiasi valutazione legata a criteri mondani.

degli Osservanti in Lombardia in età sforzesca, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di G. CHITTOLINI, K. ELM, Bologna 2001, pp. 331-371. Sui legami con l'aristocrazia milanese, vedi E. ROSSETTI, *Una questione di famiglie. Lo sviluppo dell'Osservanza francescana e l'aristocrazia milanese (1476-1516)*, in *Fratres de familia*, cit., pp. 101-165.

¹⁴⁷ E. ROSSETTI, «Arca marmorea elevata a terra per brachia octo». *Tra sepolture e spazi sacri: problemi di memoria per l'aristocrazia milanese del Rinascimento*, in *Famiglie e spazi sacri*, cit., pp. 220-221.

¹⁴⁸ A. GAMBERINI, *Inferni medievali. Dipingere il mondo dei morti per orientare la società dei vivi*, Roma 2021; P. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris 1977.

3. MISTICHE

3.1. La beata Veronica da Binasco

A partire dalla metà del Quattrocento le monache di Santa Marta acquisirono maggiore coscienza della propria identità e intrapresero la stesura di cronache monastiche con l'intenzione di lasciare memoria dell'istituzione e del suo modo di vivere¹. In tale contesto, questa operazione di conservazione e trasmissione memoriale, non scissa da un più ampio proposito di legittimazione e autorappresentazione, venne affidata al ricordo delle ospiti illustri del monastero, prima fra tutte suor Veronica Negroni, meglio nota come la beata Veronica da Binasco².

¹ Sul rapporto fra scrittura, memoria e costruzione identitaria nelle comunità monastiche femminili della prima età moderna, vedi *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII*, a cura di G. ZARRI, N. BARANDA LETURIO, Firenze 2011. Per una prospettiva di storia di genere, anche se relativo a un periodo precedente, vedi *Gender, Memory and Documentary Culture, c. 900-1300*, ed. by L.L. GATHAGAN, C. INSLEY, Woodbridge 2025, pp. 215-288.

² Per un inquadramento generale della figura di Veronica Negroni, vedi il volume *Angeliche visioni*, cit.; G. ZARRI, *Le sante vive. cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990, pp. 52, 93-96, 103-115, 120, 208. Per le biografie a stampa relative alla sua vita, un elenco parziale è in *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. ZARRI, Roma 1996, pp. 571, 702. Alla base di queste biografie è l'agiografia latina composta da Isidoro Isolani, data alle stampe nel secondo decennio del Cinquecento con il titolo *Inexplicabilis mysterii gesta beatae Veronicæ virginis praeclarissimi monasterii Sanctae Marthae urbis Mediolani, sub observatione regulæ divi Augustini, Mediolani*, Apud Gotardum Ponticum, 1518 e riprodotta negli *Acta Sanctorum Ianuarii, dies 13, Venetiis*, Apud Sebastianum Coleti et Io. Baptistam Albrizzi Hieron. fil., 1734, I, pp. 887-929, forse su suggerimento di Giovanni Pietro Puricelli, come pare suggerire una sua annotazione: «Per maggior honore della beata Veronica et di questo suo monastero di già ho suggerito al padre Giovanni Bollandi, della Compagnia di Giesù, nella città di Anversa in Fiandra, molto mio amorevole, che nelli molti e grandi suoi volumi di già cominciati a stamparsi colà delle vite dei santi, v'inserta etiam quella di questa beata, cioè la scritta latinamente dal padre Isidoro Isolani [...] per il che anco gli ne ho inviato una coppia», BAMi, C 75 inf., f. 140v. Sul finire del Cinquecento le monache stesse commissionarono una traduzione volgare dell'opera, intitolata *La santissima, e miracolosa vita della beata Veronica, monaca del venerabile monasterio di Santa Marta di Milano, con parti delle sue mirabili, et celesti visioni. Raccolte dal r.p.f. Isidoro de gli Isolani, dell'ordine di s. Domenico dell'osservanza. Nuovamente tradotta in lingua italiana dal r.m. prete Giovanni Antonio Azzio Gallarato milanese...*, Brescia, Per Vincenzo Sabbio, 1581. Nel secolo seguente ne venne fatta una seconda traduzione volgare, intitolata *La santissima, et prodigiosa vita della b. vergine Veronica di Binasco, monaca del monastero di Santa Marta della città di Milano, dell'ordine di s. Agostino. Scritta in latino dal r.p.f. Isidoro Isolano da Milano... et tradotta in lingua toscana dal m. rever... Sebastiano Canazzi... ad istanza delle m.rr. madri di S. Marta*, Pavia, Appresso Gio. Battista Rossi, 1629. Pochi anni dopo vennero pubblicate altre due agiografie basate sul contenuto del ms. BAMi, H 39 inf., intitolate *Specchio per l'anime religiose, cioè vita della beata Veronica monaca del venerabile monasterio di S. Marta di Milano, descritta da Carlo Torre...*, Milano, Appresso Lodovico Monza, 1652 e *Vita, e visioni della b. Veronica monaca del venerando monastero di S. Marta di Milano della regola di s. Agostino, tradotta dall'idioma antico nel moderno dal sig. Francesco Bonardi agente del detto sacro monastero*, Milano, Appresso Lodovico Monza, 1669, della quale si ebbero numerose ristampe. Una traduzione moderna dell'opera dell'Isolani si legge in ID., *Vita della beata Veronica da Binasco*, a cura di G. RAVIZZA, Pavia 2006.

Veronica nacque nel 1445 alla Cicognola di Binasco, una piccola località *cum castris* a metà strada fra Milano e Pavia che formalmente apparteneva alla diocesi pavese ma era fortemente influenzata, per ragioni geografiche, dal capoluogo del ducato sforzesco. Di origini molto umili, fin da bambina venne indirizzata dai genitori Zanino e Giacomina al lavoro nei campi così che potesse contribuire al sostentamento economico della famiglia, che apparteneva a un ceto sociale basso. Le agiografie raccontano che la sua giovinezza fu costellata di visioni e apparizioni, che la portarono a sviluppare una solida devozione nei confronti di Maria e del Crocifisso. «Amaestrata dal divino spirito», mentre si trovava nelle campagne meditava frequentemente la passione «et repensava ogni giorno li beneficii a lei conferti dal benigno Signore, maxime che con tanto precio quanto è il suo preciosissimo sangue l’havesse ricomperata»³.

Nonostante fosse analfabeta, Veronica desiderava ardentemente farsi religiosa, «aciò melio possese servire a Dio [...] sotto il giovo legiero dela sancta obedientia»⁴. All’età di circa diciotto anni si recò quindi a Milano presso il monastero francescano delle clarisse di Sant’Orsola, ex *domus* umiliata, ma non venne accolta a causa della sua ignoranza. Decise allora di provare con il vicino chiostro delle agostiniane di Santa Marta, dove incontrò la badessa Michelina da Pozzo la quale le disse che per poterla ammettere nella comunità era necessario che imparasse a leggere il salterio. Veronica non ci riuscì. Sconsolata, sembrò in un primo momento dover rinunciare al suo proposito. Ma una notte, mentre si sforzava di imparare a leggere nella propria camera, le apparve la Madonna che le insegnò ciò che era necessario sapere e le infuse per via soprannaturale la comprensione delle Scritture. Le disse che tutto ciò che occorreva imparare per entrare in monastero erano tre lettere, di tre colori diversi, che rappresentavano simbolicamente la purezza del cuore, la compassione e la meditazione della passione di Cristo⁵.

Così dopo tre anni, nell’aprile del 1466, Veronica tornò a Milano e fece il suo ingresso nel chiostro come suora conversa. Venne affidata alle cure «de la magistra [...] seror Martha,

³ BAMi, H 39 inf., f. 1r.

⁴ *Ibid.*

⁵ Ivi, f. 2r-v: «Li aparve la Matre di Dio in forma de una bellissima dona vestita di colore celeste ala cuy subita aparitione se spaventò questa vergine, e per stupore et timore diventò como morta. E aproximandosi a lei la Matre de Dio, la confortò et disse: Non temere fiola, e non te dare tanto affano de imparare legiere. Io voglio che tu impari solamente tre litere le quale io te insegnarò, cioè una biancha, l’altra nigra, la terza rossa [...] Per la prima intende essere la purità del core la quale litera è biancha, e per questo intende che con tutte le tue forze debbi studiare de tenirlo puro et mondo al tuo Creatore et purgato da ogni pensiero ilicito et guardarte de non amare alcuna persona né altra cosa de amore vitioso né singulare. Pone tutto il tuo amore in Dio e in me Madre sua, li altri ama equalmente per amore de Dio. La letera nigra intende che non debbi pigliare scandalo del tuo proximo [...] e se apertamente vedesti che fusse male non te scandalizare ance abbili compassione [...] e guardate de murmurare [...] La terza litera qual te disse è rossa. Per questa intende la passione del mio Fiolo, la quale ogni giorno debbi meditare».

dona anchora lei mendicante», perché «così era allora il costume de quelle done, che le deputate al divino offitio davano alla cura delle letterate, le mendicanti davevano alla cura delle mendicanti»⁶. Per circa trent'anni si dedicò ai compiti più umili, come la questua, la raccolta delle uova e la cura del pollaio, fino alla sua morte nel gennaio del 1497.

3.2. *Fabula mystica* e agiografia

Nella città de Milano era uno monasterio molto famoso de sanctità de done religiose nominate de Santa Marta per el titolo de la giesia, ma erano de la regolare regola del doctore eximio sancto Augustino. Et essendo una sorella fra le altre molto fervente a servire al Signore Dio, et in vita contemplativa etiamdio activa, essendo inlitterata ma andava fora continuamente nella città et fora dela città cercando dela elemosina per la necessitate delle sorelle [...] Essendo stata nel monasterio questa dicta sorella [...] in tanta singulare devotione, et maximamente in spandere tante effusione de lacrime che era uno grande stupore, e questo faceva considerando li soy peccati e la passione del nostro signore meser Yesu Christo, la qual passione molti anni perseverando ogni dì meditava [...] con tanto dolore e compassione [...] che li soy oggi pariverono due rivoli e fonte de aqua che correseno⁷.

È con un preciso riferimento alla fama di santità del monastero in cui visse che ha inizio il resoconto delle estasi mistiche della beata binaschina nella *reportatio* delle consorelle⁸, custodi e al tempo stesso fruitrici della verbalizzazione delle sue rivelazioni e delle sue elevazioni spirituali. Fin dalle prime righe appare dunque evidente il carattere comunitario assunto dall'esperienza carismatica di Veronica, che attraverso la rivisitazione memoriale delle compagne divenne un simbolo in cui tutte potevano rispecchiarsi. Furono infatti le monache stesse a farsi personalmente carico della scrittura, attingendo ai propri ricordi e trasformando una esperienza intangibile, legata per sua stessa natura all'oralità, in un racconto agiografico in forma diaristica che, scandito dai tempi delle feste liturgiche del

⁶ Ivi, f. 3r. «Gionta alla morte con cordiale affecto la pianse, et essendo la dicta vergine in molta gratia de Dio intese per divina revelatione che l'anima de dicta sua maestra era detenuta nelle pene del Purgatorio, alla quale compatendo et dolendosi de la pena sua prorompe in uno asperissimo pianto, et maceravasi con penitentie orando asiduamente a Dio per la liberatione di quella, né mai cessò de orare con lacrime per quella anima, finché seppe per revelatione de Dio quella essere volata al celo», ivi, f. 3r-v.

⁷ BAMi, I 179 inf., I, f. 1r.

⁸ L'originale, scritto da Benedetta da Vimercate con l'aiuto di Taddea da Ferrara, sembrerebbe perduto. Nell'impossibilità, allo stato attuale delle ricerche, di stabilire con sicurezza se il codice BAMi, I 179 inf., dal quale si cita, sia autografo, le due religiose non verranno indicate come autrici. Su questo codice, vedi *supra*, 1.2.

santorale, delinea le tappe di un lungo e travagliato itinerario interiore che porterà la sua protagonista a una progressiva maturazione spirituale e infine all'accettazione del suo ruolo di speciale depositaria di un mandato divino.

Le prime esperienze mistiche narrate in questo diario risalgono ai primi anni Ottanta del Quattrocento, circa due decenni dopo l'ingresso di Veronica nel monastero come conversa. Inconsapevole di ciò che le accadeva, inizialmente Veronica cercò di mantenere celato il proprio carisma, terrorizzata dalla possibilità che altri ne venissero a conoscenza. Quando lo sforzo diventava insostenibile Veronica era costretta a nascondersi per non mostrare alle compagne i fiumi di lacrime che le sgorgavano dagli occhi, segno dell'*excessus* mistico che debordava. Per qualche tempo riuscì nel suo intento, anche se alcune consorelle si accorsero presto del fatto che qualcosa non andava:

Et sempre più ogni di creseva in virtù, e mayormente in queste sue meditatione, e in pianto facea con tanta quietudine e cossì poco strepito che perseverò molti anni che infra le sorelle nula de loro overo poche se aveveva de quello pianto. E se pure alchune de loro qualche iudicio n'aveseno avuto, non pensaveno che fusse de tanta efficitia de virtù, como aparse poi in proceso de tempo, quando piaque al Signore de manifestarla⁹.

Veronica, preoccupata che queste manifestazioni fossero legate a un inganno demoniaco, tentava invano di resistervi, inconscia del reale significato dei disturbi e dei malesseri che ogni notte provava e di cui nemmeno le compagne riuscivano cogliere pienamente il senso. Sul finire degli anni Ottanta ebbe luogo una progressione del fenomeno mistico. Visioni ed elevazioni divennero veri e propri episodi estatici¹⁰, mentre la monaca, inizialmente timorosa e dubbiosa, rassicurata da Dio che quello era il suo volere, prese gradualmente coscienza del proprio dono e del connesso ruolo di insegnamento e ammaestramento, divenendo guida carismatica della comunità *malgré elle*.

Agli inizi della sua *conversatio* religiosa Veronica aveva manifestato le proprie grazie mistiche solamente al confessore, alla badessa e a suor Taddea la quale per un periodo fu sua complice nell'aiutarla a celare il carisma, almeno fino a che le visioni in spirito non si trasformarono in estasi corporali. A partire da quel momento Veronica non fu più in grado di nascondersi, nonostante si sentisse profondamente indegna del dono che le era stato concesso. Le consorelle iniziarono a osservarla incuriosite, dapprima con discrezione e poi

⁹ BAMi, I 179 inf., I, f. 1r-v.

¹⁰ Ivi, I, f. 9r-v.

sempre più apertamente, «sino al totale rispecchiamento, quando l'intera comunità si mette alla *scola* della *magistra*, ascolta i suoi discorsi ricchi di sapienza e di dottrina»¹¹:

Essendo congregate tute le sorelle la sira in capitulo per pigliare la benedictione [...] sì como a loro era consuetudine ogni sira de fare, et innanze che fusse data gli sopravene questa nominata vergene sor Veronicha et disse: Matre nostra, aspectate uno poco perché ve ho a dire alchune parole che me a dicto el Signore Dio onipotente. Et tute con grande desiderio et alegrezza de odire stavano ascholtare ciò che voleva dire¹².

Gli insegnamenti tratti dalle visioni erano dunque generalmente dispensati in forma di sermone immediatamente al termine dell'evento estatico, quando la comunità radunata attorno alla beata visionaria, depositaria di un particolare tipo di conoscenza sovranaturale, ne ascoltava i discorsi ispirati. Ma questi ammaestramenti erano talvolta affidati a una sorta di esegesi gestuale che si realizzava già durante il momento dell'estasi. In questi casi le consorelle assistevano a una scena muta nella quale Veronica, prestando la sua espressività alla volontà del Signore, recitava in una sacra rappresentazione. Così accadde per esempio il giorno di Natale dell'anno 1494, quando

in poco spatio di tempo comenzò ley forte a muovere el corpo [...] et cossì movendosse comenzò a fare accti et movimenti de grande stupore. In prima comenzò a metere le mane al pecto in croxe con grande reverentia et poy le zonzeva insema como orase et cossì zonte inclinava la testa etiam tuto el corpo infine a terra [...] Et de poy se levava stando per ingenugione et molto forte alzava la testa in alto in modo como avesse voluto guardare al celo tenendo però li ogie giuse et molto streti insema [...] et pariva che volesse cridare molto forte ma non poteva¹³.

Al termine dell'estasi Veronica spiegò alle consorelle presenti il significato dei gesti e dei movimenti, da attribuire a ciascuno dei personaggi protagonisti della scena della natività che la beata aveva ricreato tramite il proprio corpo. Lo stesso accadde il mercoledì santo dello stesso anno, quando all'alba in chiesa la beata

¹¹ A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Due biografie per Veronica da Binasco. Il bilinguismo nella scrittura mistica tra Quattro e Cinquecento*, in *Angeliche visioni*, cit., p. 275

¹² BAMi, I 179 inf., IV, f. 204r-v.

¹³ Ivi, IV, f. 197r-v.

comenzò a muovere el corpo in molte modi [...] etiam voltava la testa in molti modi, voltandose indreto hovero se voltava mo da za mo da la, tenendo modi de grande pietade. Et con quisti modi piangeva d'uno pianto molto cordiale [...] Et de poy molte volte faciando gli dicti movimenti lassava zoso le braze e la testa et cadeva in terra como fa la persona che stramortisse¹⁴.

Le consorelle «vedendo tute gli movimenti che faceva la vergene [...] di questo pigliaveno grande stupore e meraviglia, vedendo talli movimenti non siando in sentimento di corpo»¹⁵. Ancora una volta Veronica spiegò loro che era stata il *medium* inconsapevole della volontà del Signore:

Que cossa de movimento mi abia facto con el corpo yo nol so perché non n'o sentito cossa nesuna. Ma ben so yo ch'el mio Signore me disse: Fiola mia, sta atenta che te voglio mostrare ogni cossa che fu facto in quello dì che yo me partì da la mia cara Matre quando me pregava che yo non andasse in Yerusalem. Etiam te farò fare tuti gli acpti et mode e dire le parole con el pianto che allora feze la mia Matre¹⁶.

Dal punto di vista dei contenuti, in una prima fase della sua esperienza estatica si era trattato per lo più di visioni ed elevazioni notturne, facili da nascondere, nelle quali a sequenze di immagini mute si alternavano lotte e combattimenti con il diavolo, i cui segni fisici, impressi sul suo corpo, erano invece molto difficili da celare¹⁷. Successivamente le visioni divennero più complesse e articolate, presentandosi anche più volte al giorno e scandendo ogni momento della giornata della conversa, qualunque cosa facesse e ovunque si trovasse. In chiesa, nell'oratorio, mentre era assorta in preghiera, assisteva alla messa o riceveva l'eucaristia, perfino quando era impegnata nei lavori più umili come la pubblica questua «Veronica era sempre e comunque abitata da Dio»¹⁸.

La prima estasi pubblica si verificò durante il momento della comunione pasquale dell'anno 1488 e il racconto di ciò che accadde in seguito è subito occasione di introdurre

¹⁴ Ivi, IV, f. 199v.

¹⁵ Ivi, IV, f. 200r.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Ivi, I, ff. 3v-4r: «In ogni loco questo impetuoso la perseguitava per tal modo che più non poteva stare aschosa dale sorelle, perché incomenzò a baterla tanto teribilmente che li lassava cossì el signo che l'era necessario che a tute fusse manifesto. E più nol poteva celare perché gli dava suso gli ogi e li faceva parere cossì forte quele bote che era cossa molto compasionevole a vedere [...] E alcuna volta essendo nela letera la nocte, etiamdio in altre parte e anchora da altra hora cha de nocte, questo invidioso e maligno la bateva cossì forte tuto el corpo che gli veneva la carne nigra como caligene, e molto forte sentivasse dolore tuto el corpo, siché molte volte stava per grande spacio de tempo nela letera che non poteva pure levare la testa né moverse niente». Anche ivi, I, ff. 12r-v.

¹⁸ BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Due biografie*, cit., p. 280.

un tema centrale, chiave di volta dell'intera narrazione, ossia il dovere dell'obbedienza. Più volte Veronica asserì di essere tenuta al segreto¹⁹ e quando iniziò a poco a poco a rivelare il contenuto delle visioni si premurò di dichiarare che ciò avveniva per volontà e con il consenso di Dio:

Una volta [...] essendo quella devota ancilla in estasi, el Signore gli disse: Sapia fiola mia, che zescaduna persona che domandarà gratia a me el di dela dominica per amore dela mia resurrezione, avendo la conscientia bene preparata, ogni gratia che domandarà sarà exaudit da me, se sarà per lo meglio, e però voglio che sempre domandeno se l'è la mia volontà, e per lo meglio de la salute sua, altramente non concedo gratia [...] E de altre asay cosse amaystrava el Signore questa sua devota ancilla et sposa fidelissima [...] ma non manifestava ley nessuna cosa se no tanto quanto cognoseva che al Signore piaceva che el magnifestasse²⁰.

Il tema dell'obbedienza nella *fabula mystica* della conversa binaschina è strettamente legato alla disciplina della vita monastica, di cui costituisce un tratto proprio, declinandosi di volta in volta nell'ascolto ai superiori, nella concordia fraterna o nella sottomissione totale alla volontà di Dio, alla quale ciascuna monaca doveva tendere per sperare di ottenere la salvezza eterna. È proprio per obbedire a un ordine impartito dai superiori che Veronica aveva confidato in segreto alla badessa delle sue esperienze mistiche²¹ ed è ancora per compiere la volontà del Signore che, nonostante una profonda crisi iniziale²², cominciò a svolgere la funzione di guida spirituale nei confronti della comunità di cui era parte.

¹⁹ BAMi, I 179 inf., I, 11r: «Etiamdio gli disse el Signore: Sapia fiola mia, che molto m'è agrato a spandere qualche lacrima per la mia passione ma etiamdio m'è anchora più agrato a pensare li dolore che portò la mia Madre per la mia passione. E altre cosse asay gli diceva el Signore e grande e altre cosse gli monstrava dela sua gloria ma non lo voleva dire perché diceva ley non era volontà del Signore che manifestasse nesuna cosa dela sua gloria se non quale che a sua mayestate piaceva [...] allora el diceva, ma de cosa nesuna da ley veduta che dal Signore non avesse licentia de dire may a persona non lo averebe dicto».

²⁰ Ivi, II, f. 24r-v.

²¹ Ivi, II, f. 31v: «Ma essendo ley venuta a tanta singulare gratia teneva zelato quanto poteva, che non voleva che persona alcuna lo intendesse per non esser esser estimata in cossa alcuna de virtude infra le sorelle, reputandose ley esser la più inferiore de tute. Ma la levatione cioè lo estasi non poteva occultare perché non era in sua podestate, e gli accadeva in gesia, in capitulo, ala messa e in ogni loco donde al Signore piaceva de visitare la sua sposa, e le sorelle vedendose quella cossi frequente de elevatione erano tute molto desiderose de intendere qualche cosa de quello che vedeva, ma in modo nesuno da ley non lo potevano intendere essendo zà passato tempo asay, ma siando constreta per obedientia da le sue superiore gli diceva de le soprascripte cosse maravegliose che vedeva in secreto».

²² Veronica desiderava fuggire dal monastero per recarsi nel deserto ma l'angelo le fece intendere che ciò non era volontà di Dio. Tuttavia, questa aspirazione a ritirarsi a vita eremitica la accompagnerà per tutta la sua esistenza. Una notte la beata venne condotta dall'angelo nel deserto di Galilea, dove assistette al colloquio fra Giovanni Battista e Gesù, il quale «né etiamdio allora non gli parlò niente, sì come ley disse, ma solamente mostrarli el deserto, ma perché questa sua devota ancilla et sposa fidelissima [...] avea portato molti anni grande desiderio de andare al deserto, et allora l'avea più cha may, forse ch'el Signore gli monstrava li dicti deserti o per più inanimarla et farli più crescere el desiderio overo per consolarla, vedendolo de poy che non avea modo de poderli andare», ivi, II, f. 110v.

Il valore dell'obbedienza le venne spiegato direttamente da Dio dopo che, desiderosa di alzarsi dal letto prima del mattutino per poter pregare più a lungo, ne aveva chiesto licenza al confessore il quale però gliela aveva negata:

Sapia fiola mia, che m'è più piasuto che tu abie facto la obedientia a non levarte cha se tu fusse levata perché a me piazze grandemente a stare a l'ordine seguitando la comunitade facendo la obedientia in ogni cossa. O quanto me agrato la obedientia, diceva a ley cossì el Signore, yo venete dal celo in terra per l'obedientia del mio Patre e portay tanto aspra pena per obedientia, et asay la maistrava de la obedientia. E se alchuna volta [...] fusse acaduto qualche desobedientia infra le sorelle diceva questa devota sorela a loro: O mie sorelle, se savissino quanto è accepta e a piazere al Signore la obedientia non la pasarisono cossì legeramente come facte, e grandemente Dio a in odio li dessobediente²³.

Pur non avendo la facoltà di predicare *ex officio*²⁴, nei suoi discorsi Veronica dispensava consigli e ammonimenti alle consorelle, esortandole a esercitarsi nella perfetta obbedienza, a evitare la mormorazione, a essere pazienti sopportando ogni avversità e a confessarsi e comunicarsi frequentemente:

Et ley disse: Matre nostra et tute voy sorelle amantissime, ve debio dire per parte del Signore Dio onipotente che ve debiate bene preparare facendo bono scrutinio de le vostre conscientie, sichè non ve romagna cossa nesuna de delicto che non sia bene purgato, con vera contritione et sancta confessione [...] Et vadeno cossì bene disposte in gratia a receive la sancta comunione che tute quelì cossì preparate haverano la sua sancta benedictione [...] ma che nesuno non pò essere in gratia sua se teneno ranchore et hodio al suo proximo²⁵.

Carità, umiltà, obbedienza, *amor Dei et proximi* erano i quattro precetti fondamentali della vita spirituale, che le religiose, simboleggiate dalle stelle nella cosmografia mistica tratteggiata dalla conversa, avrebbero dovuto seguire per vivere perfettamente nella grazia

²³ Ivi, II, ff. 10v-11r.

²⁴ Sulla predicazione femminile nel periodo considerato, vedi G. ZARRI, *Places and Gestures of Women's Preaching in Quattro and Cinquecento Italy*, in *Charisma and Religious Authority. Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, ed. by K.L. JANSEN, M. RUBIN, Turnhout 2010, pp. 177-193; EAD., *Predicatrici e madri spirituali. Il carisma, lo spazio, il pubblico*, in *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, a cura di D. CORSI, Roma 2004, pp. 159-177. Per un quadro cronologico più ampio, vedi K.L. JANSEN, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton 2000; *Women Preachers and Prophets through two millennia of Christianity*, ed. by B. MAYNE KIENZLE, P.J. WALKER, Berkeley 1998.

²⁵ BAMi, I 179 inf., IV, f. 204v.

del Signore e per accedere degnamente all'unione con Dio tramite il sacramento eucaristico, respingendo la tepidezza e l'accidia:

Et cossì nuy interrogandola dicendogli: Que vole significare el sole? Et ley disse ch'el significava l'amore de Dio [...] Anchora dise che la bianchezza de la luna significava l'anima del perfetto servo de Dio, el quale è molto palida nel conspetto de Dio. Etiamdio disse che quelle tre stelle, che sono cossì lucide l'una a presso l'altra, per quele se intende la caritate, la quale è acompagnata de l'amore de Dio et del proximo. Anchora disse che quelle stelle, le quale sono cossì grosse e che tanto refiameno per el gran lustro, che significano quili servi et serve de Dio li quale sono tanto abrasate del suo amore che pare a loro che li arda el core per desiderio de portare ogni pena e martirio et oproprio per amore de Dio²⁶.

Le frequenti comunioni²⁷ di Veronica sono occasione di visioni del Bambino sull'altare circondato da angeli, le memorie liturgiche legate al santorale la portavano a vedere le festività celesti dei santi ricordati in ciascuna ricorrenza, mentre ogni mercoledì, quasi *alter Christus*, riviveva corporalmente i dolori della passione²⁸. Per circa un anno, dalla festa dei santi Giacomo e Filippo del 1488 al mercoledì santo dell'anno successivo, Veronica venne rapita in estasi e condotta in cielo più e più volte al giorno, assistendo alle celebrazioni solenni in onore di questo o di quel personaggio della curia celeste, «e molte volte gli stava paregie hore anze che retornase ali sentimenti exteriori, etiamdio passava molte nocte senza dormire e sempre vedeva fare processione mo l'una mo l'altra o altre cosse alte o parlamenti del Signore o dela Madona o de l'angelo»²⁹.

Nella festa di Ognissanti Veronica fu rapita in estasi per un giorno intero e assistette a una interminabile processione di santi, profeti, patriarchi e religiosi di ogni ordine e grado

²⁶ Ivi, IV, ff. 209v, 210v.

²⁷ Si tratta di un tema ricorrente della mistica femminile, sul quale vedi C. WALKER BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-London 1987.

²⁸ Questa esperienza era comune a numerose mistiche, poiché tradizionalmente la santità femminile si manifestava in maniera molto fisica, in quanto «ancrée dans la réalité physique des femmes», T. HERZIG, *Femmes mystiques et propagande antihérétique*, in *Femmes, mysticisme et prophétisme en Europe du Moyen Âge à l'époque moderne*, sous la direction d'H. MICHON, É. BOILLET, D. ARDESI, Paris 2021, pp. 25-44: 28. Vedi anche EAD., *Stigmatized Holy Women as Female Christs*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 26, 2013, pp. 149-174; EAD., *Christ Transformed into a Virgin Woman: Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris, and the Defense of the Faith*, Roma 2013; M. CALLAHAN, *Suor Domenica da Paradiso as alter Christus: Portraits of a Renaissance Mystic*, «Sixteenth Century Journal», 43, 2012, pp. 323-350.

²⁹ BAMi, I 179 inf., II, f. 31v. Anche ivi, II, f. 136v: «L'angelo per parte del Signore gli disse: Sapia fiola ch'el Signore te volo monstrare la festa de tuti gli sancti e sancte che sono in paradixo fine in capo de uno anno, et de poy non vedaray più feste de sancti ma depo questo quello ch'el Signore vorà che tu facia tu lo saveray alora. Et cossì è stato per effecto che sempre ogni dì a visto dove o tre o quatro volte el dì, essendo in estasi, feste de sancti e sancte, e molte volte n'a visto asay in sema etiamdio in una levatione innanze che sia tornata ali sentimenti tre o quatro processione de feste de molti sancti e sancte in sema».

che, circondati dalle schiere angeliche, presenza costante nelle visioni della beata, sfilavano nel mezzo del paradiso fino ad arrivare al cospetto di Dio:

Diceva questa ancilla che erano tute quelle schiere de sancti passati dal principio fine ala fine de tanto numero che imposibele sarebe ad explicarlo, ma se pò proponere el dicto de l'Apochalipse onde dice *vidi turbam magnam quam di numerare nomo poterat*, ma in le schiere de le religione. E tute queste schiere de processione passaveno oltra per lo mezo del paradixo [...] et cossi d'in schiera in schiera zonzevano denanze al trono de l'alta sedia de la mayestà de Dio, et tuti inclinandose con profunda humilitade [...] et intorno a la sedia de Dio erano infinite angeli vestite de biancho de meravigliosa belleza³⁰

Nella festa di santa Marta vide nella gloria del cielo le proprie consorelle defunte, dalle prime fondatrici del *consortium* fino a quelle scomparse più di recente, che ordinatamente procedevano in fila verso Maria, accanto alla stavano Marta e la Maddalena:

Seguitava grande multitudine de moniche con l'abito biancho le qualle erano molto relucente e decorate de inestimabile beleza, e l'angelo gli disse: Vi tu fiola, quele moniche sono del monasterio che constitute la hospita del Signore sancta Martha etiamdio le altre che sono venuto depo quele fine al dì presente³¹.

E lo stesso accadde nella festa di Sant'Agostino, quando vide

uno grande numero de moniche vestite de baretino con el vello biancho e l'angelo gli disse: Fiola, queste moniche che passeno oltra con le veste baretine sono tute del tuo ordine, et tute quele che tu vede denanze passare sono le matre [...] e de posse le matre seguitava una grande multitudine de sorelle infra le quale l'angelo ne nominò asay per nome che erano del suo monastero, digando: Fiola, quela è la tale sorella e la talle, le quale nominarle tute per nome sarebe tropo longo a dire. E molte de quele ley avea visto et conversato longo tempo con loro etiamdio asay che erano passate de questa vita tempo asay innanze che ley intrase nel monasterio, ma bene le avea oduto nominare da le sorelle che le avevano viste per done molto virtuose³².

³⁰ Ivi, II, f. 74r-v.

³¹ Ivi, II, f. 53v.

³² Ivi, IV, ff. 57v, 58v-59v.

Nel giugno 1488 l'angelo guidò Veronica in un lungo viaggio ultraterreno, conducendola dapprima negli inferi, dove apprese il destino che attendeva i peccatori dopo la morte, e successivamente nel purgatorio, dove le mostrò le anime di coloro che stavano scontando la propria pena in attesa di poter accedere al paradiso. Nell'inferno, dopo averle illustrato una casistica piuttosto classica dei dannati, fra i quali spiccano in particolare i religiosi, l'angelo

gli mostrò anchora el Signore gli demoni senza numero molto oribelle che tormentaveno le anime, et maxime gli mostrò infine vase con fogo soto terribelle gli quale erano piene de sulfuro, pesa e de ogni metallo e graso puzolento che may non se porebe pensare, e bugliveno soto sopra piene de anime³³.

Avvicinandosi ad uno di questi vasi Veronica vide un'anima che le sembrava familiare:

El Signore gli disse: Vi tu, fiola mia, quella meschina anima? Sapia che l'è l'anima de talle monicha che era tua domesticha. Et sapia fiola mia, che el è dampnata per el peccato de la mormoratione che faceva de soy superiore e de la discordia che molte volte tra l'una sorella e l'altra meteva, reportando male da l'una a l'altra [...] E se bene se confessava may però non cessava de la mormoratione e del rancore e odio che portava nel core verso soy superiore e a quele talle sorelle de le quale ne reportava male. E con ranchore e odio è morta senza cognose el suo difecto in sí né humiliandosse per la sancta confessione, ma sempre imputava le altre e ley se teneva avere tuta la resone per sí, e per questo sempre portava odio et cossì sarà cruciata in infinito odio³⁴.

Le visioni dell'Aldilà, come ogni altro episodio estatico vissuto dalla beata, non erano mai slegate dalla realtà del chiostro e dalla sua appartenenza alla comunità monastica. Dopo aver descritto le terribili pene infernali riservate a mormoratori e bestemmiatori, anche il racconto del viaggio in purgatorio si sofferma nello specifico sulle punizioni inflitte per espiare la colpa della mormorazione. Anche in questo caso Veronica riconobbe le anime di alcune monache che aveva conosciuto in vita,

et ley vite che gli fu facto asperissimo tormento. Et l'angelo gli disse: Etiamdio sapia fiola, ch'el mayore tormento che portono si è per la mormoratione che feceno de soy superiore, et

³³ Ivi, II, f. 41v.

³⁴ Ivi, II, f. 42r-v.

maximamente del patre suo confessore, ma ala fine sua se ne sono recognosute, et confessandosse de questo, trovandosse malcontente, el Signore gli a aceptate a penitentia³⁵.

Al termine dell'estasi Veronica, scossa e afflitta da una terribile febbre, raccontò alle consorelle di quelle anime che aveva visto tanto tormentate per le colpe dei propri peccati e le ammonì in particolare «che se guardasseno dala mormoratione, per non cadere in talle precipicio»³⁶. Ancora una volta è il peccato della *murmuratio*, male radicale della vita consacrata, a dover essere combattuto sopra ogni altro vizio, nei confronti del quale la beata metteva costantemente in guardia le consorelle esortandole incessantemente all'esercizio della carità:

Or pensiamo quanto più gli è a despiazere al Signore le mormoratione facte de sua presontione per el ranchore che hanno nel core, e maximamente questo difecto grandemente despiaze et molto a in odio el Signore ne soy servi, gli quale sempre el doverebeno laudare, et però, dicea ley, sorelle mie, guardiamose nuy da questa venenosa bestia per non offendere cossí gravamente al Signore³⁷.

La dimensione comunitaria e la solidarietà fra le consorelle nelle estasi della beata si estendono fino ad abbracciare anche l'ambito soteriologico. La salvezza delle anime delle religiose che si trovano in una dimensione liminale, spiegava Veronica alle compagne, poteva essere favorita attraverso le preghiere di coloro che erano ancora in vita: «Mo gli bisogna portare la pena fine che piazarà a la voluntade del Signore, ma se per loro fusse facto officio et oratione pregando per loro el Signore se gli alegerisse le pene»³⁸.

Il tema della confessione e della sua funzione di liberazione dalle pene purgatoriali, così come il valore delle preghiere di suffragio, ritorna frequentemente nelle visioni della beata binaschina. Al termine dell'episodio estatico vissuto nella solennità dell'ottava del *Corpus Domini* del 1488, culminante nell'apparizione del Bambino nell'ostia, Veronica espose alle consorelle una concezione molto severa del purgatorio: «Nonostante che se abia bole e altre indulgentie che è necesario che tuti vadeno a purgare ne le pene del purgatorio poco o asay secondo la qualitate de li delicte comisse e secondo che piazze al Signore Dio de purgarli»³⁹.

³⁵ Ivi, II, f. 46r.

³⁶ Ivi, II, f. 42v.

³⁷ Ivi, II, f. 47v.

³⁸ Ivi, II, f. 46r.

³⁹ Ivi, II, f. 39v.

Nella stessa occasione Veronica raccontò di aver incontrato le anime di due compagne recentemente scomparse, alle quali un diavolo

dava fortissime bataglie, regordandoli ogni piccola negligentia, ogni minima desobidientia, e de la regula non observata, e del scilento frachasato, e ogni loco e ogni tempo de ogni minima cossa, e la negligentia de lo officio e oratione, e ogni piccola mormoratione e parole mal dicte, e de quanto may in sua vita avesse poduto offendere al Signore Dio⁴⁰.

L'unico strumento per alleggerire la futura pena, che comunque in varia misura attendeva tutti, era la confessione, mediante la quale era possibile riconciliarsi con Dio. Per questo motivo la conversa esortava le consorelle a non farsi cogliere impreparate nel delicato momento del trapasso, quando un angelo e un diavolo avrebbero combattuto strenuamente per accaparrarsi l'anima del defunto⁴¹.

Strettamente connesso alla confessione era il sacramento eucaristico, al quale la beata era molto devota. Veronica invitava le compagne a comunicarsi frequentemente e lei stessa osservava questo precetto ogni qual volta le era possibile. Crescendo sempre più il suo desiderio di ricevere l'ostia consacrata, nel giugno 1490 il Signore le fece intendere che presto sarebbe stata comunicata segretamente per grazia divina. Questo evento si verificò l'anno seguente quando, nella vigilia dell'ottava del *Corpus Domini*, mentre si trovava nella sua cella

levata in estasi hodate una voce molto suave che la domandò digando: Leveti, fiola, e receve el dignissimo sacramente el qual te manda el tuo Signore Dio. Allora ley tuta con grande stupore e tremebonda, sì como de poy ley disse, fu con quella suave voce tornata ali sensi corporali [...] et in quello ponto che tornò vite tuta la cella inluminata de magno splendore, et in mezo di quello era uno angelo più candido che non n'è la neve et havea in mane la sancta hostia, el qualle angelo se aproximò apresso ala vergene e misselli el dignissimo sacramento in bocha⁴².

⁴⁰ Ivi, II, f. 39r.

⁴¹ Ivi, II, f. 40r-v: «È necessario stare sempre preparate e confidandosse ne la memoria de Dio salvatore nostro ad ciò che a quello ponto exstremo non siamo acolti dal nemico nostro adversario e però dobbiamo mundare le nostre consciencie per la sancta confessione [...] perché el peccato una volta con vera contritione confessato el diavolo più non se ne regorda [...] Adhunca nesuno non sia negligente a la sancta confessione, de poy che vediamo che per quela siamo a quello ponto extremo adiate dal nostro bono angelo».

⁴² Ivi, II, f. 168v.

Lo stesso accadde anche nel giugno 1493, quando Veronica ricevette dall'angelo l'ordine di recarsi in chiesa. Qui

vite levare el calexe fora de la fenestrella et aponzarlo suso l'altarino el quale era denanze a quella, non che per quello levare vedesse mane né cossa nesuna ch'el levasse [...] et vite una nuvola de tanto maravelioso e grande splendore, che vedendo quella quase diventò zega per li soy grandi raze [...] et depo la dicta maraveliosa nuvola vite levare la patena dal calexe etiam cavare fora del dicto calexe la sancta hostia dignissima [...] et ley ponendosse in zenugione denenze a quella li fu misso in bocha la sancta hostia, non che sentisse mane che la metesse⁴³.

Tali visioni ben evidenziano uno dei tratti propri della mistica, che caratterizzerà tutte le figure legate alla tradizione carismatica qui considerata, ossia la ricerca di un rapporto più diretto ed esclusivo con il divino, esente da qualsiasi mediazione sacerdotale.

3.3. Uso e riuso del testo sacro

Dalle prime esperienze visionarie del 1488 fino alle estasi dell'aprile 1489, Veronica assistette alle festività celesti di circa una cinquantina di santi⁴⁴ nonché ad alcuni episodi significativi della vita di Gesù e di Maria. Successivamente, la narrazione della *reportatio* prosegue fino alle estasi dell'anno 1493, per poi tornare indietro alla quaresima del 1490 e arrivare alla settimana santa del 1494. In questo periodo le esperienze mistiche della beata si incentrano su diversi momenti della storia sacra e, durante i giorni del triduo pasquale, sulla meditazione commossa e affettiva della passione di Cristo.

Anche in questo caso, come era accaduto per le memorie liturgiche dei santi, le estasi coincidevano con le festività corrispondenti o con i brani evangelici che venivano letti in quei giorni, testimonianza della grande familiarità delle monache con il testo biblico, derivante dall'uso quotidiano di lezionari in latino e in volgare. Così ha inizio la visione della disputa di Gesù con i dottori del Tempio avuta da Veronica nel gennaio 1489:

⁴³ Ivi, II, f. 170v.

⁴⁴ Per un elenco dettagliato, vedi P. PIATTI, *Scrivere di sante a Milano nel Quattrocento. Veronica da Binasco e le Annunziate di Lombardia nella «fabula mistica» di suor Benedetta*, in *Angeliche visioni*, cit., pp. 303-304.

Ancora la nocte venendo la domenica la quale è in fra la octava de la Piphania ne la quale occorre el vangelo con el Signore avendo anni XII romase nel Templo a desputare con li savie de la lege. Essendo adhunca la devota ancilla del Signore fra le dove overo tre hore de nocte in oratione etiamdio fu levata in estasi e stete lì fine apresso el matutino⁴⁵.

E allo stesso modo si apre la visione del miracolo delle nozze di Cana dell'anno successivo:

La domenica posse l'octava dela Epiphania ne la quale hoccorre el vangelo *nuptie facte sunt in Chana Galilee* essendo questa devota sorella ne la giesia a la prima mesa, et finita quella se incomenzò la segunda, e restò anchora lì per odirla, ma ne la levatione del Signore fu rapta in estasis e steti lì tanto como fu dito una altra mesa⁴⁶.

Questa familiarità non deve stupire. I testi sacri, di cui già alla metà del Quattrocento circolavano numerosi compendi e traduzioni in lingua volgare, tra cui la fortunatissima edizione a stampa del camaldolese Nicolò Malerbi, erano i testi in assoluto più diffusi⁴⁷ e rappresentavano un punto di riferimento fondamentale per la vita dei fedeli. Non solo erano considerati fonte di autorità ma rappresentavano anche un repertorio inesauribile di modelli concreti, costantemente aggiornati e aggiornabili attraverso l'uso dell'allegoria. Questi modelli, profondamente introiettati da chi, come le monache, aveva costantemente a che fare con la Sacra Scrittura, erano implicitamente riproposti anche nelle pagine del diario come esempi pratici di una perfetta *sequela Christi*.

All'interno del monastero il testo biblico era assimilato attraverso i tre momenti della *lectio*, della *meditatio* e della *oratio*. In ogni momento della giornata, ovunque andassero e qualunque cosa facessero, le monache leggevano, ascoltavano e meditavano il testo sacro. Questo continuo nutrirsi della Scrittura comportava naturalmente la sua memorizzazione, che a sua volta finiva con il plasmare la struttura stessa del pensiero e del linguaggio delle religiose⁴⁸. Ma la sobria narrazione evangelica era spesso avara di dettagli ed era dunque necessario integrarla e arricchirla con particolari tratti dai racconti apocrifi. Benché nessuno pensasse che gli scritti e le *fabulae* appartenenti al vasto mondo della letteratura apocriфа di carattere religioso potessero trovare posto nel canone ufficiale, essi circolavano ampiamente

⁴⁵ BAMi, I 179 inf., II, ff. 102v-103r.

⁴⁶ Ivi, II, f. 107v.

⁴⁷ E. BARBIERI, *Le bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, 2 voll., Milano 1992.

⁴⁸ A. VALERIO, *Lettura e rivisitazione del testo sacro in Veronica da Binasco (1445-1497)*, in *Angeliche visioni*, cit., pp. 327-340; EAD., *La Bibbia al centro. La renovatio ecclesiae e l'emergere della soggettività femminile (secoli XII-XV)*, in *Donne e Bibbia nel Medioevo*, a cura di K.E. BØRRESEN, A. VALERIO, Trapani 2011, pp. 15-43.

ed erano talvolta utilizzati, soprattutto in campo artistico, con la medesima autorevolezza delle fonti canoniche, contribuendo ad alimentare la devozione e la curiosità popolare⁴⁹.

Racconti apocrifi e pie leggende avevano avuto una certa influenza anche sulla teologia monastica. Benché non fossero considerati direttamente ispirati, non era possibile escludere con certezza che essi contenessero almeno una parte di verità. Del resto, apocrifo significa occulto, segreto, dubbio ma non necessariamente falso. Le stesse verità rivelate contenute nel *depositum fidei* non erano esposte in forma completa e potevano dunque essere sempre integrate. Inoltre, interpretazioni divergenti dei molteplici sensi, letterale, morale, allegorico, della narrazione evangelica potevano essere determinate o comunque favorite dai diversi modi in cui questa narrazione era recepita, direttamente o attraverso il filtro della riflessione teologica, della scolastica, del magistero della Chiesa.

Non stupisce dunque che le visioni di Veronica «attraverso un narrato immaginifico, amplificano il dettato del testo biblico», laddove «le scene che vengono riproposte hanno piuttosto i connotati di [...] un teatro mistico dove si intrecciano episodi presi dai vangeli canonici con quelli attinti dagli apocrifi»⁵⁰. L'impiego di elementi apocrifi nella *fabula* della conversa binaschina, dovuta proprio alla scarsità di notizie in merito nei vangeli canonici, emerge nei racconti della vita di Maria, alle cui festività assistette dal luglio 1488 al marzo dell'anno successivo. Nella solennità dell'Assunzione, per esempio,

essendo levata in estasi questa devota anima l'angelo gli feze vedere el modo como feze la gloriosa Vergene Maria quando la sua sanctissima anima fu separata dal suo glorioso corpo, et vite que la anima benedecta transire fora del corpo glorioso ma de subito che fu usita la vite etiamdio congiunta con el corpo sanctissimo⁵¹.

Questa narrazione non è basata su passi scritturistici. I testi entrati nel canone tacciono nel modo più assoluto i fatti riguardanti la *dormitio Mariae* e solo la letteratura apocrifa riferisce con una certa precisione le circostanze del suo trapasso, interpretando tuttavia in maniera differente, a seconda delle diverse famiglie a cui i testi possono essere ricondotti, la sua condizione dopo la morte. Sebbene la riunione immediata dell'anima con il corpo dopo il decesso collochi il racconto in un ambito preciso delle discussioni mariologiche⁵², è del

⁴⁹ Sul ruolo degli apocrifi nel pensiero religioso della prima età moderna, vedi A. MORISI, *Vangeli apocrifi e leggende nella cultura religiosa del tardo Medioevo. Ricerche sul pensiero teologico di Giorgio Benigno*, «Buletto del'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 85, 1974-1975, pp. 151-177.

⁵⁰ VALERIO, *Lettura e rivisitazione*, cit., p. 335.

⁵¹ BAMi, I 179 inf., II, f. 55v.

⁵² E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica*, in *Storia della mariologia. I. Dal modello biblico al modello letterario*, a cura di E. DAL COVOLO, A. SERRA, Roma 2009, p. 205.

tutto evidente come nella narrazione della beata binaschina i particolari riguardanti la sorte di Maria abbiano valore puramente devozionale e servano a dare colore a una riscrittura della storia sacra nella quale le figure femminili acquisiscono un inedito ruolo da protagoniste⁵³:

vite etiamdio la pretiosa Matre de Dio ornata de tante maraveglie et pretiosidade de vestimente et corone essere asetata nela sua subplime sedia preparata dal suo dillectissimo Fiolo, in mezo de le hospite gloriose Martha e Magdalena. Alora questa devota anima tornò ali sentimenti exteriore con grande gaudio narrando poy le cosse sopra scripte⁵⁴.

Conformemente agli insegnamenti impartitigli da Maria prima di accedere al chiostro, nell'esperienza mistica di Veronica riveste una centralità assoluta la devozione cristologica, che si traduce nella meditazione assidua della passione di Gesù e nella contemplazione dolorosa dei suoi misteri. Il mercoledì santo dell'anno 1489 la beata elevata in estasi assistette alla partenza di Gesù dalla casa di Marta, dove la vide insieme a Maria, alla Maddalena e alla *fantasca* Marcella pregare il Signore di non recarsi a Gerusalemme:

Essendo [...] conducto el spirito de questa devota sorella da l'angelo in casa de Martha, el dicto angelo gli mostrò [...] el Signore e la Matre in camera [...] e odite ley come parlaveno insemma de la sua passione e odiva el Signore che diceva ala Matre confortandola a pacientia de la sua abscentia dicendogli: Matre mia, sapiate ch'el m'è necessario andare in Yerusalem [...] E ley vedeva la Matre che piangeva con grande core roto e detravelo che non andasse in Yerusalem, alegrandoli molte cosse perché non gli doveva andare, el Fiolo alegrava ala Matre le scritture fate per li propheti che parlaveno dela sua passione e alegravegli etiamdio la obedientia del suo Patre, che per questa causa l'aveva mandato nel mondo a prendere carne⁵⁵.

E vide anche che

⁵³ Sono diversi i casi di donne che nel periodo rinascimentale presero parte al dibattito intellettuale sulla conoscenza e l'interpretazione delle Sacre Scritture, la cui esegesi rientrava peraltro pienamente nell'esercizio del carisma profetico. A partire dalla lettura critica del testo biblico, ne hanno dato interpretazioni personali e originali, talvolta a sostegno di questioni sociali o di genere. Su questo argomento, vedi E. ARDISSINO, *Donne interpreti della Bibbia nell'Italia della prima età moderna. Comunità ermeneutiche e riscritture*, Turnhout 2020; A. VALERIO, *Per una storia dell'esegesi femminile*, in *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, a cura di C. LEONARDI, F. SANTI, A. VALERIO, Firenze 2002, pp. 3-22. In una prospettiva marcatamente di genere si colloca il recente volume *Negotiating Feminism and Faith in the Lives and Works of Late Medieval and Early Modern Women*, ed. by H.F. NELSON, A. JOHNSON, Amsterdam 2024.

⁵⁴ BAMi, I 179 inf., II, f. 56r. Anche ivi, II, f. 80r.

⁵⁵ Ivi, I, f. 13v.

Madalena, Martha e Marcella [...] andaveno apresso a la Madona et allora la Madona voltava la testa a guardarle pregandole con grande pianto che pregasseno el suo magistro che non andesse in Yerusalem. Et loro cossì fazevano con grande pianto et crido, ma odindo la Matre ch'el Fiolo pur diceva che el era voluntade del Patre suo che andasse, allora ley cridava in alta voce et poy manchava et sarebe caschata in terra ma le done la sostenevano⁵⁶.

Dopo la partenza da casa di Marta, l'anima della beata accompagnò il Signore a Gerusalemme, dove assistette alla lavanda dei piedi, all'Ultima Cena e all'istituzione del sacramento eucaristico, lo seguì nell'orto del Getsemani, assistette al tradimento di Giuda e all'arresto, vide il processo davanti al Sinedrio, il rinnegamento di Pietro, la condanna, la flagellazione e la coronazione, fino al cammino sul monte Golgota e alla crocifissione. Qui Veronica

vedeva ch'el Signore tuto se trasfigurava nela sua resplendente faccia, etiamdio vedeva che piangeva forte non con crido ma vedeva la sua sanguinosa faccia che se bagnava tuta de lacrime, e poy vedeva etiamdio che tuto manchava chascandogli zoso la delicata e gloriosa testa verso el pecto e li ochii se voltaveno, la faccia veneva palida e tuto quanto quello sanctissimo corpo del meglifluo e benigno Yesu se mutava. Allora con grande forza disse: *Consummatum est*. E quella sanctissima anima iusì fora del suo glorioso corpo. Allora la sua afflicta matre chascò in terra tramortita e stete uno bono pezo anze che le done la podesseno fare retornare in sù. E in quello ponto che spirò el Signore, diceva quella anima che la vite [...] el sangue pretioso che usite in grande habundantia⁵⁷.

Le visioni della passione sono incentrate sulla sofferenza e sul sacrificio di Cristo e insistono sui motivi dell'umiltà e della sottomissione alla volontà del Padre in funzione commemorativa e mimetica, di una mimesi che mira alla conformazione. Marcandone gli aspetti drammatici, come in una rappresentazione teatrale, la narrazione ha lo scopo di favorire la partecipazione affettiva e il coinvolgimento emotivo del lettore, che tramite la compassione condivideva il dolore dei suoi protagonisti. Il linguaggio sentimentale portava il fedele a figurarsi nella mente in modo così vivido e reale la scena che Gesù era visto nell'atto di morire *quasi presentialiter*, come fosse presente, e lo invitava a riflettere, sulla base del suo esempio, su come le sofferenze fossero il mezzo migliore per accedere alla gloria degli eletti.

⁵⁶ Ivi, IV, ff. 200v-201r.

⁵⁷ Ivi, I, f. 19v.

Ma la *reportatio*, rivolgendosi ad un pubblico prettamente femminile, si concentra anche e soprattutto sul dolore di Maria, esaltata nel suo ruolo di *mater dolorosa*, enfatizzando la dimensione personale, intima, umana, e dunque universale, della sua esperienza⁵⁸. La narrazione commossa del pianto materno, l'angoscia, il tormento, la tristezza provata di fronte all'atroce martirio e alla morte di Gesù, insieme all'attenzione ai gesti e agli atteggiamenti di Maria ricordano per intensità tragica una lauda drammatica⁵⁹, nella quale le monache erano invitate a farsi come la Madre:

La Matre afflicta desiderosa de toccare el suo amabile Fiolo stava soto la croce con le braza aperte [...] Et diceva quella ancilla che ley vite e odite che come la Madona l'ebe in brazo che fu tanto l'ansiato dolore del suo core che in uno fiato disse tre volte: O fiolo, o fiolo, o fiolo. E tanto funo gli cride e li lamenti dela Matre [...] che lingua humana mai nol porebe exprimere. La Matre sopra tuti superchiava el suo dolore e la grande abundantia de le sue lacrime che dicea quella anima che gli soy ogii pariveno doe grosso gronde de aqua, in modo che bagnava tuto el capo etiamdio el corpo del suo dillecto Fiolo. E diceva quela devota anima grande habondantia funo le lacrime de la innamorata Madalena che stava ali pede vulnerata del suo dolce maystro e tuti gli bagnava dele sue lacrime amorose, ma a quele dela Matre non se pò fare comparatione alchune.⁶⁰

⁵⁸ Ivi, I, ff. 13v-14r: «E quando fu venuta l'ora ch'el Signore se voleva partire dala sua dillecta Matre se levò dala mensa, etiamdio la Matre con el Fiolo se levò. El Fiolo se mise in terra in genugione denanze ala Matre domandandogli la sua materna benedictione, e la Matre etiamdio se butò in genugione denanze al suo amatissimo Fiolo domandando la sua benedictione. El Fiolo la domandava ala Matre e la Matre al Fiolo, e cossi vedeva ley che steno uno bono pezo in quella sancta contencione, sempre piangendo la Matre el Fiolo con grande gemite e singulti. Finalmente la Matre la dete al Fiolo, e de poy el Fiolo la dete ala Matre».

⁵⁹ Questo soffermarsi sulla figura di Maria è legato alla fortuna tre-quattrocentesca dei vari trattati sulla meditazione della passione, dei componimenti in prosa e in poesia appartenenti al genere dei *planctus Mariae* che volgarizzati circolavano fra la letteratura confraternale e sulla drammatizzazione della compassione della Madonna operata nella predicazione tardomedievale. Sui diversi generi letterari che insistono sulla centralità di Maria nel rivivere la passione di Cristo, vedi *Lo pseudo Bonaventura. Studi, edizioni e repertorio dei testi e dei manoscritti*, a cura di F. SANTI, Firenze 2024; P. DRONKE, *Laments of the Maries: From the Beginnings to the Mystery Plays*, in ID., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma 1999; T.H. BESTUL, *Texts of the Passion. Latin Devotional Literature and Medieval Society*, Philadelphia 1996; S. STICCA, *Il Planctus Mariae nella tradizione drammatica del Medio Evo*, Sulmona 1984. Sulla loro circolazione in volgare, R. TAGLIANI, C. BINO, *Testi confraternali e 'memoria' della Passione a Brescia tra Tre e Quattrocento. Il Planctus Virginis Mariae e la Sententia finalis iudicii dei Disciplini di San Cristoforo*, «Filologia & Critica», 36, 2011, pp. 75-124. Sulla predicazione, P. DELCORNO, *'Mary Unchained'. Drammatizzare la compassione nella predicazione (XIV-XV secolo)*, «Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad», 12, 2025, pp. 169-206. Più in generale sul tema della sacra rappresentazione della passione e della crocifissione di Cristo e sul ruolo della figura di Maria al suo interno, vedi C. BINO, «*Quasi presentialiter*». *La croce-crocifisso nel dramma della Passione tra meditazione e rito (IX-XI sec.)*, in *Statue. Rituali, scienza e magia dalla tarda antichità al Rinascimento*, a cura di L. CANETTI, Firenze, 2017, pp. 169-217; C. BINO, *Dal trionfo al pianto. La fondazione del 'teatro della misericordia' nel Medioevo (V-XIII secolo)*, Milano 2008.

⁶⁰ BAMi, I 179 inf., I, f. 20r-v.

Ma le estasi della passione non si arrestano al momento della morte di Cristo. Quella di Veronica non è solo una *mystica crucis* ma è anche e soprattutto una *mystica gloriae*. Alla beata fu infatti concesso di assistere alla resurrezione di Cristo, di cui divenne testimone insieme alla Maddalena, e alla sua ascensione al cielo. Rapita in estasi durante la recita del salmo *Laudate Deum de celis*, seguì

la Madalena che andava al molimento del Signore, e l'anima vide uno angelo in vestimenta candidissima che sedeva al capo del molimento e l'anima odite che butò fora una grandissima voce digando: Que cerche tu, o Magdalena? Magister tuus non est hic. E ley resposse tuta anxiata dicendo: De! Se tu l'avisse veduto dimelo, per carità. E l'angelo anchora con grande voce gli disse: Vatene in Galilea, se tu lo vole trovare el tuo magistro. E oduto l'anima el parlare de l'angelo in uno batere de ogio se vite in uno orto con la Madalena, e gli era el Signore in forma de ortolano⁶¹.

Assistette all'apparizione di Gesù risorto alla Maddalena, ascoltò il discorso che fece ai discepoli sulla strada di Emmaus, «et pareva a lei che in spirito sequitasse loro, et intese tutte le parolle che furno dicte in quello camino, così dal Signore como dali duy discipuli»⁶². Poi, in un curioso episodio che non trova riscontro nei testi sacri ma è del tutto coerente con quella riscrittura al femminile di cui si è detto, lo vide apparire a quattro donne e salutarle, «el nome dele quale l'angelo che la guidava non g'el disse, come ley disse poy»⁶³. Infine, nella vigilia della festa dell'Ascensione, mentre si trovava in orazione

in uno batere de ogio ley se vite con l'angelo suso el monte al loco dove era el Signore che zà comenzava ascendere tuto intorniato de miliara d'angeli e diceva ley ch'el vite ascendere de celo in celo et tuta la corte imperialle per zascaduno celo sempre più creseva a venire incontra al Signore [...] E gli vite andare incontra el Patre el Spiritu Sancto, et in poco spacio de tempo fu zonto al celo imperio, cioè al paradixo. El vite asetare dala mane drecta del Patre e diceva ley che vedeva tre persone, Patre et Fiolo e Spiritu Sancto, ma etiamdio vedeva che era una sola persona e uno solo Dio⁶⁴.

Il ciclo narrativo della vita di Gesù si chiude con la visione della Pentecoste, avuta nella vigilia della festa dell'anno 1488. L'anima della beata, trasportata nel mezzo dell'episodio

⁶¹ Ivi, I, f. 23r.

⁶² Ivi, IV, f. 202r.

⁶³ Ivi, I, f. 23v.

⁶⁴ Ivi, I, f. 33r.

biblico di cui diviene spettatrice e protagonista, venne condotta dall'angelo nel Cenacolo dove vide la discesa dello Spirito Santo su Maria e gli apostoli congregati in preghiera. E ancora una volta, diversamente da quanto riportato nel racconto evangelico, erano presenti anche Marta, Marcella e la Maddalena⁶⁵. Quando ritornò in sé le consorelle corsero ad abbracciarla e, sentendo che il suo corpo era caldo, capirono «che anchora ley avea ricevuto qualche raze in sì del Spiritu Sancto»⁶⁶.

Sapendo che queste cose sarebbero potute apparire incredibili al lettore che non avesse avuto contezza della santità di vita della loro consorella, le scrittrici vollero certificare la veridicità dei fenomeni estatici sulla base della loro esperienza quotidiana:

Nuy che la cognossevemo e ogni dì vedevano tuti li soy acti e gesta [...] nonudevemo dubitare de ingano del nemico, però che ley non cerchava né desiderava queste cosse [...] essendo de cossi poco merito e in tanta viltade cossi ley reputandosse. E questo è el nostro proposito, che nonudevemo dubitare de ingano del nemico perché è patre de superbia che non pò habitare dove è humilitade e despresio de si medissime⁶⁷.

Veronica non aveva mai ricercato volontariamente queste grazie, *gratie gratis datae* dal Signore in maniera del tutto indipendente dai meriti individuali, segno della libera elezione da parte di Dio ed elargite per l'edificazione della comunità monastica⁶⁸. Anzi, umilmente lei si reputava indegna di tali doni ed esortava costantemente le altre a fare lo stesso⁶⁹. Per

⁶⁵ Ivi, II, ff. 33v-34r: «Vite la gloriosa Matre de Dio salvatore nostro etiamdio tuti gli apostogli, sancta Martha, sancta Maria Magdalena, Marzella et molti altri homine e done [...] e vedeva ley che staveno in oratione atentamente con grande fervore. E stando cossi admirati fugli uno grande sonito come fusse facto grande terremoto e ley vite intrare dentro dal Cenaculo uno grandissimo splendore a modo de lingue de fogo con raze infiammate ch'el pariva che tuto quello loco ardesse, e tuti li core deli habitante li reverberase e infiamase d'amore [...] e ley vedeva sancto Pietro e tuti gli altri apostoli che coreveno fora predicando ala gente [...] etiamdio gli odite parlare de tute le lingue e ogni altra cossa secondo che parla la Scriptura».

⁶⁶ Ivi, II, f. 34v.

⁶⁷ Ivi, II, f. 38r.

⁶⁸ Ivi, II, ff. 31v-32r: «E diceva cossi al Signore: O mio Signore, perché m'ay tu lassata pubblicare a questo modo fra le sorelle, mo chi sono yo la minima de tute e de ville stato? A, mio Signore, perché ay dato a me queste gratie de tanta alteza essendo mi tanto da poco e cossi ville e inferiore de tute queste mie sorelle e mo sia cossi cognosuta fra loro? [...] Et cossi digando fu levata in estasi e rapta al paradiso, e come fugli denanze ala immensa mayestà del Signore e luy guardandola con la faccia begnina gli disse: Fola mia, sapia che queste gratie non te le ho date solo per ti, perché el me cossi care le altre anime como la tua sono contento e a me piazze che le sorelle intendendono la festa deli sancti e sancte per acresimento de devotione e incitarle al virtuoso vivere». Anche ivi, II, ff. 174v-175r.

⁶⁹ Ivi, II, ff. 47v-48r: «Anchora diceva questa devota et contemplativa sorella: Etiamdio vi prego sorelle mie carissime che ve repute esser niente. Ciò che facite facitelo a laudo de Dio e non ve repute vuy medesime de essere utele in cossa nesuna, ma facte ciò che disse el Signore ali soy apostoli: Quando avereti facto quanto porite, reputative poy anchora serve inutilgle. E se el Signore vi da qualche sufficientia più dele altre, date grandemente la lauda al Signore dal quale procede ogni ottimo dato, e quanto più gratie naturale avite zascaduna de voy tanto più ve dovite humiliare et tenirve inferiore de tute, perché quello che a dato a voy in spetiale poteva dare a una altra et a tute in generale, se a sua Mayestà fusse piazuto. Tale gratie non sono per nostre merite ma è per la bontà del Signore che s'è più regardato de questa che de quella, et però cossi

questi motivi, dicevano le compagne, non poteva trattarsi di una diabolica *illusio*⁷⁰. Le agiografe vollero inoltre precisare che se il loro racconto riportava solamente alcune delle estasi della beata, questo era perché «a volerle scrivere tutte potrebbe essere tedio agli lettori et auditore, né etiamdio la memoria non n'è capace a tanto ricordo»⁷¹. Del resto, dicevano poi, «ad altro fine non se scrive queste cose se non per manifestare la grande immensa gratia che agli tempi d'ogge a infusa el Signore in uno povero sesso femmineo»⁷² e «per dimostrare quanto la Mayestà de Dio adoperava cose mirabile in questa sua fedelle ancilla, etiam ogni cosa che è scripto in questo libro si è solo facto in lauda de la Mayestà de Dio»⁷³.

3.4. Il chiostro come figura del paradiso

Proprio la narrazione degli episodi della storia sacra mostra in maniera efficace come la realtà quotidiana del monastero informasse ogni aspetto del racconto di questo diario mistico:

Et stando cossì tuti intorno ala mensa con el capo inchinato segnandola al modo che fano gli religiosi [...] se aettono tuti a mensa [...] et de poy manzato uno pezo l'anima odite la Madre che disse al Signore: Fiolo, el vino manca [...] Allora el Signore comandò che impiessono le ydrie de aqua fino a la zima, e la anima le vite impire et poy diventare in vino vermiglio [...] Et de poy finito tuto el disnare e levato ogni cosa de mensa fu portato molte scatole de confecto de ogni maniera de confecto de zucharo tuto adorato et belle scatole più asay che

come più avete ricevuto et tanto più cognoscimento v'è necessario a volerse gloriare né insuperbire delle cose de altre e grande manchamento e maximamente delle gratie date da Dio, e troppo grande defecto e gravemente offendiamo al Signore».

⁷⁰ Il problema della vera e falsa santità, dell'origine realmente soprannaturale delle visioni, della verifica e della legittimazione della parola femminile, si era posto assai precocemente a confessori e inquisitori sia a livello teorico che nella prassi concreta. Sul tema della *discretio spirituum* come distinzione del vero dal falso, e della ispirazione divina da quella diabolica, la bibliografia è ampia. Vedi almeno M. VANNINI, *La discretio spirituum tra Gerson e la devotio moderna*, in G. FILORAMO, *Storia della direzione spirituale. III. L'età moderna*, a cura di G. ZARRI, Brescia 2008, pp. 57-83; G. ZARRI, *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI, S. VECCHIO, Firenze 2004, pp. 77-107; *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. ZARRI, Torino 1991. Per le opinioni di Gerson riguardo alla mistica femminile, vedi anche A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Mistica e costruzione della memoria: da Chiara da Montefalco a Francesca Romana*, in EAD., *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, Spoleto 2013, pp. 385-413.

⁷¹ BAMi, I 179 inf., II, f. 32v.

⁷² Ivi, II, f. 33r. Anche ivi, II, f. 46r.

⁷³ Ivi, IV, f. 215r.

non sono le nostre. Etiamdio le ydrie diceva che li erano bellissime, de preda più bene lavorata che non é la nostra preda de Damascho⁷⁴.

Sebbene le scrittrici dovettero necessariamente attingere al proprio vissuto ordinario, l'unico di cui erano realmente consapevoli, tale strategia risultò particolarmente efficace nella misura in cui produsse un duplice meccanismo di identificazione. Da un lato, negli esempi offerti dai protagonisti delle visioni, le monache potevano ritrovare elementi familiari della vita claustrale, scandita da una ritualità e una gestualità seriali che si ripetevano sempre uguali, facilitando l'immedesimazione e quindi l'assimilazione degli insegnamenti conclusivi impartiti al termine delle estasi. Parallelamente, essendo questi stessi esempi virtuosi modellati sulla *forma vitae* propria di Santa Marta, il monastero agostiniano e le sue ospiti divenivano, agli occhi del lettore, prefigurazione della realtà celeste e dei suoi abitanti. Al suo interno si realizzava quella commistione fra mistica, ricerca dell'assoluto e una pratica religiosa fatta di mille gesti apparentemente insignificanti ma che nel loro insieme prefiguravano la liturgia perpetua del paradiso:

La domenica infra questa octava quando el prete venete de dentro in giesia per fare la sollemnità de portare el Signore per lo monasterio, come era sua usanza a fare molti altare e portarlo con canti e grande sollemnitate e devotione acompagnato da tute le sorelle. Essendo adunca a talle modo preparato ogni cossa e le sorelle tute congregate in giesia con le lume adcese in mane, fu venuto el prete con gli soy chierisse aparati de le veste sacerdotale e quella devota sorella etiamdio era glì presente inzenugiata con el lume in mane [...] Andaveno andando adunca per lo monasterio, cantando de altare in altare, aponzando el Signore come è consuetudine de fare, e de poy tornando in giesia et circundandola trey volte innanzi che reponesse el tabernaculo con el Signore nella fenestra⁷⁵.

In altre parole, era il monastero tutto a essere presentato come una fucina di santità. Questo, di contro, faceva risaltare la peccaminosità di coloro che vivevano all'esterno del chiostro, fossero essi laici o ecclesiastici. Anche se in misura minoritaria, nelle estasi di Veronica figurano duri rimproveri contro la condotta immorale degli uomini e una ferma condanna all'accidia del clero. Nel dicembre 1488, nella visione avuta in occasione della festa di san Tommaso apostolo, l'angelo mostrò a Veronica

⁷⁴ Ivi, II, ff. 109v-110r.

⁷⁵ Ivi, II, ff. 35v-36r.

el tribunale de la Mayestà de Dio, et vite la faccia de la mayestade sua tanto turbata e cossì spaventosa chi la vedesse a tal modo turbata, diceva questa anima, fine a le prede tremarebena de spavento. E vedeva etiamdio la sua gloriosa e piatosa Matre che gli stava denanze ingenugiata e avea la sua faccia molto spaventosa, e l'anima odiva el Signore che diceva de mandare grande flagelli nel mundo per li grandi e bruti peccati che se cometeno in tuto el mundo senza vergonia⁷⁶.

Nella festa della Conversione di san Paolo dell'anno seguente la beata ebbe riprova della prossimità di tremendi castighi divini:

El Signore se monstrava a ley con la faccia teribelmente turbata verso gli peccatore, menazando grandemente de mandare molte guaye nel mundo se non se emendaveno, et diceveli el Signore molti sozi e grandi peccati che se cometevono in diverse parte del mundo al presente tempo. El Signore gli diceva narrandoli peccato e la loro graveza: Guarda fiola mia, questi peccatore quanto offendono a me. Sapia fiola mia, che la mia iusticia non gli può più sostenere che non faccia vendeta de loro⁷⁷.

Questa decadenza del tempo presente, nel quale «molto è refredata la devotione in molte persone de ogni stato, e religiose e secolare»⁷⁸, sembrava tuttavia interessare in particolar modo gli ecclesiastici⁷⁹. Tutti i religiosi, secolari e regolari che fossero, si erano macchiati di orribili colpe e i loro comportamenti scandalosi avevano suscitato la terribile ira divina che presto si sarebbe abbattuta su di loro. In una visione del 1488 la beata assistette a una dura invettiva contro i cattivi sacerdoti che, pur sapendo di aver errato, come se nulla fosse si recavano all'altare per celebrare la messa:

El Signore [...] maximamente se lamentava de li male sacerdote per li quale gli monstrava molti layde delicte da loro comisse, et poy senza reverentia, né timore, né conscientia prosontuosamente cossì immundi vano all'altare a celebrare la sancta mesa cossì maculate de talle miserie [...] Sapia fiola mia, che la iusticia mia li punirà senza misericordia et però provoco te e tuti gli altri mey servi a lacrime et a oratione verso di me per questi zelerati mey

⁷⁶ Ivi, II, f. 85v.

⁷⁷ Ivi, II, f. 112r-v.

⁷⁸ Ivi, I, f. 11v.

⁷⁹ Ivi, II, f. 145r: «Fiola mia, vero è che zà è tempo asay che tu intercede gratie per tuti gli colegie de le religione [...] al tempo presente sono molto negligentia tuti gli religiosi, et a chi el poray dire el diray da mia parte e spetialmente a l'oficio, el quale doverebena dire con fervore ma el dicono con molta negligentia, et asay glie n'è essendo a l'offictio e siando ripresse de qualche falo che fano gli se turbeno nel core dove se dovesseno humilare, et stano gli con el ranchore nel core donde doverebena laudari me. Ma sapia fiola mia, che grandemente offendeno a me, però che sono gli per laudare el mio nome».

cripste et per tuti gli altri peccatori de li quali el mundo al presente sone in tanta copia che maraveglia è como la mia iusticia gli sostenga⁸⁰.

I loro peccati erano maggiori e più gravi rispetto a quelli degli altri perché, spiegava il Signore a Veronica,

in questi mey servi ogni piccola offessa a me è mazore per gli grandi beneficii recevute che non estimo in uno seculare [...] maxima cossì como gli do mayore prempmio a loro che ali seculare, e cossì voglio che abieno mayore custodia in loro da guardarse da offendere a me in ogni piccola causa però che chi più receve, più è obbligato a me⁸¹.

Ancora una volta la conversa è uno strumento nelle mani di Dio e il suo carisma, che non si traduce solamente nell'esercizio di un magistero spirituale interno al monastero⁸², è dispensato per la salvezza di tutti. A lei è affidato il duplice compito di annunciare anche *extra muros* la volontà di Dio e di intercedere per l'umanità peccatrice, esercitando con le proprie preghiere una pressione per indurlo ad attendere e rinviare l'esercizio della sua giustizia. Come nel caso di altre *sante vive*, anche nell'esperienza di Veronica da Binasco è possibile individuare il doppio binario della predicazione femminile, quella parentica, in forma di sermone o discorso morale, indirizzata all'insegnamento alla comunità e trasmessa alle consorelle nell'ambito della quotidiana *conversatio* monastica, e quella profetica, affidata a visioni e rivelazioni e rivolta ad un pubblico più ampio⁸³.

La denuncia profetica, della quale si sottolineava sempre l'ordine impartito direttamente da Dio di comunicare un messaggio a suo nome, era inserita in un discorso più ampio nel quale si evidenziava il potere intercessorio della beata binaschina, in linea con un modello molto tradizionale di profetismo femminile che al tempo stesso giustificava e legittimava la sua missione pubblica:

Alcuna volta gli monstrava gli grandi iudicii che voleva mandare nel mundo se non se coregeveno, et questo faceva el Signore per provocarla più a lacrime de compassione e a

⁸⁰ Ivi, II, ff. 71v-72r.

⁸¹ Ivi, II, f. 154v.

⁸² *Ibid.*: «Quela devota e contemplativa sorella diceva ale sorelle: O sorelle mie charissime, quanto a nuy sarà richiesto ogni poco tempo speso infrutuosamente, etiamdio de ogni minimo illicito movimento. Dal Signore riceveremo grande reprehensione perché nuy siamo consecrate al Signore e a luy sposate, e però a nuy è bisogno sollicita custodia de nuy medesime, aciò che ignorantemente non offendiamo a tanto nobilissimo sposo».

⁸³ G. ZARRI, *Predicazione e cura pastorale. I sermoni della clarissa veneziana Chiara Bugni (1471-1514)*, «Anuario de estudios medievales», 42, 2012, pp. 141-161.

domandare la misericordia sua per loro [...] Et perzò el Signore, che sempre desidera la loro conversione, la provocava con queste cose a domandare la sua grande misericordia per loro, et prestava a ley tanta gratia de spandere tante effusione de lacrime denanze dala sua immensa mayestade per la loro conversione⁸⁴.

La missione riformatrice di Veronica era diretta all'intero corpo ecclesiale e sociale e il contenuto del suo messaggio era di tipo prettamente morale. Per portare questo messaggio di riforma la conversa compì numerosi viaggi, partendo proprio dai monasteri legati alla sua *domus* religiosa, il cui racconto occupa l'ultima parte della *reportatio*⁸⁵. Nel 1489 si recò in visita presso diverse comunità milanesi, mentre negli anni seguenti soggiornò due volte a Como, presso il monastero di San Marco, e una volta a Piacenza, presso la comunità delle Annunziate dipendente dall'omonima *domus* pavese. Nel marzo 1492 Veronica convocò in Santa Marta il duca Ludovico Sforza, detto il Moro, per metterlo al corrente dei gravi peccati e delle offese che si commettevano alla sua corte:

La vergene parlò a sua signoria grande pezo in secreto, et per parte de Dio gli disse tuti gli grande et zelerati peccati gli quale se cometeveno in la sua corte per gli quale molto provocaveno l'ira et la iustitia de Dio de mandare grande vendete nel mundo [...] Anchora per parte de Dio prometo a vostra signoria se quela provedarà che non se offenda a tal modo ala divina mayestade e la potentia de la vostra signoria faza in tuto cessare quisti grandi et enorme peccati et regere el vostro populo et tuta la vostra signoria drichtamente et iustamente⁸⁶.

Tre anni dopo, a coronamento del suo apostolato riformatore, Veronica venne incaricata di portare un messaggio al vicario stesso di Cristo: «El Signore Dio de Mayestà gli disse: Fiola mia, io voglio che tu vade a Roma a parlare al mio vichario in terra [...] per mia parte quello che mì dirò a ti, et questa si è la causa perché te mando a fare questo viaggio»⁸⁷. Così una mattina di settembre si incamminò verso Roma per chiedere udienza ad Alessandro VI. Trascorsi otto giorni, il pontefice la ricevette⁸⁸. Al termine dell'udienza, il cui contenuto,

⁸⁴ BAMi, I 179 inf., II, ff. 43v-44r. Anche ivi, II, f. 146r.

⁸⁵ Ivi, IV, f. 215r: «Mandò Dio Onipotente questa vergene nela città in alchuni monasterii de done religiose digandogli el Signore Dio Onipotente: Fiola mia, voglio yo che tu vade a talle etiam talle monasterio, et faray domandare la talle monicha che ha el talle nome, et gli diray che la voglia emendare la sua vita perché grandemente offende a me in talle delicto».

⁸⁶ Ivi, IV, f. 213v.

⁸⁷ Ivi, IV, f. 215v.

⁸⁸ Ivi, IV, ff. 218v-219r: «De poy ley comenzò a parlare a sua sanctitade le cosse secrete dicte a ley da Dio onipotente, et ogni cossa gli disse in confessione. Et de quello parlare ella non n' à may facto noticia a creatura nesuna. E li parlò uno bono pezo, sì como disse poy la compagnia, e tuti quanti quili che erano gli presente molto stupiveno de grande maraveglia che ley havesse cossi presto havuto audientia dal reverendissimo patre sancto, non podendo loro in tanti zorni che erano venuti havere nulla comoditade di parlargli».

come ogni altra volta, non venne rivelato, Veronica chiese al pontefice la benedizione per sé, per le compagne di viaggio e per le consorelle milanesi:

La sua reverendissima paterna sanctitade alegramente gli concedete ogni cossa. Et de poy, essendo licentiate dala sua sanctitade, se parti la vergene sor Veronicha et la sua compagna sor Tadea con tute le altre done che erano venute in sua compagnia [...] Ma dicono alchuni [...] che essendo partita la vergine che el reverendissimo patre sancto se levò in pede et disse in alta voce a tuti quili che erano gli presente [...] Assay facte honore a questa dona, perché ell'è una sancta dona⁸⁹.

Come è stato rilevato, per le biografie della beata ad essere importante non era tanto la sostanza dei messaggi, che rimase sempre chiusa nel segreto del colloquio con i suoi illustri interlocutori, ma il fatto stesso che questi eventi si fossero verificati. O almeno, che il lettore lo credesse. Non vi sono altre attestazioni, interne o esterne, del fatto che tali viaggi si siano realmente compiuti⁹⁰, e per questo motivo non è possibile avanzare ulteriori considerazioni in merito. Nella narrazione delle consorelle, lo scopo del carisma profetico di Veronica era l'eliminazione del peccato, l'esortazione alla penitenza e l'invito alla conversione, che nella pratica si traduceva nell'ammonizione e nel richiamo alla responsabilità morale di coloro che gestivano il potere, ma non aveva una valenza politica immediata. O almeno, non ne aveva nella *reportatio*.

In ultima istanza, questo scritto voleva essere una regola pratica per la comunità milanese, una sorta di grande ordinamento tracciato dalle consorelle sulla base degli insegnamenti impartiti dalla beata sulle virtù necessarie per una perfetta condotta di vita monastica, e al contempo un manuale di meditazione per la sua edificazione morale. Ammonimenti, consigli ed esortazioni, frutto di una conoscenza rivelata acquisita attraverso l'esperienza estatica, erano il lascito spirituale della mistica visionaria, che agli occhi delle compagne rivestì un ruolo importante di guida del cenobio pur senza ricoprire alcun incarico istituzionale. Essi non derivavano da un sapere accreditato o da una posizione ufficiale, ma la loro legittimità derivava unicamente dall'essere parola di Dio. Raccolti e trascritti dalle consorelle, filtrati attraverso la loro esperienza quotidiana, vennero restituiti attraverso un esempio di scrittura collettiva specificamente destinata all'ambito claustrale per l'educazione spirituale di una comunità religiosa femminile. Nella scrittura delle consorelle Veronica divenne emblema

⁸⁹ Ivi, IV, f. 219r.

⁹⁰ Lo ricorda una cronachetta tardocinquecentesca, basandosi tuttavia solo su quanto raccontato nella *reportatio*. Vedi BAMi, A 125 suss., f. 11.

atemporale dell'esperienza di religiosità mistica sviluppatasi nel monastero nell'ultimo quarto del Quattrocento e garante carismatica di una congregazione che aveva da farsi perdonare le proprie origini bizzoccali. Attraverso la santità della sua vita, certificata dal vicario di Cristo sulla terra, era il monastero tutto a emergere e ad autorappresentarsi come un luogo straordinario:

Menaveno vita sancta et più tosto angelicha che humana, et tanto erano de vita sancta che [...] una volta essendo levata in estasi el Signore li mostrò in paradixo tute le done che erano state nel monasterio denanze da ley etiam quelle che li erano quando ley fu ricevuta, et tute quelle che erano venute depo ley [...] e li mostrò etiam la gloria e beatitudine de tute a una a una⁹¹.

Veronica da Binasco morì nel gennaio 1497, come lei stessa aveva predetto cinque giorni prima, circondata da una *fama sanctitatis* di cui è testimonianza eloquente il gran numero di uomini e donne che si recarono al cospetto della sua salma⁹².

⁹¹ BAMi, I 179 inf., IV, f. 176v.

⁹² ISOLANI, *Inexplicabilis mysterii gesta*, cit., c. 119r-v.

4. PROFETESSE

4.1. Milano eretica, Milano profetica

Un anno dopo la discesa di Luigi XII nella penisola italiana, dopo un fallito tentativo di restaurazione sforzesca, nell'aprile del 1500 Milano fu conquistata dalle armi francesi e gli ambasciatori ducali si affrettarono a recarsi dal nuovo luogotenente, il cardinale Georges d'Amboise, per chiedere perdono per aver assecondato il tentativo del Moro di riprendere la città. Allorché aveva inizio la prima dominazione francese sul ducato, il clima di sofferta incertezza che si respirava nella capitale ambrosiana al cadere del secolo si mischiava ad angosce e inquietudini religiose diffuse, trovando espressione e riflesso privilegiati nella circolazione incontrollata di testi profetici e nella predicazione penitenziale itinerante, regolare o irregolare. A farsene interpreti, infatti, erano tanto romiti collocati ai margini dell'istituzione ecclesiastica quanto stimati religiosi che ricoprivano posizioni di primo piano all'interno del proprio ordine.

Nell'agosto del 1516, a pochi mesi dalla conclusione della battaglia di Marignano che aveva riconsegnato per la seconda volta Milano ai francesi, la situazione non si presentava molto diversa. Nella capitale ambrosiana aveva da poco fatto il suo ingresso «un uomo secolare, di forma grande, sottile [...] scalzo [...] et di magrezza quasi un altro Giuliano romita». Girolamo, questo il nome del forestiero, aveva i capelli ricci e la barba irsuta, portava il capo scoperto, indossava un abito di sacco di colore scuro e un mantello. Arrivato che fu in città si era recato subito dal vicario dell'arcivescovo «per intercedere licenza di poter predicare, ma esso non la volse concedere»¹.

Il protagonista dell'episodio narrato dal cronista Giovanni Andrea Prato nella sua *Storia di Milano*, per la descrizione fortemente stereotipata del suo aspetto, ricalcata sul modello biblico del profeta Elia, è chiaramente identificabile come uno dei numerosi predicatori itineranti di penitenza che a partire dalla fine del Quattrocento iniziarono ad attraversare le città della penisola italiana di cui le cronache coeve danno frequentemente testimonianza². Come è noto, nel tardo Medioevo la predicazione acquisì un ruolo crescente nella sfera pubblica. Il grande fermento profetico del primo Cinquecento aveva determinato un po' ovunque la comparsa di «frati et altri *profeticuli*», come ebbe a definirli in un processo di

¹ G.A. PRATO, *Storia di Milano scritta in continuazione ed emendazione del Corio dall'anno 1499 al 1519*, «Archivio Storico Italiano», 3, 1842, p. 357.

² O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma 1987.

condanna tenutosi nel febbraio del 1515 l'autorità fiorentina, «pseudo Christi et pseudo propheti, li quali [...] ardiscono pronuntiare le cose venture et fare riti et cerimonie nuove et vogliono dire fra l'altre chose la renovatione dela Chiesa, li flagelli imminenti et altri mali»³. Milano non faceva naturalmente eccezione.

Nella città ambrosiana la predicazione penitenziale era un genere omiletico largamente diffuso e apprezzato, il cui successo è attestato dal folto uditorio che frati e romiti riuscivano solitamente ad attirare. Ne è testimonianza la calorosa accoglienza riservata a Girolamo il quale, pur non avendo ottenuto alcuna *licentia praedicandi*, ovvero un permesso ufficiale necessario a ogni laico, per essere «nella sacra Scrittura [...] assai dotto»⁴ poté predicare indisturbato per oltre un mese dal pulpito della cattedrale con gran concorso di pubblico:

Cominciò nel Domo a predicare il verbo di Dio, et continuò sino a mezzo settembre con tanta grazia de lingua che tutto Milano vi concorrea. Et dopo che aveva finito il suo predicare se ne andava all'altare della Madonna et a terra gittandosi ivi stava per un gran pezzo [...] in orazione. Et ogni sera [...] facea sonare la campana di esso Domo d'onde molta gente vi concorrea con li lumi accesi⁵.

Come è naturale, ogni osservatore annota gli elementi che corrispondono, più o meno direttamente, ai propri interessi. Pur non riferendone i contenuti specifici e gli obbiettivi peculiari, che probabilmente meno gli interessavano, il Prato si sofferma su alcuni elementi apparentemente marginali ma interessanti della vicenda, come i gesti del romito e la reazione suscitata dalle sue prediche negli ascoltatori, secondo l'idea recentemente avanzata dalla storiografia di considerare i sermoni come grandi *performance* collettive delle quali anche l'uditorio è a tutti gli effetti partecipe⁶. O ancora, la feroce protesta del popolo di fronte al tentativo, rivelatosi poi vano, da parte del clero regolare di allontanarlo e la giustificazione della sua azione sostenuta in occasione del confronto con un frate omonimo:

Frate Ieronimo [...] esso romita poi nel Domo affrontò, et disse lui che egli era scomunicato, perché la Chiesa non concedeva ad alcuno predicare se prima non aveva qualche ordine sacro [...] al quale esso rispose che san Paulo apostolo senza alcuno de questi ordini aveva con le sue prediche quasi lutto il mondo convertito. A questo il frate rispose che san Paulo aveva la

³ A. PROSPERI, *Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515*, «Critica Storica», 12, 1975, pp. 71-101: 91.

⁴ PRATO, *Storia di Milano*, cit., p. 359.

⁵ Ivi, p. 357.

⁶ M. LODONE, *I segni della fine. Storia di un predicatore nell'Italia del Rinascimento*, Roma 2021, pp. 21-45. Qualche considerazione in NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit., p. 133.

grazia del Spirito Sancto, per quelle parole che esso dice: *Ego autem sub lege non sum*, et li rispose il romita: *Et ego sum missus a Deo*⁷.

Il predicatore difendeva il proprio apostolato appellandosi direttamente e unicamente al mandato divino conferito al Battista, a cui l'epiteto era originariamente riferito, e di cui si sentiva in qualche modo erede. Molto interessante è anche l'espressione utilizzata dal cronista in apertura del racconto per caratterizzare l'aspetto fisico di Girolamo, definito «un altro Giuliano romita». Questo riferimento evoca infatti un famoso episodio che, forse più di ogni altro, permette di comprendere il richiamo e il seguito che i predicatori potevano avere in città. Esso non solo dimostra la sensibilità del cronista per profeti e profetismi che circolavano a Milano, nei confronti dei quali era evidentemente sempre molto attento, ma richiama direttamente la vicenda del minore conventuale istriano Giuliano da Muggia⁸.

Il da Muggia era giunto a Milano ventiquattro anni prima di Girolamo, inviato dal suo ordine per tenervi il ciclo delle prediche di Quaresima in qualità di predicatore ufficiale. «Homo doctissimo»⁹, *magister theologiae*, di aspetto emaciato e austero, aveva raccolto il favore e l'ammirazione della duchessa madre Bona di Savoia e del segretario Bartolomeo Calco, i quali avevano assistito alle sue prediche rimanendone molto colpiti, e dello stesso Ludovico il Moro che in quegli anni reggeva il ducato in nome del nipote Gian Galeazzo. Nelle sue invettive il frate si era scagliato con forza contro gli esecrabili abusi della curia, condannando la corruzione materiale e morale delle gerarchie ecclesiastiche, accusando papi e cardinali di condurre una vita dissoluta e invocando con forza una riforma della vita religiosa allo scopo di ristabilire un ideale originario perduto, una *forma Christi* che nel corso dei secoli aveva subito alterazioni. Si tratta di temi e questioni abbastanza comuni della predicazione itinerante, ai quali il frate aveva tuttavia aggiunto due considerazioni piuttosto pericolose. La prima riguardava l'ideale di una Chiesa povera, come lo erano state le prime comunità cristiane. La seconda era legata alle strategie della politica ecclesiastica milanese:

⁷ PRATO, *Storia di Milano*, cit., p. 358.

⁸ Su Giuliano da Muggia, vedi F. BACCHELLI, *sub voce*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma 2001 (d'ora in avanti DBI), 56, pp. 762-764. Gli atti del processo si trovano in ASMi, *Autografi*, b. 5 e sono stati editi, ormai molto tempo fa, in P. GHINZONI, *Un prodromo della Riforma in Milano*, «Archivio Storico Lombardo», 12, 1886, pp. 59-90. Sulla vicenda, vedi anche C. DIONISOTTI, *Umanisti dimenticati?*, «Italia medioevale e umanistica», 4, 1961, pp. 287-321, ora in *Scritti di storia della letteratura italiana*, 3 voll., a cura di T. BASILE, V. FERA, S. VILLARI, Roma 2008, I, pp. 423-460; C. MARCORA, *Due fratelli Arcivescovi di Milano: il Card. Giovanni (1484-1488) e Guidantonio Arcimboldi (1488-1497)*, «Memorie Storiche della Diocesi di Milano», 4, 1957, pp. 347-352.

⁹ GHINZONI, *Un prodromo*, cit., p. 60.

«Dixit Ambrosianam ecclesiam multum liberam et propter hoc obligatam domino Deo ex eo quia non subicebatur illi ecclesie babilonice Romane et ex hoc felices fore Mediolanenses»¹⁰.

Nonostante ciò, il quaresimale del da Muggia sembrò concludersi nel compiacimento e nell'approvazione generale, se non che la situazione mutò drasticamente ai primi di maggio, quando il frate venne improvvisamente arrestato e i suoi scritti furono sequestrati. Il suo elogio alla chiesa ambrosiana per la felice condizione di parziale indipendenza da Roma, infatti, non era passato inosservato. Il generale dei frati minori Francesco Sansone da Brescia, che era fra gli ascoltatori, forse istigato dai conventuali di san Francesco Grande presso i quali il predicatore risiedeva o forse mosso da ambizioni personali come sembrerebbe dedursi dai racconti degli spettatori, lo accusò apertamente di aver detto cose che non era lecito dire e raccolse le testimonianze di alcuni confratelli per istruire contro di lui un processo. Ma il Moro, che nutriva evidenti simpatie per il predicatore, chiese all'arcivescovo filosforzesco Guidantonio Arcimboldi di rivedere il procedimento. Questi orchestrò quindi un processo farsa, nel corso del quale sedici fra *doctores* e colti aristocratici, tutti legati alla corte ducale, presero le difese del frate, mentre i quattro religiosi di san Francesco Grande che avevano precedentemente deposto in favore dell'accusa ridimensionarono considerevolmente le proprie dichiarazioni. Il tutto si concluse con una ritrattazione pubblica, tenutasi sul sagrato della chiesa cattedrale, alla quale fece seguito una prevedibile assoluzione.

Subito dopo aver assistito all'affollata cerimonia con la quale parve chiudersi la vicenda, il poeta e cortigiano Bernardo Bellincioni scrisse una lettera al Moro nella quale, lasciando chiaramente intendere i reali sentimenti di buona parte dell'uditorio, lo informava che «assai epigrammi et sonetti si sono fatti [...] Ognuno gode et s'alegra quando si mordono questi scribi, lupi rapaci, con mille loro reliquie false et inganni che bisogna un dì el buon Iesu rinovi la Chiesa»¹¹. Non solo giuristi, medici e segretari ducali al momento del processo si erano schierati compatti dalla parte del frate, mitigandone le affermazioni potenzialmente eversive e le espressioni irriguardose nei confronti dei religiosi con parole di stima, ma al termine della vicenda molti poeti della corte sforzesca, legati al circolo culturale di Gaspare Ambrogio Visconti¹², presente come testimone a discolpa del predicatore, composero rime d'occasione nelle quali sostennero e lodarono apertamente il da Muggia. Fra le più eloquenti vi è un sonetto nel quale il Bellincioni ringraziava la città per aver «l'agnello immacolato,

¹⁰ Ivi, p. 66.

¹¹ Ivi, p. 89.

¹² Su Gaspare Ambrogio Visconti, vedi E. ROSSETTI, *sub voce*, in DBI, 99, 2020, pp. 597-601; *Gaspare Ambrogio Visconti e la Milano di fine Quattrocento. Politica, arti e lettere*, a cura di S. ALBONICO, S. MORO, Roma 2020.

fra' Giuliano», paragonato al Cristo perseguitato, «di bocca ai lupi [...] tolto e liberato», sostenendo che se Gesù «avesse predicato a te, Milano [...] difeso l'avresti et onorato»¹³. A questi versi facevano eco i componimenti di Baldassarre Taccone, Domenico della Bella e del segretario ducale Giacomo Alfieri, nei quali emerge una spiccata ostilità e un forte rancore nei confronti del clero locale, non mancando precise invettive rivolte specificamente al Sansoni, e le canzoni di ringraziamento dello stesso Giuliano¹⁴.

I predicatori itineranti di penitenza avevano seguito soprattutto fra persone di modesta estrazione sociale, che gremivano le strade, le piazze e i sagrati per ascoltarne i sermoni, passandosi di mano in mano foglietti e libretti di profezie popolari in rima, di poche carte e mal stampati, contenenti rifacimenti e adattamenti di testi di cui probabilmente ignoravano la reale origine. Tuttavia, questi componimenti poetici nonché la presenza di membri della corte, del consiglio e della cancelleria ducali fra i testimoni chiamati a deporre per la difesa mostrano come fra il loro pubblico, soprattutto nel caso di predicatori legati agli ordini mendicanti, vi fossero anche persone di condizione più elevata, appartenenti a quella che è stata definita l'*élite* culturale urbana¹⁵, che presenziavano con assiduità a questo tipo di eventi pur nella diversità dei significati che possono essere attribuiti a tale partecipazione. Lo stesso Visconti, interrogato in proposito, dichiarò di aver assistito a quasi tutte le prediche del da Muggia e soprattutto a tutte quelle a cui era stato presente anche il Moro, come ad attestare l'implicita approvazione del loro contenuto da parte del reggente del ducato.

Come è noto, una delle principali caratteristiche della vita religiosa della prima età moderna fu proprio la diffusione del profetismo in contesti sociali ampi e la disponibilità alla circolazione e allo scambio dei suoi contenuti fra l'alto e il basso¹⁶. La predicazione,

¹³ *Le rime di Bernardo Bellincioni riscontrate sui manoscritti emendate e annotate*, 2 voll., a cura di P. FANFANI, Bologna 1876, I, n. CLXIX, p. 229.

¹⁴ E. ROSSETTI, «*Tactus veneno viperae tuae*». *Istantanee, riflessi e distorsioni. La società milanese nelle opere di Gaspare Ambrogio Visconti*, in *Gaspare Ambrogio Visconti*, cit., pp. 320-321. I componimenti sono conservati nel ms. Parigi, Bibliothèque nationale de France (d'ora in avanti BnF), It. 1543, sul quale vedi R. CASTAGNOLA, *Milano ai tempi di Ludovico il Moro. Cultura lombarda nel codice italiano 1543 della Nazionale di Parigi*, «Schifanoia», 5, 1988, pp. 101-185. Molti si trovano anche nei mss. Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, Sess. 413 e Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondo Nazionale, II. II. 75, quest'ultimo *descriptus* del parigino. Per i rapporti fra i codici, tutti riconducibili a casa Visconti, vedi T. ZANATO, *L'occhio sul presente. Varia cultura di due codici riconducibili a Gaspare Ambrogio Visconti*, in *Gaspare Ambrogio Visconti*, cit., pp. 153-172.

¹⁵ E. ROSSETTI, *Visioni di riforma. Il cardinale spagnolo Bernardino López de Carvajal e le élite milanesi nella crisi religiosa di primo Cinquecento (1492-1521)*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Padova, Venezia e Verona, 2017, p. 4.

¹⁶ NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit. Sugli scambi fra la cultura alta e cultura popolare, anche EAD., *Oltre la «religione popolare»*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa. XV-XVIII secolo*, a cura di C. NUBOLA, A. TURCHINI, Bologna 1999, pp. 541-563. Per una riflessione sulla perdurante validità della categoria di cultura popolare nella ricerca storica, vedi EAD., *Cultura popolare. Un relitto abbandonato?*, «Quaderni Storici», 56, 2015, pp. 997-1010.

sommandosi ad altri *media* di trasmissione del profetismo¹⁷, ne consentiva la diffusione a strati della popolazione molto più larghi di quanto non fosse possibile in precedenza e le tematiche affrontate dai predicatori fornivano gli argomenti di discussione che animavano tanto i ristretti circoli aristocratici quanto le conversazioni di piazza.

Giuliano da Muggia nelle sue prediche quaresimali «male dixit de summo pontefice et reverendissimis dominis cardinalibus»¹⁸, incoraggiando anche una sorta di *falò delle vanità* meneghino nel quale far «ardere le mascare, capigliare e veli e molte altre cose»¹⁹, mentre il romito Girolamo «troppo era [...] nemico de' preti et molto più de' frati, et ad ogni predica rimproverava loro grandissimamente»²⁰. Ma un sonetto del Bellincioni lascia intravedere, accanto agli usuali discorsi esortativi di riforma morale, l'esistenza di una predicazione ufficiale assai più raffinata:

Questo appartiene a voi predicatori, / sol di tre cose in pulpito trattare: / el Vangel prima, e le virtù mostrare, e riprendere de' vizi e peccatori. / Ma voi di concezion fare rumori, o se Cristo qui sangue ebbe a lassare [...] / Se molti o pochi in ciel si troveranno / disputate fra voi il giorno in convento / per fuggir l'ozio padre d'ogni danno: crediam ben che saranno / pochi, como è detto, de' salvati; / ma questo passo noi intediamo de' frati²¹.

Sui dibattiti immacolisti, i discorsi relativi al sangue di Cristo e la *querelle* circa il numero dei salvati e dei dannati, che dovettero essere particolarmente vivaci a Milano e ai quali queste rime alludono, si tornerà fra poco. Quello che ora importa rilevare è che scorrendo la produzione poetica dell'*accademia* riunita attorno al Visconti, le cui rime contengono con una certa frequenza tematiche antifratesche e anticlericali, si possono individuare numerosi componimenti nei quali sono presenti, talvolta solo accennati, interessanti spunti teologici in relazione al contenuto delle prediche. Si tratta per lo più di riferimenti alla questione della salvezza e dei modi per ottenerla, che rispecchiano una preoccupazione molto diffusa e

¹⁷ Primo fra tutti la stampa, che consentì alla letteratura profetica di divenire un genere di largo consumo. Su questo aspetto, vedi R. RUSCONI, *Profezia e profeti alla fine del medioevo*, Roma 1999, pp. 187-209; ID., *Les collections prophétiques en Italie à la fin du Moyen Age et au début des temps modernes. Remarques à propos de divers manuscrits italiens conservés dans les bibliothèques de Paris*, in *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe-XVIe siècle)*, éd. par A. VAUCHEZ, Rome 1990, pp. 191-221; NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit., pp. 17-34.

¹⁸ GHINZONI, *Un prodromo*, cit., p. 66.

¹⁹ G.A. VISCONTI, *I canzonieri per Beatrice d'Este e per Bianca Maria Sforza*, a cura di P. BONGRANI, Milano 1979, n. CXIII (90), p. 85. Secondo il Bacchelli di questo evento è testimone anche il componimento *Cener siam de le veneree spoglie* di Giovanni Filippo Gambaloita, conservato nel ms. Roma, Biblioteca nazionale centrale Vittorio Emanuele II, Sess. 413, f. 175r e trascritto in F. GABOTTO, *L'astrologia nel Quattrocento in rapporto colla civiltà. Osservazioni e documenti inediti*, Milano, Torino 1889, p. 21.

²⁰ PRATO, *Storia di Milano*, cit., p. 358.

²¹ *Le rime di Bernardo Bellincioni*, cit., I, n. XC, p. 109.

altrettanto discussa sul finire del Quattrocento. In questo caso specifico, essi sono utilizzati come armi di una sarcastica polemica diretta alle troppo *subtili* prediche dei frati, accusati di creare pericolosi *rumori* fra il popolo discutendo di questioni poco consone. A loro il Visconti, polemizzando sulla realtà del libero arbitrio, chiedeva della sorte «de quei di sventurati / che prima assai de la sua creazione / Epso conobbe ch'erano dannati»²², mentre il Bellincioni si rivolgeva ironicamente a un

devoto patre, / eletto spirito da superni chiostri [...] / e però el vostro lume oggi ne mostri / la via del cielo in questi umani inganni [...] / Aprite un dubbio a me ch'un po' mi grava / ch'i' son di voi qual del vangel devoto: / Se al nostro mondo la Bontà divina / prendeva carne, se Adam non peccava²³.

Tra le righe, questa polemica mostra l'esistenza di un canale di comunicazione aperto tra i differenti livelli della cultura teologica e focalizza l'emergere nella capitale lombarda di una omiletica che, aprendosi a temi quali la grazia, il libero arbitrio, la predestinazione o il mistero dell'incarnazione in rapporto alla prescienza divina, poteva facilmente avvicinare la massa dei fedeli alle questioni maggiormente dibattute nelle controversie scolastiche del tempo²⁴.

Che quello a Giuliano da Muggia fosse un processo farsa appare chiaro dal fatto che quattro anni dopo il frate venne invitato nuovamente a predicare nel Duomo di Milano dallo stesso Arcimboldi. Sebbene in quell'occasione non ottenne l'incarico, fu sicuramente nella capitale del ducato una seconda volta quando, in data imprecisata, alla presenza del Moro, difese «contra quemdam alium declamatorem» la tesi «de ingenti numero salvandorum et paucissimo damnandorum»²⁵. La notizia è riferita dal teologo e confratello del predicatore Giorgio Benigno Salviati²⁶, un personaggio a tratti elusivo ma sempre presente sullo sfondo dello scenario religioso milanese coevo che, secondo un *idem sentire*, si compiacque della sua vittoria²⁷.

²² VISCONTI, *I canzonieri*, cit., n. XX (10), p. 19.

²³ *Le rime di Bernardo Bellincioni*, cit., I, n. LXXXI p. 109.

²⁴ Sul rilievo della predicazione nella diffusione dei concetti della teologia scolastica richiama l'attenzione P. TÓTH, *Pseudo-Apocryphal Dialogue as a Tool for the Memorization of Scholastic Wisdom: The Farewell of Christ to Mary and the Liber de vita Christi by Jacobus*, in *The Making of Memory in the Middle Ages*, ed. by L. DOLEŽALOVÁ. Leiden-Boston 2010, pp. 161-198.

²⁵ BACCHELLI, *sub voce*, cit., p. 763. Il Moro nel 1497 chiedeva con insistenza che Giuliano da Muggia tenesse il quaresimale dell'anno successivo. La disputa potrebbe essersi dunque svolta nel 1498.

²⁶ Su Giorgio Benigno Salviati, *alias* Juraj Dragisić, vedi *infra*, 4.4, 5.3.

²⁷ BACCHELLI, *sub voce*, cit., p. 763.

Alla questione relativa alla cosiddetta via larga alla salvezza, evidentemente discussa fra coloro che erano direttamente intervenuti in difesa del frate o che ne erano familiari, non rimase naturalmente estranea la produzione poetica cortigiana. Se non proprio composti in occasione di questa disputa, alludono comunque al dibattito in merito il perduto trattatello *De paucitate salvandorum* di Giovanni Filippo Gambaloita²⁸ e il sonetto *Se li dannati son più che i salvati* dell'Alfieri, nel quale il segretario ducale citava una serie di passi biblici a sostegno della tesi secondo cui il numero dei salvati sarebbe stato maggiore di quello dei dannati²⁹.

In un componimento polemico diretto contro l'agostiniano Mariano da Gennazzano, che nelle sue prediche milanesi aveva sostenuto con forza la tesi della necessità delle opere meritorie ai fini della salvezza recentemente ribadita dai teologi della Sorbona, il Bellincioni affermava che «la vera contrizion satisfà tutto» e che le opere non possono comprare la redenzione, offerta da Dio come dono tramite la sua grazia. Come è stato acutamente notato, questo non si traduceva in una immediata svalutazione dell'arbitrio umano. Al contrario, sottolineando l'importanza del pentimento e del *bon volere*, ovvero la disposizione della volontà al bene, il poeta presentava la salvezza come il risultato di un atto di volizione³⁰: «Ciò che si paga già non s'ha per dono / se 'l bon volere al latro fa in ciel frutto, / risponda quel che una tal bolla scrisse»³¹. Tematiche simili si incontrano nei sonetti del Visconti, secondo cui «salva sempre [...] la fé cristiana»³² e «convien che quel che Lui prevede segua, / così l'arbitrio in fumo se dilegua»³³, del Della Bella e del Gambaloita, fra le cui opere perdute figura un trattatello dal titolo *De libero arbitrio*.

In questi componimenti il problema della salvezza pare ridursi a un rapporto personale tra il fedele e il Cristo misericordioso. Sembra qui possibile scorgere l'influenza di quella letteratura di pietà in volgare assai diffusa nel tardo Quattrocento di cui si è detto nel primo capitolo, in particolare di quei libretti devoti nei quali l'enfasi era posta sull'ampiezza della misericordia di Dio, sul rifiuto della predestinazione e su una svalutazione delle opere

²⁸ Quando nel dicembre 1494 il Gambaloita divenne podestà di Pavia, il giurista Gerolamo Bottigella gli dedicò un'orazione nella quale lodava la sua dedizione agli studi giuridici, filosofici e teologici. In questa orazione si ricordano un'opera dal titolo *Opera filosofica plurima* e i trattati *De Imitatione Christi*, *De libero arbitrio*, *De paucitate salvandorum* e *De ira Dei*. Vedi ROSSETTI, «Tactus veneno viperae tuae», cit., p. 325.

²⁹ E. ROSSETTI, *Giudizi universali. Reti devozionali e tensioni escatologiche attorno ai gesuati milanesi*, in *Le vestigia dei gesuati. L'eredità culturale del Colombini e dei suoi seguaci*, a cura di I. GAGLIARDI, Firenze 2020, pp. 218-219.

³⁰ A. GAMBERINI, *Salvezza e libero arbitrio in Bramantino. Figure e gesti della Crocifissione di Brera*, «Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica-Nuova Serie», 8, 2024, pp. 224-225.

³¹ *Le rime di Bernardo Bellincioni*, cit., I, n. CLXXXIV, p. 245.

³² VISCONTI, *I canzonieri*, cit., n. CXXV (96), p. 92.

³³ Ivi, n. XX (10), p. 18.

meritorie che si traduceva nella riaffermazione del libero arbitrio inteso come sforzo volontaristico e responsabilità individuale nella scelta del proprio agire³⁴:

La decima dubitatione è questa, cioè se tutti quelli che si guardano da peccati et fano le opere de Dio vanno a paradiso [...] io te rispondo che no, imperò che [...] non basta fare il bene ma bisogna havere la bona intentione, cioè fare le buone opere e guardarsi da peccati [...] confidandosi principalmente nella grazia divina³⁵.

Il mio ricompramento è copioso et abondante, et che una minima gocciola del prezioso sangue il quale per tutte le parti del corpo mio pieno di ferite largamente corse per la redemptione et satisfatione di tutto il mondo sarebbe bastata, ma copiosamente il volli spandere in segno di grande amore et de excellentissima pietade per consolatione di tuti i miseri. Non di meno dei adomandare l'aiuto di Dio con humile et fervente affetto, et adomandare in tuo aiuto lo infinito merito del misericordiosissimo salvatore et redemptore, non dubitando in niuna cosa, in perciò ché quella fonte di pietade la quale continuamente abonda et trabocca di misericordia è più inchinevole affarti misericordia che tu non se prompto a chiederla³⁶.

Questi testi, imbevuti di spiritualità cristocentrica, veicolavano una visione ottimistica e alimentavano la tesi secondo cui il fedele non doveva angosciarsi per la propria salvezza ma concentrarsi solo sull'amore di Dio e confidare nella sua grazia³⁷, la stessa che riecheggia in chiusura del sonetto dell'Alfieri:

Se li dannati son più che i salvati, / perché non sian rari et pochi a gloria eletti / [...] / Però non esser matto, / che vene Dio a chiamare li peccatori / et non li iusti. Hor lassa hormai li

³⁴ Le caratteristiche comuni a questo tipo di letteratura devota diffusa ancora nel primo Cinquecento erano già state evidenziate da C. GINZBURG, A. PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino 1975 e C. GINZBURG, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia. I. I caratteri originali*, Torino 1972, pp. 601-676, anche sulla base delle indicazioni fornite da D. CANTIMORI, *Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia*, in *Storia della letteratura italiana. Il Seicento*, a cura di E. CECCHI, N. SAPEGNO, Milano 1967, pp. 7-53 (ora in ID., *Machiavelli, Guicciardini, le idee religiose del Cinquecento*, postfazione di A. PROSPERI, Pisa 2014, pp. 75-148).

³⁵ PIETRO DA LUCCA, *Regule de la vita spirituale et secreta theologia*, Bononiae, Per Ioannem Antonium de Benedictis, 1507, cc. 70-71.

³⁶ E. SUSO, *Horologio della sapientia et meditationi sopra la passione del nostro Signore Iesu Christo vulgare*, Venetia, Per Simon de Luere nela contrata di sancto Cassiano, 1511, c. 49r.

³⁷ PIETRO DA LUCCA, *Regule de la vita spirituale*, cit., c. [72]: «Ho inteso che mi conviene sforzare quanto portano le forze mie et fare dal canto mio el possibile per havere questo tale amore, alla qual cosa molto è necessaria la presente opera. E puoi debbo ricorrere a Dio e cum desiderio grande dimandarli mi dia gratia di operare principalmente ogni cosa a sua gloria e per suo amore. E così facendo la mia conscientia si quietà perché [...] volere e desiderare efficacemente di amare Dio non è altro che amare Dio».

errori! / Deh, sian vostri fervori / sol d'amor pieni, che seran più accetti. / *Nam multi sunt vocati et multi electi*³⁸.

Grazie alle nuove possibilità offerte dalla stampa, i lettori cinquecenteschi potevano meditare su testi composti secoli prima e sino a quel momento utilizzati prevalentemente all'interno dei chiostri, connotati e riconoscibili per i contemporanei come appartenenti a una precisa visione mistica della vita religiosa incentrata sulla smisuratezza del rapporto fra Dio e l'uomo e su una concezione delle opere legata alla dottrina monastica dell'umiltà. Come è stato osservato, scritti di questo tipo, che si soffermavano insistentemente sui temi del *beneficio del sangue di Cristo* e della giustificazione per fede, una volta riletti alla luce delle idee riformate, delle tematiche e delle categorie proprie del dibattito religioso del primo Cinquecento e di un sistema teologico che poneva al suo centro il problema della salvezza, potevano acquistare significati inaspettati, rivelando pienamente l'irriducibilità del clima religioso coevo alle categorie nette dell'eresia e dell'ortodossia³⁹. Ma su questo si tornerà più avanti.

Nella Milano del tempo si leggeva e si discuteva del libero arbitrio, della grazia e della predestinazione, con differenti accentuazioni retoriche, teologiche, mistiche e ascetiche a seconda degli autori considerati, se ne ascoltava la trasposizione morale nelle prediche e se ne poteva osservare la traduzione nell'ambito delle arti figurative, *litteratura laicorum* per eccellenza⁴⁰. Ciò produsse un singolare intreccio fra contenuti dottrinali e sentimenti di devozione, che ripropone con forza il tema della circolazione e ricezione verso il basso di saperi in apparenza esoterici, destinati a essere confinati in un ambiente ristretto ed elitario⁴¹.

Questa circolazione di idee è ben evidente per le altre due dispute a cui il Bellincioni accennava nel proprio sonetto, che sarà opportuno ricordare brevemente. La prima, meno documentata per il contesto milanese ma assai scivolosa, era quella relativa al *sanguis Christi*. Riguardo al sangue sparso da Cristo, da un punto di vista puramente teologico, ci si chiedeva se esso fosse stato riassunto o meno da Gesù dopo la sua risurrezione. I tomisti

³⁸ ROSSETTI, *Giudizi universali*, cit., pp. 218-219.

³⁹ E. BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze 1998, p. 157; A. PROSPERI, *Il sangue e l'anima. Ricerche sulle compagnie di giustizia in Italia*, «Quaderni Storici», 51, 1982, pp. 973-974.

⁴⁰ Una recente proposta interpretativa attribuisce alla curiosa iconografia della *Crocifissione* di Bramantino la volontà di veicolare un messaggio preciso, in risposta al diffondersi delle tesi luterane e in sintonia con la loro condanna sancita dalla bolla *Exurge Domine*: l'universalità dell'offerta della grazia e la subordinazione dell'efficacia di quest'ultima alla cooperazione dell'uomo, che può liberamente scegliere se accettare o meno il frutto del sacrificio di Cristo. Vedi GAMBERINI, *Salvezza e libero arbitrio*, cit., pp. 213-235.

⁴¹ A. PROSPERI, *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, in *Finzione e santità*, cit., pp. 88-118. Sui messaggi religiosi affidati agli elementi figurativi, sempre valide le osservazioni di M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino 1997.

rispondevano in modo positivo, mentre i filosofi scotisti, accogliendo l'idea della pluralità delle forme, ritenevano che il sangue versato durante la passione, essendo stato versato *sub forma corporeitatis*, si fosse separato dalla *deitas*. Dopo quel momento non poteva più avere rapporto con la deità e non poteva quindi essere stato da questa riassunto. Tutto ciò poneva un altro grave problema relativo al valore salvifico da attribuire a tale sangue sparso, che i francescani scotisti, in opposizione ai domenicani tomisti, negavano, ritenendo che fosse l'atto della morte e non il sangue a redimere il peccato, e quale culto, di *dulia* o *latrìa*, era lecito tributare alle sue reliquie⁴².

A questa discussione dotta, vivificata nei primi del Cinquecento sul piano spirituale e devozionale dal caso dei doni e delle stigmate ricevute da alcune *sante vive*⁴³ e visualizzata, nelle sue valenze eucaristiche ed escatologiche, dalla curiosa iconografia dell'affresco del *Torchio mistico* raffigurata nella prima cappella della chiesa degli agostiniani osservanti di Santa Maria Incoronata⁴⁴, si collega anche la seconda disputa, relativa all'immacolata concezione. Poiché infatti Cristo prese corpo dal sangue di sua madre, il *sanguis Christi* altro non era che il sangue di Maria.

Nella seconda metà del Quattrocento il dibattito intorno alla questione aveva conosciuto momenti molto accesi nella capitale del ducato⁴⁵. Le tesi immacoliste erano state largamente

⁴² C. WALKER BYNUM, *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia 2007, pp. 116-125. Frutto della polemica fu il trattatello *De sanguine Christi*, composto dal futuro Sisto IV, nel quale il francescano Della Rovere difese l'idea esposta dal confratello Giacomo della Marca nei primi anni Sessanta del Quattrocento secondo la quale il sangue versato da Cristo durante il *triduum* pasquale aveva cessato di essere unito alla deità una volta separatosi dal suo corpo e dunque non poteva essere oggetto di adorazione. Nell'agosto 1464 papa Pio II, pur favorevole ai domenicani, considerati i toni apri che la polemica stava assumendo da ambo le parti, con la bolla *Ineffabilis Summi Providentia* interdisce qualsiasi discussione in merito.

⁴³ HERZIG, *Stigmatized Holy Women*, cit.; ZARRI, *Predicazione e cura pastorale*, cit.; I. GAGLIARDI, *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze 2007, p. 105. Una dimostrazione di quanto fosse discusso il tema, è la stampa di un trattato del minore osservante Samuele da Cassine intitolato *De stigmatibus sacris Divi Francisci et quomodo impossibile est aliquam mulierem, licet sanctissimam, recipere stigmata*, Papie, Bernardinum de Garaldis, 1508.

⁴⁴ E. MOCCHETTI, *Dentro l'umanesimo figurativo agostiniano: Paolo da San Ginesio (1412-1507) e la genesi di un'iconografia mistica*, in *Angeliche visioni*, cit., pp. 460-468. Quella dell'Incoronata sembra essere la prima testimonianza figurativa di questa iconografia in territorio italiano, ma la sua datazione è tuttora oggetto di discussione. Generalmente riferita ai primi anni Ottanta del Quattrocento, più di recente, la critica ha avanzato l'ipotesi secondo cui andrebbe spostata a inizio Cinquecento. Per la datazione agli anni Ottanta, vedi M.L. GATTI PERER, *Umanesimo a Milano: l'Osservanza agostiniana all'Incoronata*, «Arte Lombarda», 53-54, 1980, p. 132. Per la datazione ai primi anni del Cinquecento, vedi S. BUGANZA, *Santa Maria Incoronata a Milano in età rinascimentale: nuove prospettive di ricerca*, in *Agostiniani e Rinascimento artistico in Lombardia*, a cura di A. ROVETTA, L. BINDA, Almenno San Bartolomeo 2019, pp. 63-93. Per una disamina di altri casi, vedi A. LODA, *Il Torchio mistico: Cristo e la vite fra passione ed eucarestia*, «Il Sangue della Redenzione», 3/2, 2005, pp. 27-62.

⁴⁵ Il poeta Galeotto del Carretto, membro del circolo culturale del Visconti, vi dedicava un componimento dal titolo *La scisma ne la chiesa mai fu tanta*, «contra quelli frati che disputano se la Nostra Donna è concepita da peccato originale o no», da lui accusati di turbare la «scrittura santa» con le loro liti «ponendo ne la fè dubio e pericolo». Vedi A.G. SPINELLI, *Poesie inedite di Galeotto del Carretto*, «Atti e memorie della Società Storica Savonese», 1, 1888, n. II, p. 470.

favorite dagli orientamenti della curia romana, ma avevano incontrato la feroce opposizione dei teologi domenicani, i quali ritenevano queste posizioni incompatibili con l'universalità della redenzione di Cristo e l'unicità del ruolo di mediatore del figlio di Dio, mancando inoltre di un chiaro appoggio scritturistico.

Nel 1475 il frate predicatore Vincenzo Bandello, che sarebbe poi diventato maestro generale dell'ordine e priore del convento di Santa Maria delle Grazie dove Leonardo si accingeva a realizzare il *Cenacolo*, pubblicò a Milano il *Libellus recolectorius de veritate conceptionis Beatae Virginis Mariae*, nel quale raccoglieva le opinioni di dottori che riteneva contrarie alla posizione immacolista e accusava apertamente di eresia coloro che sostenevano tale opinione. La risposta di Sisto IV non si fece attendere. Nel febbraio dell'anno seguente il papa emanò la costituzione *Cum praeexcelsa* nella quale, pur non arrivando ad attribuirle lo statuto di dogma, affermava apertamente la concezione *sine macula* di Maria e approvava un ufficio dell'immacolata composto dal minore Leonardo Nogarola. Negli stessi anni a Milano, nella chiesa di San Francesco Grande, venne edificata una «pulcherrima capella ad honorem prelibate gloriosissima Virginis sub titulo et vocabulo Conceptionis eiusdem» e istituita una «scolla conceptionis in qua scriberentur omnes qui in dicta devotione esse et intrare vellent»⁴⁶, cioè la confraternita che di lì a pochi anni avrebbe commissionato a Leonardo la *Vergine delle Rocce*.

Nel frattempo il Bandello, dopo aver curato un ufficio domenicano contrario alle tesi immacoliste, affrontò a Ferrara il minore Bernardino da Feltre in una disputa pubblica, mentre il papa nell'ottobre 1480 approvò un altro *officium* favorevole al dogma composto dal predicatore francescano Bernardino Busti, strenuo difensore dell'immacolata nella città ambrosiana e autore di numerosi scritti di carattere teologico e devozionale di argomento mariologico, tra cui il famoso *Mariale*, stampato a Milano sul finire del secolo, nel quale sviluppava compiutamente i temi immacolisti e della mediazione mariale.

Dopo una serie di estenuanti dispute che videro protagonisti a sostegno della dottrina il Busti e il Sansone, nel 1481 il Bandello pubblicò un nuovo libello polemico nel quale attaccava non solo le posizioni immacoliste ma anche la condotta del pontefice. Sisto IV rispose allora con la costituzione *Grave nimis*, promulgata l'anno successivo e più volte ribadita, nella quale minacciava di scomunica tutti coloro che avessero giudicato eretica l'immacolata concezione di Maria e i detrattori della festa liturgica ad essa dedicata, da lui

⁴⁶ R. DE MAMBRO SANTOS, *Leonardo sine macula. Contributo per un'analisi storica della Vergine delle rocce*, «Bruniana & Campanelliana», 12, 2006, p. 485. Sulle rappresentazioni figurative del tema anche in relazione alle dispute teologiche, vedi *Una donna vestita di sole. L'Immacolata Concezione nelle opere di grandi maestri*, Catalogo della mostra (Città del Vaticano, 11 febbraio-13 maggio 2005), a cura di G. MORELLO, V. FRANCA, R. FUSCO, Milano 2005.

ufficialmente istituita qualche anno prima. Nel testo della bolla il papa, parlando di certi «lombardicos tumultos», faceva riferimento in particolar modo a «nonnulli diversorum ordinum professores, ad predicandum verbum Dei in diversis civitatibus et locis partium Lombardiae deputati» che «astante populi multitudine», condannavano la tesi immacolista ed «eorum predicationibus non contenti, confectos super his assertionibus libros in publicum ediderunt»⁴⁷.

La questione non era solamente teorica ma interessava direttamente la devozione popolare e il sentimento religioso di quei *simplices* contro le cui opinioni metteva in guardia il domenicano Isidoro Isolani⁴⁸ nel suo *Opus de veritate conceptionis immaculatae Virginis Matris Dei Mariae*, pubblicato a Milano nel 1510 e pienamente aderente alle posizioni tradizionali dei teologi macolisti. Il problema, che andava ben oltre la controversia teologica e la lotta tra scuole, nel primo Cinquecento era reso facilmente accessibile da breviari, calendari, libri d'ore, *ufficioli*, libretti devoti e orazioni che alimentavano l'attività di circoli e confraternite cittadine.

Tra questi, una particolare importanza è stata attribuita a un libretto di piccolo formato stampato per la prima volta a Milano nel 1505 e intitolato *Libro de contemplatione chiamato Amore languero*, che l'autore dichiarava «revelato da la Summa et Eterna Sapientia ad uno suo discipulo chiamato Isaac, religioso de observantia del ordine de frati predicatori»⁴⁹. L'opera, che ha come tematica centrale la meditazione cristologica, è costituita da una serie di sette contemplazioni ispirate e appartiene al genere della letteratura di perfezione, con il quale spartisce un certo tipo di devozione intimistica, sentimentale e immaginativa. Nel prologo l'autore si rivolge a coloro che desiderano fare «gran profecto in vita spirituale et aquistar la vera beatitudine, che hè il fine de tuti li homini, che consiste ne la contemplatione di Dio», dichiarando di voler dare loro una regola e una guida «che li driza et conduca ad tanta perfectione», così che «coloro che di quello se farano familiari, in spacio di breve tempo saliranno al perfecto grado de la vita spirituale» divenendo «exemplo et specchii ad molti»⁵⁰:

⁴⁷ L. WADDING, *Annales Minorum seu Trium ordinum a S. Francisco institutorum*, 17 voll., Romae 1735, XIV, p. 357.

⁴⁸ Su Isidoro Isolani, vedi S. GIORDANO, *sub voce*, DBI, 62, 2004, pp. 663-665. In rapporto al monastero di Santa Marta, vedi *infra*, 5.3, 6.1.

⁴⁹ *Libro de contemplatione chiamato Amore Languero*, Millano, Per Iohanne Angelo Scizenzeler, 1517, c. [177].

⁵⁰ Ivi, cc. [8-9]: «Queste devote contemplatione nostre [...] hano havute origine non da homini del mondo né da sapientia humana, sono state ispirate ad uno discipulo da la Eterna Sapientia [...] Et aciò che molti per tale contemplatione possino ellevar l'animo da le cosse del mondo et congiungerlo con el suo fine, che è Idio, perhò ad comune utilità ho facto imprimere queste tale contemplatione, tanto più per essere da molte spirituale persone pregato c'io il volesse comunicarle». La prima edizione era stata stampata «a spexa de Iohanne da Cesate».

Quando l' homo ha trovato che ne la contemplatione di Dio consiste la beatitudine [...] continuamente si move ad aquistar la perfectione di questa contemplatione, et quanto più l' homo fa perfectio in questo studio tanto più si appropinqua a la vera beatitudine et doventa partecipe di quella [...] Color adoncha li quali desiderano doventar perfecti in vita spirituale et farsi amici di Dio bisogna che [...] cominzano da le cose minime et inferiore acio' possimo più facilmente poi elevarsi a le celeste contemplatione et a la cognitione di Dio⁵¹.

Un proposito pratico e un gradualismo conoscitivo non molto diversi da quelli di tante altre opere devozionali coeve, le cui pagine delineavano un rigoroso percorso ascetico per giungere alla perfezione cristiana e alla contemplazione mistica di Dio. La peculiarità del *Libro de contemplatione* sta però nella sua parte finale, che trasmette un racconto allegorico in cui è esaltata la funzione mediatrice di Maria e alcune preghiere in suo onore. Una di queste ripropone in termini puramente devozionali la questione della formazione del corpo di Cristo dal sangue uterino di sua madre, affermando la coincidenza del sangue versato in croce, fonte della grazia e strumento di redenzione, con quello di Maria:

Domine Ihesu Christe, qui hanc sanctissima carnem et preciosum sanguinem tuum de gloriose Virginis Marie utero assumpsisti, et eundem sanguinem de sacratissimo latere tuo in ara Crucis pro salute nostra effundisti, et in eadem gloriosa carne a mortuis resurrexisti, et ad celos ascendisti, et iterum venturus in eadem carne iudicare vivos et mortuos, libera me per hoc sacratissimum corpus tuum⁵².

Poiché le teorie fisiologiche ritenevano che il corpo umano fosse generato dal sangue femminile, i francescani immacolisti sostenevano che, dal momento che il corpo di Cristo era stato formato dal puro sangue mestruale del grembo di sua madre, ciò era conferma del fatto che lei stessa fosse stata concepita *absque peccati originalis macula*. Così, in questa ultima parte, che si configura quasi come un vero e proprio ufficio della Madonna, un frate domenicano prestava attenzione e dava voce a un diverso orientamento spirituale, legato alla *pietas* popolare, di cui sino ad allora si erano fatti interpreti principalmente i francescani. Ma al contempo veicolava in modo semplice e comprensibile un concetto estremamente sottile e altrettanto denso di implicazioni soteriologiche potenzialmente eterodosse quale l'idea della coincidenza fra il *pretium redemptionis* e il sangue di Maria⁵³. In un periodo in cui le

⁵¹ Ivi, cc. [7-8].

⁵² Ivi, c. [149].

⁵³ WALKER BYNUM, *Wonderful Blood*, cit., pp. 158-159.

orecchie di tutti, non solo dei teologi di professione, erano ben tese e capaci di cogliere le minime sfumature dottrinali nelle omelie pronunciate dal pulpito o contenute nei libretti religiosi di ogni tipo che si compravano nelle botteghe dei librai, non è difficile credere che tali implicazioni fossero colte.

Qualche anno dopo dai torchi dalla stessa bottega uscirono i *Dui libri devotissimi e necessarii a ciaschuno vero converso spirituale. El primo è nominato Profecto spirituale, dove legerai quodammodo li secreti del dolce Iesu. El secondo è nominato Via del paradiso, dove o christiano religioso o secolare legerai la vera via de ire a vita eterna*, opera di un anonimo autore domenicano, i cui titoli sono fortemente eloquenti della sensibilità mistica e ascetica che li ispirò. Negli ultimi capitoli del primo opuscolo l'autore inserì alcune pagine del *Trattato dell'amore di Gesù Cristo* del Savonarola, che con altre operette spirituali del frate ferrarese era stato ristampato dal medesimo editore nello stesso anno⁵⁴.

Se questi testi erano permeati da una visione tutto sommato ottimistica della salvezza, attestata in Milano anche dai sonetti dei poeti sforzeschi, non era tuttavia mai venuta meno la volontà, tanto fra il popolo quanto fra i rappresentanti della cultura alta, di conoscere il futuro. L'investigazione del futuro, alimentata dalla preoccupazione del Giudizio, poteva avvenire mediante l'esegesi scritturistica, il sapere cabalistico, talmudico e profetico oppure attraverso l'astrologia. Le attese escatologiche e le ansie di rinnovamento divennero allora lo sfondo apocalittico nel quale tutti, senza distinzione di ceto, alzavano gli occhi al cielo in cerca dei *signa* che potessero aiutare scoprire il corso segreto delle cose, a comprendere i *secreta coelestia* e con essi il giudizio di Dio sul presente.

Nel 1496 nella città ambrosiana fu stampato un *Iudicium cum tractatibus planetariis compositum per quendam hominem sanctissimum et prophetam*, che conteneva complessi calcoli astrologici sul susseguirsi delle età del mondo e pronosticava come imminenti gli adempimenti e del libro di Daniele e del discorso escatologico pronunciato da Cristo nel vangelo di Matteo⁵⁵. In esso l'anonimo autore univa a oroscopi e previsioni astrali alcuni capitoli dedicati all'arrivo dell'Anticristo, alla fine del mondo e al suo rinnovamento, tematiche la cui fortuna all'interno del mercato editoriale milanese è attestata anche dalle due edizioni, uscite nel giro di pochissimi anni l'una dall'altra, delle famose *Auctoritates*

⁵⁴ Sulla controversa paternità dei *Dui libri*, vedi ZARDIN, *Mercato librario e letture devote*, cit., pp. 172-173. Sulle edizioni di testi religiosi coeve, vedi M. ZAGGIA, *Materiali per una storia del libro e della cultura a Milano negli anni di Franchino Gaffurio (1484-1522)*, in *Codici per cantare. i Libroni del duomo nella Milano sforzesca*, Lucca 2019, pp. 3-52; C. MARCORA, *Il cardinal Ippolito I d'Este*, «Memorie storiche della diocesi di Milano», 5, 1958, p. 448, nota 170.

⁵⁵ AZZOLINI, *The Duke and the Stars*, cit., pp. 34-39.

doctorum de adventu Christi ad iudicium cum preambulo et malicia Antichristi, con una traduzione in volgare dalle chiare intenzioni didascaliche⁵⁶.

Interessi simili, alimentati del medesimo bisogno di fondo, erano al centro delle pagine del *De vario temporum decursu a praedicatione Evangelii usque ad finem mundi*, il trattato profetico con il quale l'Isolani chiudeva il suo *De imperio militantis Ecclesiae*, pubblicato a Milano nel settembre 1517, nel quale tratta dello sviluppo storico della Chiesa in sette età e delle vicende che la attendono alla fine dei tempi attraverso un mosaico di *auctoritates* classiche⁵⁷. Sei anni dopo, presso il medesimo stampatore bolognese che nel 1515 aveva pubblicato una nuova edizione dei *Vaticinia pontificum*, la serie di profezie figurate relative agli ultimi papi attribuite a Gioacchino da Fiore, venne edita una dissertazione dall'eloquente titolo *De futura nova mundi mutatione*, con la quale l'Isolani si inseriva a pieno nella polemica contro l'astrologia giudiziaria:

Contingentia nanque futura per certitudinem ex corporibus coelestibus cognosci nequeunt, sed tantum per coniecturam. Erit pariter vana precognitio per astra, cum mysteria fidei nosse cupimus ex sideribus aut futura per certitudinem aut cognitioni per coniecturam inhaeremus tamque legi infallibili⁵⁸.

Scorrendo queste opere emerge chiaramente la volontà del domenicano di ricondurre il fenomeno astrologico, nel tentativo di controllarlo, alla teologia, privandolo allo stesso tempo di fondamento⁵⁹. Ma appare altrettanto evidente come al teologo stesse a cuore un aspetto preciso della polemica, già evidenziato per il sapere profetico, ossia il pericolo che sul piano dottrinale poteva derivare dalla pretesa del popolo di conoscere le cose future *ex corporibus coelestis*, tramite un sapere divinatorio trasmesso alla massa dei fedeli non solo dalla letteratura astrologica e delle effemeridi in volgare ma anche da predicatori e cantastorie. Ancora una volta, il sistema interpretativo elaborato da medici e astrologi ufficiali appariva condiviso ed esteso a tutti i livelli sociali, con punti di coincidenza e di interferenza reciproca, e la polemica contro la conoscenza del futuro *ex sideribus*, tramite

⁵⁶ E. BARBIERI, *Gli incunaboli milanesi delle Auctoritates de Antichristo: un'analisi bibliologica*, in *La tipografia a Milano nel Quattrocento*, Atti del convegno (Comazzo, 16 ottobre 2006), a cura di E. COLOMBO, Comazzo, 2007, pp. 103-132.

⁵⁷ I. ISOLANI, *De imperio militantis ecclesiae libri quattuor*, Mediolani, Apud Gotardum Ponticum, 1517. L'opera era dedicata al vescovo francese Denis Briçonnet.

⁵⁸ I. ISOLANI, *Ex humana divinaque sapientia, tractatus de futura nova mundi mutatione*, Bononiae, Impressit Hieronymus de Benedictis, 1523, c. 12v, citato in BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 27.

⁵⁹ M. RAININI, *Fra i predicatori, apocalittica e profetismo agli inizi del XVI secolo: a partire dagli scritti di Isidoro Isolani*, in *Il convento di Santa Maria delle Grazie*, cit., pp. 229-243.

l'osservazione dei corpi celesti, non si esauriva dunque in una dotta ma sterile disputa. Inquietudini e timori apocalittici alimentati dall'interpretazione in senso profetico di comete e congiunzioni astrali potevano portare a conseguenze del tutto reali, potenzialmente distruttive dell'ordine sociale e dello *status quo* esistente, a fenomeni di panico collettivo e a tentativi di esorcizzare la paura nelle forme non sempre facilmente controllabili della burla e del rovesciamento carnevalesco⁶⁰.

Appare evidente come il clima religioso milanese della prima età moderna fosse quindi complesso, non riducibile al quadro delle tradizionali dispute fra i grandi ordini mendicanti ma profondamente legato all'irrequieto vissuto quotidiano degli abitanti della capitale ambrosiana. Qui le molteplici forme di una conoscenza soprannaturale che prometteva di chiarire il disegno divino sulla storia degli uomini uscivano dalla ristretta cerchia degli specialisti, incontravano attese escatologiche diffuse e si intrecciavano a istanze condivise di riforma della Chiesa. Dai chioschi alle botteghe, dalle piazze ai mercati, estasi, visioni e rivelazioni circolavano liberamente e si prestavano a essere tramite di un groviglio inestricabile di immagini allegoriche, giudizi teologici, sentimenti spirituali e pratiche devozionali.

4.2. La badessa Arcangela Panigarola

È in tale contesto, caratterizzato da un fervido scambio tra livelli culturali differenti, nel quale oscuri romiti e predicatori ufficiali, dotti teologi e poeti di corte, laici e religiosi discutevano di teologia e disputavano «del misterio della predestinatione, della prescienza d'Iddio et del santissimo sacramento dell'altare, della gratia et del libero arbitrio, della fede et dell'opere»⁶¹, dove alle forti tensioni chiliastiche scaturite dalla massiccia diffusione di scritti profetici e libelli astrologici si sommavano le notizie della scoperta di mondi nuovi⁶², che si dispiegò l'esperienza carismatica della badessa Arcangela Panigarola⁶³.

⁶⁰ P. ZAMBELLI, *Fine del mondo o inizio della propaganda? Astrologia, filosofia della storia e propaganda politico-religiosa nel dibattito sulla congiunzione del 1524*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980), Firenze 1982, pp. 291-368; O. NICCOLI, *Il diluvio del 1524 fra panico collettivo e irrisione carnevalesca*, ivi, pp. 369-392; EAD., *Profeti e popolo*, cit., pp. 185-215.

⁶¹ M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari 2001, pp. 8-9.

⁶² A. PROSPERI, *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma 1999.

⁶³ Su Arcangela Panigarola, vedi C.T. GALLORI, *Las revelaciones de Arcangela Panigarola: entre profetismo y devoción*, in *Visiones imperiales y profecía: Roma, España, Nuevo Mundo*, ed. de S. PASTORE, M. GARCÍA-ARENAL, Madrid 2018, pp. 217-241; BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Arcangela Panigarola*, cit., pp. 187-228; R. BACCHIDDU, *sub voce*, in *DBI*, 80, 2014, pp. 778-779; T. HERZIG, *Le donne di Savonarola. Spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento*, Roma 2014, pp. 173-184; G. ZARRI, *Profetia politica e*

Arcangela nacque nel 1468 in una delle più importanti casate aristocratiche del ducato milanese. Figlia di Costanza San Pietro e Gottardo di Gabriele Panigarola, ricco *mercator* e cancelliere segreto addetto al guardaroba ducale⁶⁴, i genitori la battezzarono con il nome di Margherita. L'infanzia è il periodo più sfuggente della sua vita, avvolto come è in un alone di continue manifestazioni soprannaturali e racconti di segni premonitori della sua santità. La principale fonte di notizie è infatti la biografia composta nel secondo decennio del Cinquecento da Giovanni Antonio Bellotti, la quale risulta costruita attingendo ampiamente ai *topoi* propri della letteratura agiografica coeva e mira evidentemente alla costruzione di una memoria agiografica esemplare⁶⁵. Alcuni episodi, tuttavia, mostrano motivi ricorrenti che punteggiano la spiritualità della badessa e forniscono una prima idea dell'immaginario religioso, delle suggestioni e dei riferimenti che informano le sue visioni.

Il biografo racconta che la sua precoce vocazione religiosa, suggellata da una visione di Gregorio Magno che le apparve all'età di sette anni, fu inizialmente frustrata dai fratelli, i quali avrebbero voluto per lei un matrimonio altolocato e conforme al prestigio familiare. Ma, quando ebbe compiuto dieci anni, due monache di Santa Marta si presentarono alla madre pregandola che permettesse ad Arcangela di recarsi con loro al monastero per trascorrervi qualche giorno in compagnia delle consorelle. La madre accettò la proposta e al termine della permanenza Arcangela espresse il desiderio di restare nel cenobio. Qualche giorno dopo, segretamente interrogata in proposito dal padre, confermò il suo desiderio, affermando tuttavia di voler obbedire alla sua volontà, qualunque essa fosse. La notte seguente le apparve nuovamente in visione Gregorio, divenuto suo padre spirituale e speciale

santità femminile in Santa Marta: un modello, in *Prima di Carlo Borromeo: istituzioni, religione e società agli inizi del Cinquecento*, a cura di A. ROCCA, P. VISMARA, Milano-Roma 2012, pp. 187-202; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 31-57; G. ZARRI, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990, pp. 87-163; E. GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola, madre spirituale di Denis Briçonnet (1515-1520). L'attesa del "pastore angelico" annunciato dall'"Apocalypsis nova" del Beato Amadeo fra il 1514 e il 1520*, Tesi di laurea, Università di Firenze, 1967-1968; MARCORÀ, *Il cardinal Ippolito*, cit., pp. 429-448. L'unica biografia antica a stampa è 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 manoscritti di esso monistero*, Milano, Per gli heredi Ghisolfi, 1677, la cui pubblicazione venne promossa da suor Violante Vismara. Per comporla, l'Inviziati si servì anche degli appunti preparatori manoscritti di Giovanni Pietro Puricelli, come attesta BAMi, I 408 inf., doc. 79.

⁶⁴ C. SANTORO, *Gli uffici del dominio Sforzesco (1450-1500)*, Milano 1947, p. 55. Sull'attività mercantile di Gottardo Panigarola, vedi G. BARBIERI, *Onori e profitti intorno alla corte sforzesca: l'attività industriale di Gottardo Panigarola e compagni*, in *Origini del capitalismo lombardo. Studi e documenti sull'economia milanese nel periodo ducale*, Milano 1961, pp. 379-441; ID., *Gottardo Panigarola mercante e spenditore sforzesco alla luce di nuovi documenti*, Bologna 1938. Il padre Gabriele era sindaco del comune, carica con valore vitalizio che alla morte passò al figlio. La documentazione relativa a cariche e uffici attribuiti agli esponenti del ramo familiare di Gottardo si conserva in Milano, Archivio Archinto, Parte V, Titolo VII, Eredità Panigarola, cartt. 191, 193 e Milano, Archivio Storico Civico (d'ora in avanti ASCMi), *Fondo Famiglie*, cart. 1110.

⁶⁵ BAMi, O 165 sup., ff. 1r-30r.

precettore celeste, il quale le disse che era giunto il momento di lasciare la casa paterna per entrare nel chiostro⁶⁶.

Nel 1483, all'età di quindici anni, con il consenso dei genitori Arcangela venne dunque accolta in Santa Marta dalla badessa Benedetta da Vimercate. Affidata alle cure di Taddea da Ferrara, ebbe così modo di conoscere Veronica da Binasco, che all'incirca nello stesso periodo iniziò a manifestare i primi fenomeni estatici, e di formarsi alla sua celeste scuola raccogliendone l'eredità spirituale. Trascorso il consueto anno di noviziato, pronunciò la professione solenne nelle mani di Taddea, nel frattempo divenuta priora del monastero, e in quell'occasione le venne concesso il dono del matrimonio mistico⁶⁷. Nel giro di pochissimo tempo assunse una posizione di rilievo all'interno della comunità, dapprima come maestra delle novizie e successivamente come badessa, carica quest'ultima che manterrà pressoché ininterrottamente fino alla morte nel gennaio 1525.

«Donna celeste, più che terrena»⁶⁸, Arcangela trascorreva il tempo libero dagli impegni legati al suo ufficio immergendosi nella pratica della meditazione e dell'orazione mentale, tanto che «quando era a mensa era con tanto fervore levata alla considerazione di beneficii de Dio che pareva sempre abstracta et fora di sé»⁶⁹. Era particolarmente devota del sacramento eucaristico, che desiderava ricevere frequentemente, e del Crocifisso, alla cui contemplazione dedicava lunghi periodi di tempo⁷⁰ spargendo «abundantissime lachryme [che] non se poteva contenere, ma quasi de continuo lachrymava»⁷¹. Aveva profondamente interiorizzato il modello dell'*imitatio Christi* e, convinta della necessità della sofferenza per poter giungere alla piena comprensione dei misteri della fede e al perfetto amore di Dio⁷², tale conformazione si realizzava rivivendo ogni venerdì i dolori della passione di Gesù e ricevendone le stigmate nei giorni del triduo pasquale⁷³.

⁶⁶ Ivi, f. 2r.

⁶⁷ Ivi, f. 3r-v: «E mentre che lei faceva la professione e totalmente se dedicava a Dio rinunciando al mondo et alle sue pompe senti la dicta virgine tanta mutatione de mente che lei più volte me disse essere impossibile a referirlo. Testimonio di questo fu una sorella del monasterio chiamata per nome suor Monica, donna anticha e probata, longo tempo nel monasterio, la quale vidde el Salvatore in carne humana che sposò la dicta virgine e odì li angeli dolcemente cantare [...] E publicamente confessò quel che haveva odito et veduto».

⁶⁸ BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Arcangela Panigarola*, cit., p. 201.

⁶⁹ Ivi, f. 3r.

⁷⁰ BAMi, O 165 sup., f. 3v: «Accade che facta la professione la dicta virgine se n'andò in una capelletta dil monastero dove era dipinta la imagine dil crucifixo e renchiudendosi dentro humilmente se inginocchiò inante a quella imagine con gran fervore dicendo: Signore mio, io me son tutta dato a te e di novo tutta me te do. Alla quale subito la imagine rispose: Et io me do a te. Et questa voce lei odì con le orecchie corporali, per il che fu ripiena di tanto amore verso Dio che andando o stando non poteva altro pensare che di luy».

⁷¹ Ivi, f. 4r.

⁷² *Infra*, 4.3.

⁷³ BAMi, O 165 sup. ff. 6v-7r: «El giorno sequente che fu el venere sancto ritornò a lei l'angelo dicendo: El tuo Redemptore te volle fare partecipe della sua amarissima passione, non solo per compassione interiore ma etiamdio per corporale dolore [...] Vol prima che tu el sequiti per le passioni et farti partecipe delli soi dolori a ciò che ottimamente purgata nel fuoco delle passione el possi più perfectamente amare e sia più

Obbedienza, pazienza, carità e umiltà erano le virtù che contrassegnavano la sua condotta di vita nel monastero, proprio come aveva insegnato Veronica da Binasco. A differenza della conversa binaschina, Arcangela possedeva il dono della bilocazione, che le consentiva di essere ovunque e quotidianamente presente alle necessità dei suoi amici pur senza lasciare il chiostro, ed era immune per particolare concessione divina dalle aggressioni diaboliche⁷⁴. Le sue esperienze mistiche, infatti, si caratterizzano per una minore ‘corporeità’, laddove invece la dimensione fisica delle estasi era un tratto molto comune del modello di santità femminile coeva.

Possedeva facoltà taumaturgiche e conversava quotidianamente con il proprio angelo custode, che fu per lei non solo un compagno fedele nella tranquillità della quotidianità claustrale, ma anche un maestro e una guida sempre presente nei suoi numerosi viaggi spirituali e nelle sue visioni celesti⁷⁵. Fu proprio grazie alla mediazione dell’angelo che la madre acconsentì a farle trascorrere un periodo nel chiostro, quando ancora era bambina. Sperimentò, per gran parte della sua esistenza, estasi, rivelazioni ed elevazioni mistiche⁷⁶,

disposta e preparata a ricevere le nove gratie e doni che lui ha disposto darti». Anche ivi, f. 17r-v: «Cominciava sempre la giobbia sera a patir qualchi misteri della passione et duravali tutto el venere, et alchuna volta fine alla dominica, che non poteva muovere da un loco. Et pareva hor nelle mani, hor nelli piedi, hor nella testa, hor nel costato, secundo che al Signore piaceva. Et me disse più volte che quando li veneva quel gran male di testa [...] trovava li soi panni di testa macchiati di sangue all’intorno come una corona. Et me accadde un venere sera sporgerli la mano et con un ditto molto legiermente tocharli la palma della mano, al cui levissimo tacto dovenentò pallida et se lassò andare in terra como morta, dil che restai molto smarrito. Et retornando in sé la pregai charamente me vollesse dire perché questo li era intervenuto. Resposememi: Hoggi el Salvatore nostro me ha facto patire nelle mani, et quando voi me toccasti senti tanto dolore che me pareva l’anima dovesse uscire dal corpo [...] Et una veneranda sorella molto devota che anchora vive chiamata sor Columba vidde nelli pedi la cicatrice sanguinosa, et vidde nelle scarpe della dicta virgine per mezzo al piedde bagnato de sangue, et monstroli ad alchune altre sorelle. Similmente una altra sorella chiamata sor Eufrasina vidde uscire sangue dalle palme delle mane di questa virgine, et fu uno venere [...] et la medema sorella uno sabbato sancto ritrovò la camisa che la prefata virgine se era cavata bagnata di sangue per mezzo el costato».

⁷⁴ Ivi, ff. 20v-21r: «Tutto sopportava lietamente per amore de Christo. Vera cosa è ch’el demonio non haveva possanza de toccharla perché, come lei me diceva, vedendo la beata Veronicha sua predecessora essere molto aspramente batuta lei pregò el Signore che li facesse questa gratia, ch’el demonio non haveva mai possanza de tocchare la carne sua, et che li commutasse questa penitentia in qualche altra, et cossì li fu concesso».

⁷⁵ Ivi, f. 11r-v: «Pareva che li angeli la temessero tanto era la reverentia che li portaveno. Et a me più volte è accaduto che parlando con lei in parlatorio la vedeva voltare el capo et prestare l’orecchia come se qualchuno secretamente li parlasse, e la faccia sua la quale inanci vedeva palida la vedeva sopra modo diventare rossa et tuta resplendente. E io in verità confesso che me sentiva tanta spirituale leticia nel core che appena me poteva contenere, e pregava che me volesse dire la verità, se l’angelo era li presente, e lei con grande humilità me rispondeva che sì, e referivami tutto quello che lui da lei voleva, cioè che alchuna volta scrivendo io alla sua presentia le cose che me diceva per comandamento de Dio le reduceva a memoria molte cose che lei se dimenticava [...] Confesso io in conscientia quel che molte volte me è accaduto, che stando io in parlatorio et scrivendo le cose che lei me diceva teneva un calamo nella orecchia, et con un altro in mano stava inclinato a scrivere e sentì che lei cominciò a subridere. Il che sentendo, alzai gli occhii et li domandai perché rideva. Al che rispose: Ho visto l’angelo apresso di voi, el quale ha retenuto el calamo che stava per cascare da l’orecchia vostra et l’a ritornato al loco suo. Et io confesso haver questo sentito. Affirmava etiam più volte che quasi sempre, mentre ch’io scriveva, vedeva l’angelo alla dextra mia che pareva che me insegnasse quello ch’io doveva scrivere».

⁷⁶ BAMi, O 165 sup., ff. 13r, 19r: «L’ebbe singularissimo dono et gratia soprannaturale nelle sue orationi et contemplationi, et era tanto elevata che spese volte usciva fora di sensi corporali. Non vedeva, non odiva et

inserendosi pienamente nel clima articolato e complesso delineato nei paragrafi precedenti. Dietro all'intreccio di voci e visioni che lo caratterizzava, che davano corpo e risalto a inquietudini e speranze diffuse, c'era tutto un sistema di ascolto fatto di interpreti e seguaci. Prima di addentrarsi nel fitto della sua *fabula mystica*, non sarà dunque inutile soffermarsi sulla trama delle relazioni costituitasi attorno a lei.

4.3. I discepoli dell'Eterna Sapienza

Nei primi anni del Cinquecento il chiostro di Santa Marta era un ambiente connotato da una diffusa aspettativa di riforma della Chiesa ed era diventato un luogo di riferimento per laici e religiosi devoti che, attratti dal magistero profetico della sua badessa, vi si recavano in cerca di una guida spirituale. Questo gruppo, o compagnia, come sembra potersi meglio definire stando alle fonti interne al monastero, è conosciuto dalla storiografia come circolo dei discepoli dell'Eterna Sapienza.

Le origini di questa misteriosa compagnia, talvolta definita anche *scola* o confraternita, definizioni che tuttavia meglio si adattano alle successive trasformazioni istituzionali a cui il sodalizio andò incontro nel terzo decennio del secolo, non sono mai state ricostruite con certezza e sono tuttora oggetto di un acceso dibattito storiografico. La difficoltà maggiore è data dal fatto che, come è stato più volte ricordato⁷⁷, nei primi anni del secolo il gruppo aveva un carattere del tutto informale, non possedeva cioè la fisionomia definita di un *ordo* religioso, non era dotato di alcuna forma giuridica e non poteva dirsi nemmeno un oratorio⁷⁸.

non sentiva cosa alcuna etiam se gli havessero facto qualche male al corpo, come più volte da molte persone ne fu facto experientia, et tra l'altre da una monacha vecchia del suo monasterio la quale dubitando ne volse fare experientia. Et essendo questa virgine nelle sue attractioni li passò un piede molto aspramente con una agguia e lei mai se mosse, ma ritornata alli proprii sensi per el gran dolore non poteva camminare. Confesso io haverla visto più volte rapta et essermi sforzato di volerli muovere un ditto della mano et non haver potuto [...] Longo saria a narrare le mirabile visione sue che haveva et apparitione et colloquii sancti con la Virgine Madre Maria, con li angeli et altri sancti et sacre vergini, et spetialmente con el devotissimo pontifice sancto Gregorio, il quale li era stato dato per spetiale maestro et preceptore. Questo spesse volte li apparea, la amaestrava nelle cose che haveva a fare tanto nel regimento de se stessa quanto etiam nel governo del monasterio, et se qualche minimo deffecto avesse commesso non la lassava andare senza penitentia talmente che me disse che più nocte l'haveva facta stare senza dormire. Et come prelato suo spesse volte li faceva dire la colpa de soi deffecti, li quali erano di poco momento, ma per tirarla a maggiore perfectione la volle tenere purgata non solo da peccati ma etiamdio da quelle cose minime che li potevano retardare la sua perfectione. Delle apparitioni della Virgine Madre Maria et delli altri sancti quanto siano state grandi se potranno chiaramente comprhendere nelle sue revelationi, le quale de verbo ad verbum secondo che lei me diceva al fine de questo libro se metterano».

⁷⁷ BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Arcangela Panigarola*, cit., pp. 204-205; ZARRI, *Profezia politica e santità*, cit., pp. 188, 191; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 46-57; GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola*, cit., p. 154; MARCORA, *Il cardinal Ippolito*, cit., p. 435.

⁷⁸ Ma neppure sembra assimilabile ad altri gruppi religiosi coevi dal carattere eminentemente settario, come è stato suggerito da A. PROSPERI, *Dalle «divine madri» ai «padri spirituali»*, in *Women and Men*, cit., pp. 71-

Questo, unitamente alla scarsità delle notizie individuabili nelle fonti superstiti, che in ragione della loro stessa natura permettono un percorso interpretativo di tipo solamente indiziario, ha reso difficile darne una definizione precisa.

La prima menzione dell'esistenza di un vero e proprio sodalizio spirituale si trova nel codice contenente la biografia e la *reportatio* delle esperienze estatiche della badessa di Santa Marta. «Chi sono li discipuli dela Eterna Sapientia?», chiedeva Arcangela in una visione non datata ma riferibile agli anni 1504 o 1505. «Non possono essere nominati de quello nome tuti li christiani et servi de Dio quali con tuta la mente amano Dio et per amore suo se exercitano in bone opere». A questa domanda l'arcangelo Michele rispondeva:

Benché tuti servano ad uno solo Dio, sono però alcuni quali con maggiore diligentia et più fervente frequentia seguitano Christo, quale è Summa et Eterna Sapientia de Dio Patre eterno, tolerando per el nome suo ogni cosa adversa e sostenendo con animo quieto tuto quello gli accade, e dano opera in certi tempi de l'ano faciano oratione spetiale ad honor d'esso nome de Iesus, quale è il nome de essa Eterna Sapientia, e questi da noi se nominano peculiarmente discipuli dela Eterna Sapientia⁷⁹.

Riferimenti ai discepoli dell'Eterna Sapienza compaiono numerose volte, non solo nelle visioni e nelle rivelazioni⁸⁰ della badessa ma anche in alcune lettere⁸¹:

El primo giorno de agosto, el quale è dedicato alla Eterna Sapientia, stando questa ancilla del Signore nel suo oratorio et pregando con grande fervore per il discipuli della Sapientia, et specialmente per le sue fiole [...] fu levata in spirito et conducta dal suo angelo in uno grande et bellissimo templo [...] e stando cossì questa anima l'angelo suo che la guidava li disse: Sta atenta che al presente vederai venire tutti li discipuli de la Eterna Sapientia. E subito vide venire grande multitudine de homini et de donne li quali lei conosceva in questa vita mortale, et erano tutti vestiti secondo il suo habbito che portavano, chi da frato, chi da monicha, chi da religioso e chi da seculare, e chi ad uno modo e chi ad uno altro⁸².

90: 80-83, in riferimento alla storia di don Teodoro, per il quale vedi dello stesso autore *Il monaco Teodoro*, cit., pp. 71-101.

⁷⁹ BAMi, O 165 sup., f. 46r.

⁸⁰ Ivi, ff. 48v-49r, 61v-65v, 67r, 69v, 72v, 73v, 79r, 87r-89r, 93r-v, 125v.

⁸¹ BAMi, O 248 sup., f. 1v: «Caro figliolo in Christo Iesu saluto. Abiant ogii la Eterna Sapientia [...] Siando Iesu filiolo de Maria suso uno alto monto con multitudine de angeli fu sonato una tromba da Michael cantando: Venite, o amatore de Iesu. Allora vene [...] una gran compagnia de belisimi zoveni li quali herano li discipoli dela Eterna Sapiencia, li quali chosì cantavano uno belo verseto [...] chosì dicendo: *Iesu dulcis memoria, dans vera cordis gaudia*, con tante iubilo de amore meteveno le facie a tera adorande Iesu belo como el sole».

⁸² BAMi, O 165 sup., f. 29v.

Da molto tempo si discute della possibile relazione fra questo sodalizio spirituale e l'*Horologium sapientiae* del mistico tedesco Enrico Suso, anche in relazione alla presenza fra i codici del monastero di una copia latina del *Cursus de eterna sapientia* da lui composto. Scartata in passato perché ritenuta troppo debole⁸³, a sostegno di questa ipotesi vi sono in realtà alcune coincidenze interessanti⁸⁴. In primo luogo, il domenicano nella sua opera, un amoroso dialogo fra il fedele discepolo e la Sapienza sua *magistra*, menziona spesso coloro che chiama appunto i discepoli della Sapienza, considerata dapprima emanazione della deità, l'essere stesso di Dio, e poi apertamente identificata con il Cristo. Inoltre, anche per Suso, come per Arcangela, il primo giorno del mese di agosto, giorno in cui la Chiesa celebra la storia della Sapienza, è il giorno della Eterna Sapienza.

Un altro elemento condiviso è la devozione al nome di Gesù. Nella primissima visione registrata nella *reportatio*, la badessa invita le consorelle, spose di Cristo, a considerare il suo nome come uno specchio in cui riflettersi per giungere alla perfetta *sequela Christi*. Suso, raffigurato spesso con il trigramma IHS impresso nel cuore o mentre lo distribuisce ai fedeli, raccomandava di portare sempre con sé cartigli o stoffe su cui era scritto il nome di Gesù così da mostrare a tutti l'amore e la devozione nei suoi confronti, nonché come monito, meditazione e memoria continua della centralità della sua passione nella vita del fedele⁸⁵. In una visione, riportata da una fonte tarda e forse rielaborata, Arcangela vedeva un gruppo di uomini che avevano scolpito in fronte il nome di Gesù⁸⁶.

⁸³ O.M. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma 1913, p. 408.

⁸⁴ Alcune recentemente evidenziate da GALLORI, *Las revelaciones*, cit., pp. 231-235 e F. SARACINO, *Passionis mysteria. Una visione di Marco d'Oggiono*, «Raccolta vinciana», 34, 2011, pp. 287-340.

⁸⁵ C.T. GALLORI, *L'immagine del Nome di Gesù presso i gesuati*, in *Le vestigia dei gesuati*, cit., p. 236; J.F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York 1998, pp. 270-272. Sui rapporti fra Suso e i Gesuati, e fra questi ultimi e le mistiche di Santa Marta, vedi I. GAGLIARDI, *Li Trofei della Croce. L'esperienza gesuata e la società lucchese tra medioevo ed età moderna*, Roma 2005, pp. 231-253; EAD., *I Pauperes Yesuati tra esperienze religiose e conflitti istituzionali*, Roma 2004.

⁸⁶ BAMi, L 56 suss., c. 288: «La madre Archangela Panigarola alla quale nostro Signore si degnava compartire le sue grazie sollevandola a sé giornalmente in spirito e facendogli vedere molte cose che dovevano succedere in questo mondo, una volta fra le altre circa l'anno 1490 astratta in spirito vidde una moltitudine de padri che ciascun di loro haveva scolpito in fronte il nome di Giesù et erano successi in luoco d'altra religione, i quali con la sua dottrina e spirito andavano predicando il santo Evangelio e convertivano tutti gli infideli alla vera fede di Christo Signor Nostro. La distinta e vera relatione di questa visione che era descritta con molte altre in un libro si è poi, non si sa come, smarrita, ma vivono ancora di presente molte monache che attestano d'haverla udita a leggere molte volte mentre stavano in reffettorio alla mensa». Verosimilmente riferita ai discepoli dell'Eterna, la visione, che nella sua forma originaria sembrerebbe perduta, nella seconda metà del Cinquecento venne interpretata come testimonianza profetica della nascita dei Gesuiti. Benedetto Palmio, giunto a Milano nel 1563 per fondare un collegio gesuita, dopo aver celebrato la messa nella chiesa di Santa Marta scrisse una lettera a Roma nella quale diceva che le religiose gli avevano raccontato che «una lor madre, chiamata suor Arcangela, che ora chiamano la beata Arcangela» aveva predetto che «a Milano verrebbe certa congregazione di sacerdoti di Gesù che sariano di consolazione a tutta questa città» e che la conferma di questa profezia le riempiva di gioia. Interrogate in proposito, le monache confermarono la storia dicendo di averla sentita raccontare dalle consorelle anziane: «Nel monistero se ne trattava frequentemente e dicevano che sariano venuti questi predicatori, che si sariano chiamati come i frati di san Girolamo, cioè Gesuati, e questo dicevano per non sapere la parola giusta». Il racconto è riportato da D. BARTOLI, *Degli uomini e de' fatti della*

Inoltre, il nome di Gesù era al centro di esercizi spirituali e pratiche devozionali condotte nel monastero milanese, fortemente legate alla dimensione materiale del lavoro claustrale, alcune delle quali associate proprio ai discepoli dell'Eterna Sapienza:

Finito aduncha el predicto versiculo *Iesu dulcis memoria dans vera cordis gaudia sed super mel et omnia eius dulcis presentia* [...] risguardando vide uno stendardo decorato in uno certo modo e maraveglioso e nela sumità era il glorioso nome de Iesu [...] dal quale procedevano quasi infiniti radii quali circundando la Regina de celi quella molto decoravano [...] Maravegliandose et desiderando sapere questa vergine chi havesse così elegantemente facto quello triumphale nome de Iesu et de chi fusse opera, l'angelo rispose che li discipuli dela Eterna Sapientia l'havevano facto⁸⁷.

Le litanie del nome di Gesù, copiate nella medesima miscellanea di testi devoti in cui è inserito il *Cursus de eterna sapientia*, erano recitate assiduamente dalle monache, le quali possedevano alcuni «devotissimi offitoli delo innamorato nome Yesu»⁸⁸. In una visione datata 1507 la badessa, desiderando sapere in che modo dovesse lodare Dio, chiese lumi all'angelo del Signore il quale le disse: «El primo giorno celebrareti in honore dela divina Sapientia et per quella causa recitareti l'officio dela eterna sapientia»⁸⁹, mentre in una altra occasione il medesimo angelo esortava Arcangela e le sue compagne a recitare «tute quelle salutatione che seguitano l'offitio de l'eterna sapientia, cioè li centi dolori quali sono scripti neli thesauri spirituali, pregando per tuti li misterii dela passione deli quali le predictae oratione fano mentione»⁹⁰, che potrebbero essere le *Cento meditazioni della passione* di Suso.

È dunque possibile individuare chiaramente l'esistenza di un sodalizio spirituale attivo presso il monastero milanese che ha piena consapevolezza di essere tale ma che non sente il bisogno di organizzarsi in un istituto specifico, ben delineato e rigidamente connotato, pur

Compagnia de Gesù. Memorie istoriche del p. Daniello Bartoli della medesima Compagnia, 5 voll., Torino 1847, III, cc. 294-297, ma si legge anche nelle *Regulae communes Societatis Iesu* e nella *Historia Societatis Iesu*. Le fonti interne al monastero, con la sola eccezione dell'annotazione riportata in apertura della nota, evidentemente ricalcata sul racconto fatto dal Bartoli con il quale coincide quasi perfettamente, tacciono. La menzione della profezia venne inclusa dal gesuita Ottavio Invizati nella sua opera *Vita, virtù e rivelazioni*, cit., c. 127. La visione che forse più vi si avvicina è BAMi, O 165 sup., f. 88v. È chiaro che originariamente fosse riferita ai discepoli dell'Eterna Sapienza, ispirandosi a Ap 14, 1-5.

⁸⁷ Ivi, ff. 45r-46r. Fra gli esercizi che Arcangela dava alle consorelle, legati alla devozione al Bambino e tesi ad insegnare devozioni per mezzo delle quali costruire idealmente una serie di oggetti ricollegabili al campo semantico dell'infanzia di Gesù, vi era la tessitura di un lenzuolino nel quale «li fariti il triomphante nome de Iesu nel mezo, per il quale dirite: Iocundus sit Iesu Eterna Sapientia», BAMi, H 258 inf., f. 38r-v.

⁸⁸ BAMi E 56 suss., f. 54v.

⁸⁹ BAMi, O 165 sup., f. 72v.

⁹⁰ Ivi, f. 61v.

nella volontà di promuovere una religiosità orizzontale in grado di coagulare orientamenti e sensibilità differenti. I suoi membri erano protagonisti di una esperienza religiosa fluida, sfumata, caratterizzata dalla proposta di una *devotio* che non può essere inquadrata entro rigidi schemi interpretativi o etichette precostituite ma che si fonda sull'adesione a un comune sentire e a una spiritualità condivisa, che pone al suo centro la devozione al nome del Figlio, identificato come Eterna Sapienza del Padre⁹¹, la fede nella sua passione⁹² e la volontà di conformarsi al suo esempio.

Pur nell'impossibilità di stabilire legami certi fra le opere del domenicano tedesco e il gruppo attivo presso il cenobio milanese, o ancora con l'autore del *Libro de contemplatione* che, come detto, si diceva rivelato dall'Eterna Sapienza a un suo discepolo di nome Isaac, anch'egli domenicano, è innegabile vi siano una serie di elementi comuni all'ambiente religioso entro il quale queste opere vennero concepite o recepite. Nell'ultima visione del *Libro de contemplatione* la personificazione della carità donava all'anima devota tre candele bianche, una accesa, una consumata per metà e una intatta: «La prima dinota che tu sempre di questo foco de la vita spirituale sarai accesa. La seconda che molti erano già infiammati et se sono [...] extincti; tu fiola harai possanza anchora di reacenderli. La tertia significa coloro che mai di l'amore spirituale arsino, e per tue opere saranno infocati»⁹³. Nella già citata visione dei discepoli dell'Eterna Sapienza, Arcangela li vedeva incedere processionalmente «con una candella de cera accesa in mane»:

Il stopino che sta accesso nella candella significa che il core de il discipulo della Sapientia de' continuamente essere accesso ne lo amore de Dio [...] exarcitandose continuamente con el core e con la mente nella contemplatione de Dio, non occupandole nelle cose del mondo che sono tute vane e transitorie⁹⁴.

⁹¹ Anche i *sermones* del libro del beato Amadeo identificano Cristo come «sapientia Dei». Vedi Milano, Biblioteca Trivulziana (d'ora in avanti BTMi), 402, f. 91r. Su quest'opera e sull'importanza che rivestì nel contesto religioso qui considerato, vedi *infra*, 4.4, 4.5.

⁹² Arcangela meditava assiduamente la passione di Gesù: «Stando la virginella in oratione innci alla imagine della Madona con gran fervore se lamentava perché li pareva d'essere molto lenta in lo amore dil suo Figliolo, onde strettamente la pregava gli impetrasse gratia el pottesse amare secondo che conviene ad una vera sposa. Al che gli fu risposto se questo voleva ottenere dovesse spese volte contemplare la amarissima passione de Christo, quella amasse, quella cercasse, quella piangesse, perché se voleva pervenire alla cognitione della divinità bisogno era che prima passasse per la humanitade e per la passione di quella, e così [...] alle cose più alte di grado in grado ascendesse, perché quella carne la quale pare morta exteriormente è ripiena di dentro dal clarissimo fulgore della deitade [...] né te sarà concesso di pervenire alla altezza et inusitata dolcezza della deitade se non per el pietoso affecto della passione de Christo [...] Questa è la via, questa è la porta per la quale tu potrai presto al tuo desiato amore pervenire», BAMi, O 165 sup., ff. 3v-4r.

⁹³ *Libro de contemplatione*, cit., c. [147].

⁹⁴ BAMi, O 165 sup., f. 30r. In una lettera non datata, inviata da Giovanni Antonio Bellotti a una monaca anonima, le candele bianche vengono associate nuovamente alle pratiche devozionali proprie dei discepoli dell'Eterna Sapienza: «Io aspectava pure che la fervente et carissima mia sorella se dovesse domane levare di lecto et como amatrice de la Eterna Sapientia venesse a far honore a quella, et domane che se lege il libro de

Nell'*Horologium sapientiae* la meditazione della passione è connotata da una attenzione quasi morbosa per il sangue⁹⁵. La predilezione per il sangue redentore di Cristo, anche nei suoi legami con il sacramento eucaristico, era propria anche dei discepoli del sodalizio ambrosiano. «Il discipulo overo discipula della Sapientia», spiegava la badessa, «de' continuamente tenere il suo core al suo Signore e continuamente laudarlo et regratiarlo de tanti beneficii receuti»⁹⁶. Il giovedì santo di un anno imprecisato, Arcangela

fu rapta in spirito et per l'angelo conducta in uno loco amplissimo dove tuti li discipuli dela Eterna Sapientia erano congregati senza alcune vestimente [...] e l'angelo disse: Questi sono veri discipuli dela Eterna Sapientia et expectano essere vestiti del preciosissimo sangue de Christo Iesu [...] serrati nela casa dela propria cognitione, perché cognoscono la sua fragilitate et si reputano indegni dela gratia de Dio et se confideno nela sola passione del Signore⁹⁷.

Quando Arcangela chiese spiegazione della loro nudità le venne risposto che «così come oggi se denudano li altari, così li homini per vera confessione [...] se debeno spoliare de tuti li peccati, deponere li odii et rancori con firmo proposito de corregere la passata loro vita [...] et seguitare le vie drite del Signore»⁹⁸. Nell'*Horologium*, all'anima del discepolo che chiedeva come fare per seguire l'esempio del Cristo, la Sapienza rispondeva:

Rivolgi gli occhi tuoi acciò che non veggano le cose nocevoli e gli urecchi che non odano le cose vane, et rimuovi le superflue et disordinate ricchezze del corpo tuo. La pace et la quiete del cuore tuo in me solo cerca et richiedi. Tutte le tribulazioni allegramente ricevi, et li mali che ti sono fatti patientemente sostieni, et desidera di volere essere tenuto et veduto da tutti dispetto et vile. Impara di rompere in tutte le cose la tua propria voluntade, le concupiscentie

la Sapientia cum una bella candela bianca accesa invitasse tutta la compagnia a honorare et fare riverentia a quella. Ma vedo che lei se ne sta nel lecto et non dice niente a nesuno. Et bisogna che la più trista rota del carro et el più da pocho de tutta la compagnia sia quello che inviti gli altri più ferventi de lui a fare honore a la divina Sapientia», BAMi, Trotti 404, ff. 47v-48r.

⁹⁵ SUSO, *Horologio della sapientia*, cit., c. [7v]: «O Signore Iesu Christo buono, el cuore mio piacciati di satarlo delle tue piaghe, et del tuo precioso sangue inebria la mente mia acciò che da qualunque parte io mi volgha vegha te crucifixo, et tutto ciò che io ragguardo paiami bagnato del tuo precioso sangue acciò che io attenda tutta in te, et niuna cosa senza te voglia guardare né vedere se non le tue piaghe, et questo sia a me consolatione, essere piaghato con teco, Signore mio Iesu, e questo sia a me pena a volere pensare altro che te. Non si riposi mai il cuore mio, o Iesu Christo buono, infino a tanto che ti truovi, el quale veramente tu se suo riposo et in te solo si riposi tutto el mio desiderio et il mio diletto et il mio affecto».

⁹⁶ BAMi, O 165 sup., f. 30r. Similmente, negli esercizi spirituali ideati per le consorelle, Arcangela le invitava ad avere sempre «scripto nel cuore et in continua memoria li grandissimi beneficii del Signore», BAMi, H 258 inf., f. 3r.

⁹⁷ BAMi, O 165 sup., f. 62r.

⁹⁸ *Ibid.*

della tua carne continuamente mortificare per amore del Salvatore il quale per te volle morire. Queste sono figliuolo quelle cose, questi sono dico i principii i quali l'Eterna Sapiencia da a te et a tutti gli altri amatori, i quali principii in questo libro aperto, cioè nel corpo mio crocifixo, come tu vedi sono scritti⁹⁹.

Come è noto, nel tardo Quattrocento traduzioni adespote delle opere di Suso circolavano ampiamente nei monasteri femminili italiani, dove spesso erano copiate insieme a orazioni o ad altre operette ascetiche e morali¹⁰⁰, e la loro presenza fra i libri del cenobio milanese rende un dato certo il fatto che fossero note anche alle agostiniane di Santa Marta¹⁰¹. Tuttavia, bisogna ricordare che si tratta di temi comuni, come si è visto, della spiritualità coeva. La religiosità espressa dai membri del circolo di Santa Marta potrebbe forse quindi essere meglio compresa tenendo conto delle molteplici proposte presenti nel contesto religioso assai mosso della Milano del primo decennio del Cinquecento, che di volta in volta potevano trovare una diversa sistematizzazione in base alle differenti sensibilità che incontravano, piuttosto che ricercando l'influenza diretta di una opera precisa.

Resta infine aperto il problema, in mancanza di qualsiasi dato che consenta di avanzare affermazioni certe, di chi facesse effettivamente parte di questo sodalizio. Che il gruppo, come pure è stato proposto in maniera dubitativa¹⁰², costituisse in realtà una comunità astratta, è certamente da escludere, ma l'assenza di documentazione in merito conferisce lo statuto di ipotesi a qualsiasi ulteriore considerazione in merito. A complicare ulteriormente le cose, dalle fonti interne pare emergere una sorta di doppio binario rispetto alla partecipazione alle attività che si svolgevano presso il monastero. Si ha infatti come l'impressione che i figli e le figlie spirituali della badessa, che non necessariamente

⁹⁹ SUSO, *Horologio della sapientia*, cit. c. [10r]: «Niuno alla mia passione meglio può rendere scambio et vicenda cha colui il quale non con parole solamente ma con fatti la seguita, et che colui il quale le stimate cioè le opere della croce continuamente porta nel suo corpo humilmente conformandosi alle mie pedate et forma, cioè calcando le cose prospere et non havendo paura delle adverse, il quale sempre con ardente desiderio va all'altezza della spirituale perfectione».

¹⁰⁰ A. BARTOLA, *Per la fortuna di Enrico Suso nell'Italia del Quattrocento. Prime ricerche sulla tradizione manoscritta dell'Oriuolo della sapientia*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 23, 2010, pp. 19-72. Più in generale, sull'influenza di Suso e sull'utilizzo delle immagini come strumento di cura pastorale e sostegno all'esperienza contemplativa per le monache, vedi J.F. HAMBURGER, *The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: the Case of Heinrich Suso and the Dominicans*, «The Art Bulletin», 71, 1989, pp. 20-46.

¹⁰¹ Attualmente nelle biblioteche milanesi si conservano tre edizioni a stampa dell'*Horologium* in lingua volgare. Due incunaboli, pubblicati a Venezia nel 1492, si trovano alla Biblioteca Nazionale Braidense con segnatura AK.9.20 e AK.9.21, quest'ultimo con un manoscritto mutilo del *Cursus* in fine, mentre un esemplare dell'edizione pubblicata nella città lagunare nel 1511, con aggiunte le *Meditationes*, si trova all'Ambrosiana con segnatura S.N.F.VI. 86/1. Presso la Biblioteca Ambrosiana si conserva inoltre un codice manoscritto, con segnatura D 31 inf., contenente un volgarizzamento mutilo dell'opera. Dalla città ambrosiana proviene inoltre il codice, contenente anch'esso un volgarizzamento manoscritto, Oxford, Bodleian Library, Canoniciano It. 255, un tempo appartenuto agli agostiniani di Santa Maria Incoronata.

¹⁰² GALLORI, *Las revelaciones*, cit., p. 233.

rappresentavano il sodalizio al completo, costituissero una sorta di sottoinsieme del gruppo, un circolo amicale ancor più ristretto corrispondente a quello che nelle lettere di Giovanni Antonio Bellotti è chiamato «la nostra compagnia»¹⁰³.

4.4. Le lettere di Giovanni Antonio Bellotti

Nuova luce sulla religiosità espressa dal monastero e dal circolo di devoti che vi si riuniva potrebbe venire da una silloge costituita da copie di lettere, trattatelli e altri scritti composti per le ospiti del luogo religioso milanese dal sacerdote ravennate Giovanni Antonio Bellotti, commendatario dell'abbazia di Sant'Antonio vicino Grenoble e ancor prima amadeita di Santa Maria della Pace, figlio spirituale e biografo della badessa Arcangela Panigarola, recentemente scoperta fra il materiale librario di Santa Marta¹⁰⁴.

Inserita in un codice composito fattizio di cui costituisce la prima unità codicologica, la raccolta, completamente inedita, ha per oggetto i principali episodi della vita di Maria, la cui esposizione, cronologicamente ordinata, è inframezzata a riflessioni edificanti, orazioni e meditazioni spirituali, e ad un primo sguardo si presenta come una classica miscellanea di letteratura devozionale in volgare¹⁰⁵. Tuttavia, una più attenta lettura mostra che il racconto

¹⁰³ Vedi *supra*.

¹⁰⁴ BAMi, P 273 sup., ff. 1r-99v. Ne dà notizia, dicendola perduta, PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 410, nota 1.

¹⁰⁵ Oltre ai testi dedicati alla figura di Maria, la raccolta trasmette anche un salmo, un sermone, dodici brevi meditazioni, tre trattati dedicati alla trasfigurazione, all'ascensione e al sacramento eucaristico, diverse contemplazioni in lode di Gesù, Giuseppe, degli arcangeli Michele e Gabriele, di Giovanni Evangelista e Giovanni Battista. Il terzo trattato, intitolato *D'una devotione cha facea la beata Iohanna altre volte regina de Francia*, potrebbe essere all'origine dell'ipotesi, formulata per la prima volta da Giovanni Ambrogio Mazenta e poi ripresa dalla storiografia successiva, che la fondatrice dell'Eterna Sapienza fosse la regina di Francia Giovanna di Valois. Orazio Maria Premoli, autore dello studio più completo sull'argomento, rifiuta questa idea, attribuendo la fondazione del sodalizio a Giovanni Antonio Bellotti. Il Mazenta, avendo avuto accesso al *tabularium* del monastero, poté consultare numerosi documenti, inclusa questa raccolta. Nel trattato citato il Bellotti descrive la speciale devozione della regina Giovanna per la figura di Maria e ricorda la costituzione da parte sua dell'ordine delle Annunziate, che viene indicato con il termine «compagnia». Da qui, forse, la confusione che portò il Mazenta a collegare la regina al sodalizio ambrosiano. Independentemente da questo equivoco, il trattato testimonia un legame certo fra il Bellotti, la regina Giovanna e l'istituto religioso da lei fondato. Un passaggio del testo recita: «A chi serà de la predicta compagnia [le Annunziate], et farà de sopra scripte [la recita di determinate preghiere] el papa gli concede per ogni giorno XXXIII millia anni de vera indulgentia, et sono costituiti commissarii apostolici sopra di ciò, di che el reverendo comandante di Granoble hè uno de quilli, et ha piena possanza e potere receiveere ognuno che vorà intrare in la prephata compagnia», BAMi, P 273 sup., f. 30v. A queste indulgenze, concesse come detto alle Annunziate, fa riferimento il Mazenta quando parla di «privilegia et alia facile impetrata procurante et deprecante Beata Ioanna ut Mediolani domina [...] quod certe scimus ex scripturis eiusdem Bellii», attribuendole erroneamente all'Eterna Sapienza. Un foglietto volante di mano di don Carlo Trivulzio collocato alla fine del ms. BAMi, Trotti 404 riporta la notizia secondo cui il Bellotti, giunto a Milano come cappellano della regina Giovanna, «frequentava sovente l'oratorio della Divina Sapienza a li cui esercizi intervenivano le più qualificate persone de l'uno e de l'altro sesso, fra le quali era la gran serva di Dio Arcangela Panigarola [...] Con questa serva di Dio pigliò il Bellotti

di questi episodi è condotto non sulla scorta del testo scritturistico bensì attingendo ampiamente a una fonte narrativa ben precisa. Si consideri, come uno dei tanti esempi che si potrebbero fare, il modo in cui nel *tractato primo* viene riferito un evento molto caro alla spiritualità milanese coeva quale la concezione di Maria:

El spetiosissimo tuo [Maria] corpusculo nel ventre de sancta Anna [...] non fo subitamente formato in uno instante, como fo quello del tuo dolcissimo figliolo, né anchora aspectò octanta giorni, como fanno quelli de l'altre fanciulle, ma [...] in una medesma nocte, in spatio de sey hore [...] condensato, formato et organizzate tutte le membra, creata l'anima [...] et nel predicto corpo infusa. Cominciossi a formare quello sanctissimo corpusculo un pocho doppo la meza nocte, et fo per ministerio angelicho compito d'essere organizzato nell'aurora¹⁰⁶.

Così il Bellotti spiegava alle religiose e alla loro badessa, alle quali le lettere e i trattati erano indirizzati, che la formazione del corpo di Maria nell'utero di Anna non era avvenuta in un determinato numero di giorni, come asserito dalle teorie mediche contemporanee, ma nemmeno in un solo istante, come era accaduto per Gesù, bensì in sei ore, che l'infusione dell'anima razionale ebbe luogo all'alba e che gli angeli furono presenti e compartecipi. Se è pur vero che Maria era stata preservata fin dal primo istante del suo concepimento da ogni *macula* di peccato e predestinata da sempre alla salvezza, proseguiva il Bellotti, vi era però una differenza qualitativa fra lei e il Cristo:

Non per questo fusse facta eguale al tuo Figliolo [...] perché epso fo Dio et tu Madre de Dio. Luy non peccò mai et non poteva peccare [...] overo in alcuno errore cascare [...] Ma tu per te medesma saresti cascata et stata peccatrice se Idio t'havesse lassata nelle forze tue et non te havesse cum la sua omnipotentia preservata¹⁰⁷.

La scena è collocabile fra gli eventi della nascita di Maria, tramandati in Occidente dalle riscritture latine del *Protovangelo di Giacomo* e dalla *Legenda aurea*, ma il trattato racconta una serie di fatti che, così come sono esposti, non trovano riscontro né nel testo biblico, che come si è detto è assai avaro di dettagli, né nella letteratura apocrifia mariale tradizionale, ormai diventata patrimonio comune della devozione popolare. La fonte da cui il Bellotti traeva il proprio racconto è il cosiddetto libro del beato Amadeo, un complesso trattato

tanta confidenza [...] che ne divenne figliuolo spirituale [...] suo confessore [...] e principale promotore degli esercizi spirituali della compagnia della Sapienza Eterna».

¹⁰⁶ BAMi, P 273 sup., f. 4v.

¹⁰⁷ Ivi, f. 5r.

teologico a carattere profetico che la tradizione attribuisce al minore portoghese Amadeo Menes de Silva, fondatore di quella *societas fratrum* riformata che da lui era detta degli Amadeiti¹⁰⁸. Aprendo uno dei numerosi esemplari esistenti e scorrendone le carte fino alla metà del quarto *raptus* si legge infatti:

Corpus autem eius non fuit in ictu oculi formatum et animatum sicut corpus Filii eius [...] Neque tamen tantum temporis expectavit sicut corpora aliorum exspectant, sed in brevi tempore, nobis coassistentibus, [...] ita quod, quae in aliis perficiuntur in multis diebus, volente Deo et nobis subministrantibus, facta sunt omnia in sex horis [...] Longe distat dignitas Matris a dignitate Filii. Ille namque nec peccatum habuit nec habere potuit [...] Ipsa non habuit, sed habere potuit, et pro certo habuisset nisi Deus ne haberet eam praeservasset¹⁰⁹.

L'opera, oggi nota con il suggestivo titolo di *Apocalypsis Nova*, o Nuova Apocalisse¹¹⁰, è divisa in due parti distinte ma strettamente collegate fra loro da continui rimandi testuali. La prima parte si configura come un serrato dialogo articolato in otto *raptus* attraverso i quali l'arcangelo Gabriele rivela al frate, rapito in estasi e condotto al cospetto della corte

¹⁰⁸ Su Amadeo, detto beato pur senza aver ottenuto un riconoscimento ufficiale della Chiesa, vedi G.G. MERLO, *sub voce*, in DBI, 73, 2009, pp. 461-463; A.D. DE SOUSA COSTA, *Studio critico e documenti inediti sulla vita del beato Amadeo da Silva nel quinto centenario della morte*, in *Noscere sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore OFM (ob. 1982)*, 2 voll., a cura di I. VÁZQUEZ JANEIRO Roma 1985, II, pp. 101-360; G. FERRI PICCALUGA, *Economia, devozione e politica: immagini di francescani, amadeiti ed ebrei nel secolo XV*, in *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*, Milano 1983, pp. 107-122; P.M. SEVESI, *Il Beato Amadeo Meneres de Sylva e documenti inediti*, «Miscellanea Francescana», 32, 1932, pp. 227-232; ID., *B. Amadeo Menez de Sylva dei Frati Minori fondatore degli Amadeiti. Vita inedita di fra Mariano da Firenze e documenti inediti*, Firenze 1911, già pubblicato in «Luce e Amore», 8, 1911, nn. 10-12. Sugli Amadeiti, vedi G. LE CUFF, *La réforme des Amadéistes en Italie du Nord. Essor, conflits, consolidation (1459-1518)*, «Études franciscaines», 13, 2020, pp. 251-285; G. ANDENNA, *Gli Amadeiti, in Identità francescane agli inizi del Cinquecento*, Atti del XLV Convegno internazionale (Assisi, 19-21 ottobre 2017), Spoleto 2018, pp. 141-176; P.M. SEVESI, *S. Carlo Borromeo e le Congregazioni degli Amadeiti e dei Clarení (1567-1570). Con documenti inediti*, «Archivum Franciscanum Historicum», 37, 1944 [1947], pp. 104-164; E. MOTTA, *Lettere degli Amadeiti*, «Miscellanea Francescana», 2, 1887, pp. 59-62.

¹⁰⁹ BEATU AMADEU, *Nova Apocalipse*, a cura di D. LUCAS DIAS, A. DO ESPÍRITO SANTO, S. TAVARES DE PINHO, Coimbra 2014, pp. 170, 182.

¹¹⁰ BEATU AMADEU, *Nova Apocalipse*, cit., da utilizzare tuttavia tenendo conto delle considerazioni di D. INTERNULLO, M. LODONE, *La storiografia sul profetismo: riflessioni sugli ultimi decenni*, «Quaderni di storia religiosa medievale», 1, 2019, pp. 183-209: 196-198 e della recensione di E. FERNÁNDEZ GUERRERO, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 54, 2018, pp. 257-258. La storiografia in merito è sterminata. Oltre al pionieristico studio di A. MORISI, *Apocalypsis Nova. Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo*, Roma 1970, che tuttora rappresenta la base imprescindibile di ogni seria ricerca storica sul tema, si segnalano gli importanti lavori di M. WULFF, *The Apocalypsis Nova - Narrating Prophecy and Reform Theology on the Eve of the Reformation*, «Journal of Early Modern Christianity», 12, 2025, pp. 163-180; EAD., *Offenbarung und Verhüllung. Zur literarischen Präsentation von Wissen in der Apocalypsis Nova*, Tübingen 2025, che alle pp. 11-20 fornisce una panoramica completa della tradizione storiografica; E. FERNÁNDEZ GUERRERO, *The Apocalypsis Nova and Early Modern Prophetic Discourse*, Tesi di dottorato, European University Institute, Firenze, 2024; ID., *Del «pastor angelicus» al «rex magnus»: mesianismo y profecías durante la expansión ibérica en América*, «Rivista Storica Italiana», 3, 2019, pp. 968-991; ID., *Profetizar la reforma. Paolo Angelo y el Apocalypsis Nova*, in *Visiones imperiales*, cit., pp. 101-124. Tra i contributi recenti si segnala inoltre G. FUSARI, *I tempi dell'Apocalypsis Nova. Profezia e politica nei primi decenni del Cinquecento*, Venezia 2024.

celeste, i misteri della fede e della storia sacra che, sebbene in parte trattati dalle Scritture o dalla letteratura apocrifa, erano motivo di disaccordo e discussione fra i teologi. La seconda sezione, organizzata in forma discorsiva, è costituita da una serie variabile di *sermones* che riguardano più propriamente il corollario religioso e morale di quanto esposto nella parte precedente. La sua struttura, dunque, non è originale ma si rifà a modelli e testi specifici del genere visionario, come l'apocrifa *visio Pauli* o la stessa apocalisse giovannea, inserendosi in una precisa tradizione letteraria. Il motivo centrale dell'opera consiste nell'annuncio dell'imminente arrivo di un *pastor futurus*, scelto da Dio per guidare la Cristianità verso una nuova *aetas aurea*, il pastore angelico della tradizione gioachimita cui l'autore affidava un ruolo e un compito ben precisi, l'apertura del libro e il disvelamento graduale dei misteri in esso contenuti, che avrebbero dovuto dare inizio alla tanto attesa riforma della Chiesa.

Con queste parole l'arcangelo Gabriele annunciava ad Amadeo, mediatore della volontà divina, lo scopo della sua missione e lo avvertiva che il contenuto dell'opera sarebbe dovuto rimanere celato fino a quando, nel tempo stabilito da Dio, il pastore promesso avrebbe fatto la sua comparsa sulla scena della storia e lo avrebbe reso noto a tutti, collegando in questo modo l'avveramento della profezia maggiore con il momento stesso dell'apertura dei suoi sigilli:

Nunc ergo, quia Dominus noster [...] vult mundum purgare cunctis erroribus, et ad unum gremium veritatis reducere omnes homines, et Ecclesiae suae preficere pastorem quem ipse elegit ut pascat oves suas et nutriat populum suum in iustitia et veritate, vultque haec secreta sua communicare [...] Et ut omnia diligenter advertas et in armario tui cordis reponas et conscribas conscriptaque serves et custodias nullique patefacias quousque Deus miserit virum illum qui librum a te conscriptum aperiet in tempore suo, quando Deo placuerit. Et quia voluntas Dei est ut multa vana et superflua de fide sua resecentur [...] me misit ut de singulis fidei mysteriis te doceam et tu ea conscribi facias [...] Haec secreta non sunt dicenda omnibus, sed publicabit ea electus pastor benedictus quem Deus, ut audisti, cito missurus est [...] Ab illo enim incipiet promulgatio libri et per illum Deus omnia quae dixi perficiet¹¹¹.

Benché il motivo dell'attesa del *pastor futurus* si presenti in ogni estasi come il più evidente e immediato, vero e proprio filo rosso dell'opera, l'*Apocalypsis Nova* non si esaurisce in una serie di profezie che ne preconizzano la futura venuta. Al contrario la conversazione mistica, ricalcata sulla struttura della *quaestio* scolastica, fra l'arcangelo Gabriele e Amadeo, la cui figura non è relegata al ruolo di mero uditore e compilatore, li

¹¹¹ BEATU AMADEU, *Nova Apocalipse*, cit., pp. 56, 626.

porta a discutere di complesse questioni morali, dogmatiche, filosofiche ed esegetiche che appaiono sostanzialmente indipendenti dalla cornice profetica nella quale sono inserite. I *topoi* teologici costituiscono il reale *focus* delle estasi e talvolta le occupano interamente, come nel caso della sesta e della settima, rafforzando l'esplicita pretesa del testo di essere letto come integrazione e continuazione della Scrittura¹¹².

Il reale obbiettivo dell'opera, in linea con il pensiero scotista che ne è alla base, è infatti quello di risolvere problemi di fede e di storia sacra nel tentativo di arrivare a una sorta di *concordia discors* teologica che riesca a conciliare posizioni divergenti, «nello sforzo di recuperare un patrimonio ideologico di secoli nei suoi motivi che si ritengono ancor validi, perché nulla vada perduto»¹¹³, «ut tempore illo felici, quando sedebit ille pastor, nichil ex his que scire utile est Ecclesie Dei deficiat»¹¹⁴. Le soluzioni così individuate, legittimate dalla forma profetica mediante la quale vengono presentate, sono intese come il presupposto della riforma della Chiesa e del rinnovamento della Cristianità che la seguirà. Una riforma che, in quanto fase successiva alla rivelazione dei *secreta fidei* e realizzata tramite l'accordo sul piano teologico, si delinea come esclusivamente dottrinale¹¹⁵.

Non è del tutto chiaro come Giovanni Antonio Bellotti fosse entrato in possesso di un esemplare dell'opera che, come mostra il raffronto testuale, dovette quasi certamente avere sott'occhio nello scrivere queste lettere. Secondo la testimonianza dell'amadeita Antonio da Cremona¹¹⁶, il libro di Amadeo arrivò nella capitale del ducato al seguito del gruppo di prelati dissidenti che sul finire del 1511 vi si trasferirono per celebrare le ultime sessioni del *conciliabolo* di Pisa, del quale si tratterà più avanti. Portata dall'allora protettore degli amadeiti Bernardino López de Carvajal¹¹⁷, cardinale di Santa Croce in Gerusalemme e guida

¹¹² La volontà dell'opera di essere intesa come aggiunta alla Scrittura si trova già nel titolo completo, che quasi tutti i codici tramandano uniformemente: *Apocalypsis Nova sensum habens apertum et ea quae in antiqua Apocalypsi erant intus, hic ponuntur foris, hoc est, quae erant abscondita sunt manifesta*. Si suggerisce così una continuità, per cui la Nuova Apocalisse non sostituisce la Vecchia, ma la integra. Non solo. A conclusione dell'ottavo *raptus* è inserito un brano che, viene esplicitamente detto, dal momento che i tempi sono maturi dovrà finalmente essere aggiunto a completamento del vangelo di Luca.

¹¹³ MORISI, *Apocalypsis Nova*, cit., p. 81.

¹¹⁴ BTMi, 402, f. 93r.

¹¹⁵ FERNÁNDEZ GUERRERO, *Paolo Angelo*, cit., pp. 101-124.

¹¹⁶ M. TEOLDI, *Uno libro eretico [...] falsamente fatto et datoli nome che era di Amadio. L'Apocalypsis Nova del codice Magliab. XXXIX I della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, «Riforma e Movimenti Religiosi», 13, 2023, p. 104.

¹¹⁷ Su Bernardino López de Carvajal, vedi M. ALBALÁ PELEGRÍN, *Humanism and Spanish Literary Patronage at the Roman Curia: The Role of the Cardinal of Santa Croce, Bernardino López de Carvajal (1456-1523)*, «Royal Studies Journal», 4, 2017, pp. 11-37; G. CIVALE, *Il «Castillo de la malicia». Percorsi anticuriali della satira spagnola del primo Cinquecento*, in *Verso la Riforma. Criticare la Chiesa, riformare la Chiesa (XV-XVI secolo)*, Torino 2019, pp. 161-196; ROSSETTI, *Visioni di riforma*, cit.; ID., «*Nemo crucis titulos tam convenienter habebat quam tu*». *Simboli e immagini del programma religioso e politico di Bernardino Carvajal in Visiones imperiales*, cit., pp. 185-216; ID., *Uno spagnolo tra i francesi e la devozione gesuata: il cardinale Bernardino Carvajal e il monastero di San Girolamo in porta Vercellina a Milano*, in *Le Duché de Milan*, cit., pp. 181-235; I. IANNUZZI, *Le radici culturali di uno spagnolo alla corte papale: Bernardino de*

de facto dell'assemblea scismatica, il quale aveva preso parte alla sua riscoperta e apertura pochi anni prima¹¹⁸, l'opera circolò manoscritta ed ebbe ampia eco negli ambienti milanesi maggiormente sensibili al tema della riforma, in particolare in quelli filofrancesi. In questo contesto, il monastero di Santa Marta non solo fu uno dei luoghi religiosi più ricettivi nei confronti della profezia amadeita del *pastor futurus* ma si distinse anche per un interesse del tutto inedito nei confronti dei contenuti teologici dello scritto, configurandosi come un centro di discussione ed elaborazione filosofica di rilievo.

La prima menzione del libro di Amadeo nelle fonti interne al monastero risale all'agosto del 1514 ed è contenuta in una visione trasmessa dalla *reportatio* delle esperienze estatiche della badessa¹¹⁹. Per questo motivo la storiografia, sulla base di una ipotesi accettata e mai discussa¹²⁰, ha sempre attribuito il merito di aver portato l'opera in Santa Marta a colui che probabilmente ne era il reale autore, almeno nella forma in cui è oggi conosciuta, ossia il già menzionato frate minore conventuale Giorgio Benigno Salviati, che pochi mesi prima aveva assunto il ruolo di direttore spirituale della monaca¹²¹. Tuttavia, manca qualsiasi riscontro documentario di un contatto diretto del religioso con il cenobio milanese e anche un suo soggiorno nella capitale ambrosiana a questa altezza cronologica sembra improbabile. Non solo il Salviati si era da tempo trasferito a Roma per partecipare ai lavori del concilio Lateranense, a cui presenziò assiduamente, e per gestire la diocesi suburbicaria di Sabina di cui era vicario per conto del cardinale di Santa Croce¹²², ma nelle scritture del monastero,

Carvajal, in *Metafore di un pontificato. Giulio II (1503-1513)*, Atti del Convegno (Roma, 2-4 dicembre 2008), a cura di F. CANTATORE, M. CHIABÒ, P. FARENGA, M. GARGANO, A. MORISI, A. MODIGLIANI, F. PIPERNO, Roma 2010, pp. 45-59; EAD., *Bernardino de Carvajal: teoria e propaganda di uno spagnolo all'interno della curia romana*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 62, 2008, pp. 25-45; A. FERNÁNDEZ CÓRDOVA, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Roma 2005; F. CANTATORE, *Un committente spagnolo nella Roma di Alessandro VI: Bernardino Carvajal*, in *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, Atti del Convegno (Città del Vaticano-Roma, 1-4 dicembre 1999), 3 voll., Roma 2001, III, pp. 861-871; N.H. MINNICH, *The Role of Prophecy in the Career of the Enigmatic Bernardino López de Carvajal*, in *Prophetic Rome in the High Renaissance Period. Essays*, ed. by M. REEVES, Oxford 1992, pp. 111-120; M. BONA CASTELLOTTI, *A proposito di Bernardino Carvajal committente*, «Arte Lombarda», 51, 1979, p. 28; G. FRAGNITO, *sub voce*, in DBI, 21, 1978, pp. 28-34.

¹¹⁸ TEOLDI, *Uno libro eretico*, cit.; MORISI, *Apocalypsis Nova*, cit., pp. 27-35.

¹¹⁹ BAMi, O 165 sup., f. 157r.

¹²⁰ Che si rifà alla tesi di laurea di GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola*, cit.

¹²¹ BAMi, E 56 suss., ff. 6r-7r. Su Giorgio Benigno Salviati, vedi G. ERNST, P. ZAMBELLI, *sub voce*, in DBI, 41, 1992, pp. 644-651; DIONISOTTI, *Umanisti dimenticati?*, cit. Per i suoi legami con il testo amadeita, vedi C. VASOLI, *Giorgio Benigno Salviati e la tensione profetica di fine '400*, «Rinascimento», 29, 1989, pp. 53-78; ID., *L'Apocalypsis nova: Giorgio Benigno, Pietro Galatino e Guillaume Postel*, in ID., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988, pp. 211-229; ID., *Dall'«Apocalypsis nova» al «De harmonia mundi»*. *Linee per una ricerca*, in *Ifrati minori tra '400 e '500*, Atti del XII Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 1984), Perugia 1986, pp. 257-291; MORISI, *Vangeli apocrifi*, cit.; VASOLI, *Notizie su Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić)*, in ID., *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli 1974, pp. 15-127; ID., *Ancora su Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić) e la «profezia» dello pseudo-Amadeo*, «Il pensiero politico», 3, 1970, pp. 417-421; ID., *Sul probabile autore di una «profezia» cinquecentesca*, «Il pensiero politico», 2, 1969, pp. 464-472.

¹²² ROSSETTI, *Giudizi universali*, cit., p. 207.

generalmente ricchissime di informazioni per il periodo considerato, si allude a un rapporto di tipo epistolare fra lui e la badessa e mai è menzionato un loro incontro¹²³.

Il libro dell'Amadeo, nonostante la dichiarata volontà di chiarire determinati concetti, è costituito da un fitto e spesso confuso ordito di dettagli teologici e sottigliezze scolastiche difficilmente districabile, che solo un rapporto assiduo e continuativo avrebbe permesso di facilitare nel monastero. Ciò naturalmente non esclude che il Salviati possa aver giocato un ruolo molto maggiore di quello che le fonti lasciano intravedere. Tuttavia, questa silloge apre alla possibilità che il reale mediatore del testo amadeita all'interno delle mura del chiostro sia stato il Bellotti, il cui legame molto stretto con le ospiti del cenobio è ampiamente attestato. Questi potrebbe esserne venuto a conoscenza in due diverse occasioni. Essendo molto vicino ai partecipanti del *conciliabolo* pisano¹²⁴, potrebbe essere stato lo stesso Carvajal ad averlo informato dell'esistenza del libro. Tuttavia, la ben nota reticenza del cardinale di Santa Croce a rendere noto il possesso dell'opera da parte sua lascia qualche dubbio in merito¹²⁵. Con maggiore probabilità ne venne a conoscenza sul finire del 1513 o nei primi mesi dell'anno successivo quando a Roma ebbe modo di incontrare di persona il Salviati, e forse nella stessa occasione se ne fece prestare una copia proprio da colui che tanta parte aveva avuto nella sua scoperta e diffusione¹²⁶.

Certo è che da quel momento si impegnò a fondo per trasmetterne i contenuti, assumendo su di sé il compito riservato al *pastor* profetizzato, con il quale sperava forse di poter essere identificato. Dal testo egli trasse in particolare le riscritture immacoliste relative alla figura

¹²³ BAMi, E 56 suss., ff. 7r, 10r. È comunque probabile che il Salviati abbia soggiornato per un periodo nella città ambrosiana, come suggeriscono le dediche di alcune sue opere a personaggi legati all'ambiente di Santa Marta e la presenza delle stesse in numerose biblioteche milanesi. Tuttavia, questo soggiorno potrebbe forse essere riferito a un periodo posteriore al 1517.

¹²⁴ Vedi *infra*, 5.1, 5.2.

¹²⁵ MORISI, *Apocalypsis Nova*, cit., pp. 27-32.

¹²⁶ BAMi, E 56 suss., ff. 6r-7r; BAMi O 165 sup., f. 15r; *infra*, 5.3. È comunque lecito ipotizzare che il Bellotti conoscesse già, seppur indirettamente, Giorgio Benigno Salviati, che da anni intratteneva stretti rapporti con il Carvajal. Allo stato attuale delle ricerche non sono state individuate copie del libro amadeita appartenenti al monastero di Santa Marta, anche se diversi indizi farebbero pensare a questo luogo come a un importante centro di diffusione dell'opera. La confezione del ms. BnF, Lat. 9587, esemplare di fattura lombarda prodotto a Milano durante la seconda dominazione francese per il cardinale François de Tournon, è da inserirsi proprio in questo contesto. Non solo il de Tournon era stato canonico nell'abbazia di Sant'Antonio di cui il Bellotti era abate commendatario, ma il fratello Gaspard era in ottimi rapporti con Arcangela Panigarola e si può ragionevolmente supporre che frequentasse con una certa assiduità il monastero. Su questo punto, vedi *infra*, 5.4.2. Sul manoscritto, vedi P.L. MULAS, *I Francesi nel Ducato: riflessi nei libri miniati*, in *Le Duché de Milan*, cit., pp. 85-90, 103. A questo ambiente può forse essere ricondotto anche il ms. BnF, Lat. 13439 appartenuto a Georges Grolier, cugino del più famoso bibliofilo Jean Grolier del quale sono noti i legami con artisti milanesi appartenenti alla cerchia filofrancese. Infine, danno indirettamente notizia della presenza di esemplari dell'opera nella biblioteca del monastero ISOLANI, *De imperio militantis ecclesiae*, cit., c. 131r, affermando di aver veduto «codicem quendam mira iam iamque ventura predicentem, cuius auctor, quisquis ille est, divinae Apocalypsis librum ad sue vota trahit», e P. MORIGIA, *Historia dell'origine di tutte le religioni*, Venetia, Presso Fabio & Agostino Zoppini fratelli, 1569, c. 157r, ricordando la copia da lui ricevuta in prestito dalla badessa Paola Maria Arconati.

di Maria, la cui importanza nella silloge, così come nell'opera attribuita ad Amadeo, è del tutto evidente. Nel suo insieme la raccolta si configura infatti come una sorta di catechismo mariologico che tratteggia un ampio affresco di storia sacra nel quale Maria ha una centralità assoluta. La narrazione della sua storia nella silloge inizia con il racconto dell'immacolata concezione e si snoda per oltre centonovanta carte attraverso gli episodi della nascita, della presentazione al Tempio e del discorso sul timore di Dio che fece prima di entrarvi, del fidanzamento, del matrimonio, dell'annunciazione e della visitazione, per concludersi con la narrazione della *dormitio Mariae* e della sua assunzione corporea alla gloria del cielo, condotta interamente sulla falsariga delle estasi amadeite, parafrasate con molta aderenza al testo. Ecco, per esempio, il racconto del fidanzamento con Giuseppe:

El tertio di sancto Gabrielle archangelo [...] aparve al summo sacerdote et disse: La tua oratione hē exaudita. Convoca tutti quilli della tribù de Maria li quali sono apti a matrimonio [...] Fo chiamato Ioseph insiema cum gli altri ma luy refutava de venire perché haveva facto voto di perpetua virginità et anchora perché luy haveva udito la fama grande della sanctità della vergene se reputava indegno [...] si etiam per la età sua. Non che fosse decrepito, ma era de 45 anni et a comparatione de Maria [...] era vechio. Era homo sano di mente, robusto di corpo, de vivace ingegno, ornato de virtù, pieno di sancti et boni costumi, prudente, cum una simplicità columbina et de una meravigliosa humilitate¹²⁷.

Et post triduum apparui ego Gabriel principi sacerdotum et dixi: Exaudita est oratio vestra. Convoca ergo universos homines carentes uxoribus de tribu Mariae [...] Etiam Ioseph fuit vocatus, qui venire renuebat, nam et ipse vir Deo deditus erat et nutu Dei in mente sua numquam virginitatem suam violare proposuerat [...] Renuebat etiam venire quia famam illius puellae et sanctitatem audierat et se indignum ea putabat et ratione sanctitatis et ratione aetatis. Non quia decrepitis aut multum senex esset, sed quia comparatione ad Mariam [...] senex erat. Quintum namque et quadragessimum agebat annum, sanus mente et corpore robustus, vir magno ingenio, ornatus omni virtute, imbutus bonis et sanctis moribus, prudens sed columbinae simplicitatis et admirandae humilitatis¹²⁸.

Assumendo come testo guida il libro di Amadeo, il Bellotti si preoccupava di spiegare che Giuseppe non era così vecchio come sostenevano i racconti apocrifi, non era vedovo e non aveva altri figli. Al contrario, come Maria aveva pronunciato il voto di verginità, che non era affatto incompatibile con il matrimonio. E all'Amadeo si rifà anche il successivo

¹²⁷ BAMi, P 273 sup., f. 19r.

¹²⁸ BEATU AMADEU, *Nova Apocalipse*, cit., pp. 230, 232.

racconto dell'annunciazione, dove la contemporanea presenza di tre dei sette arcangeli allude alla dottrina, poi dichiarata esplicitamente al momento della nascita di Cristo, che ascriveva la concezione all'opera della Trinità:

Et tramotando el sole sancto Gabriel ritornò a Maria Vergene menando cum sì sancto Euchudiel et sancto Barchiel, che sono li ultimi deli setti angeli, cum grandissima multitudine de angeli [...] Sancto Gabriel, el quale hè interpretato forteza de Dio, fo quasi como messo del Padre. Euchudiel, el quale hè interpretato bon consiglio, fo quasi messo del Figliolo, el quale hè la sapientia et consiglio del Padre. Et Barchiel, el quale hè interpretato benedictione de Idio, fo quasi messo del Spirito Sancto [...] Ma perché queste tre persone hè una sola substantia et deità et la loro operatione et actione hè indivisibile forno tutti tri messi de la sancta Trinità. Et perché san Gabriel era il primo fra tutti quelli che erano stati mandati [...] san Luca solamente fa mentione de luy et non de gli altri. Andorono adoncha quisti tri principi et aparveno alla sacrata Vergene in forma humana de bellissimi ioveni et Gabriel cum voce humana gli disse: *Ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus*¹²⁹.

Circiter hora vicessima secunda [...] ego Gabriel missus a Deo cum Euchudiele et Barchiele et multis angelis [...] sed tres eramus de septem astantibus. Ego enim, qui fortitudo Dei interpretor, veniebam quasi nuntius Dei Patris. Euchudiel, qui bonum consilium interpretatur, erat quasi nuntius Filii Dei [...] Barchiel venit quasi nuntius Spiritus Sancti [...] Quia tamen individua et inseparabilis est actio et operatio illorum, omnes fuimus totius Trinitatis nuntii. Et quia ego principalis et primus eram inter omnes [...] evagelista Lucas de me solum facit mentionem [...] Nos tres primo apparuimus in effigie humana pulchri et splendidi [...] et ego humana voce dixi ad Mariam: *Ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus*¹³⁰.

Non è necessario insistere oltre su corrispondenze evidenti. Il confronto testuale consente di dimostrare chiaramente l'esistenza di un rapporto molto stretto fra i due scritti, un rapporto del resto dichiarato dallo stesso Bellotti che rafforzava l'autorità delle proprie affermazioni dicendole basate appunto sulle verità rivelate al frate¹³¹. Queste lettere, e di conseguenza la silloge che le trasmette, divennero il mezzo attraverso il quale i contenuti mariologici del testo amadeita vennero divulgati all'interno del monastero, testimoniando una peculiare modalità di lettura critica, appropriazione e rielaborazione del testo interessata soprattutto ai

¹²⁹ BAMi, P 273 sup., f. 20r.

¹³⁰ BEATU AMADEU, *Nova Apocalipse*, cit., pp. 238, 240.

¹³¹ BAMi, P 273 sup., f. 12r: «Aciochè habiate maggiore fede et devotione alle cose quivi [...] scripte, sapiate che del mio non v'è niente ma tutto hè tolto del libro delle revelationi che fece l'archangelo Gabriele al beato Amadio».

suoi aspetti teologici, e restituendo al contempo la complessa trama dei rapporti di guida spirituale tessuti all'interno di una comunità monastica femminile.

A complicare le cose, tali rapporti erano del tutto informali, condotti da un sacerdote secolare che non era il confessore della comunità monastica e a cui non spettava in alcun modo il compito di curarne la spiritualità¹³². Ma erano anche imperniati sulla lettura di un testo non solo teologicamente sospetto, che aveva sollevato più di una accusa di eresia ed era guardato con diffidenza dalle autorità ecclesiastiche per essere discordante dalla narrazione biblica e dal magistero della Chiesa, ma anche pericoloso, perché offriva alle tesi in esso contenute l'autorità di una rivelazione. Un esempio limite è il racconto che il Bellotti offriva riguardo l'incarnazione del *Logos* e la formazione del corpo di Cristo:

Subitamente in uno instante forono tolte tre gotte del purissimo sangue del cor de Maria et messe in quel loco apto alla procreazione di figlioli. Et di quello in quel medesimo istante forno formate la carne, l'ossa, li nervi et vene, el core, el cerebro et tutti gli altri membri. Et formato tutto il corpo fo creata l'anima et infusa in quello, et la divinità unita inseparabilmente con quella anima et cum quel corpo, et subito quell'anima vidde Idio et cognobe tutte le cose¹³³.

Viene qui fornita una interpretazione del tutto originale, che ripropone l'idea tradizionale della generazione uterina ma ne attribuisce il merito a tre gocce di sangue tratte dal cuore di Maria, eliminando la connotazione semantica negativa legata al ciclo mestruale. Il termine *guttulae* richiamava inoltre le gocce del sangue versato da Gesù durante il triduo pasquale, evocando il ruolo di Cristo e di sua madre nell'economia della salvezza e, in ultima istanza, il motivo stesso dell'incarnazione. Questa teoria gli derivava, naturalmente, dalla lettura dell'Amadeo¹³⁴. Erano tuttavia opinioni su cui era necessario esercitare una certa cautela perché facilmente imputabili di eterodossia. Solo pochi anni prima il canonico Pietro da

¹³² Contrariamente a quanto sostenuto da una tradizione che risale, ancora una volta, a PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 414, il Bellotti non fu mai confessore ordinario di Santa Marta. Durante il periodo della dominazione francese questo ruolo fu ricoperto da Bartolomeo Buzio, Giovanni Antonio da Terzago e Giovanni Antonio da Borsano, come attestato da BAMi, A 198 suss., ff. 7v, 10r, 15r, BAMi, B 183 suss., ff. 59r, 76r dai documenti provenienti dal *tabularium* del monastero. A quest'ultimo, nel 1522, succedette Francesco Landini, sul quale vedi *infra*, 6.2, 6.3. Per un interessante confronto, vedi il caso analogo di Gabriele Biondo e delle clarisse bolognesi del Corpus Domini Alessandra Ariosti e Cecilia Gozzadini in M. LODONE, *Invisibile come Dio. La vita e l'opera di Gabriele Biondo*, Pisa 2020.

¹³³ BAMi, P 273 sup., f. 21v.

¹³⁴ BEATU AMADEU, *Nova Apocalipse*, cit., p. 266: «Illico enim tres guttulae sanguinis purissimi ex corde Virginis excerptae fuerunt. Illico illae in locum aptum procreationi filiorum repositae fuerunt. Illico ille sanguis condensatus fuit. Illico in carnem, nervos, venas et ossa conversus fuit. Illico cor, cerebrum et hepar aliaque membra formata fuerunt. Illico totum corpus plasmatum, illico anima creata, illico infusa. Illico divinitas humanitati unita et coniuncta animae atque corpori copulata fuit [...] Illico anima illa Deum vidit in se sicuti est [...] Tunc illa anima cognovit omnia».

Lucca era stato inquisito e condannato per aver detto che Cristo era stato concepito nel cuore e non nel grembo della Madonna. Accusato di predicare false dottrine, egli si giustificò dicendo che aveva sostenuto quella tesi come semplice opinione devota, avendola appresa da una donna ritenuta santa¹³⁵.

4.5. La figura di Maria fra teologia e devozione

La raccolta fu sicuramente realizzata all'interno del monastero, sede di uno *scriptorium* particolarmente vivace, in un momento successivo alla stesura delle lettere, probabilmente sul finire del terzo decennio del Cinquecento¹³⁶. La copista, secondo le notizie fornite dalla *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium* di Filippo Argelati, era suor Arcangela Gabriella Visconti, figlia del poeta Gaspare Ambrogio Visconti e sorella di Paolo, un personaggio di cui si dirà più avanti e di cui basterà ora accennare la familiarità con il Bellotti, presente come testimone alla stesura del suo testamento e al momento della sua morte, nonché autrice della miscellanea di testi devozionali che trasmette, fra le altre, le opere di Suso e alcune lettere dello stesso Bellotti con cui anche lei dovette essere in confidenza.

La *Bibliotheca* racconta che la monaca, volendo tramandare ciò che il sacerdote aveva trasmesso alla comunità religiosa e a quanti la frequentavano, sia a voce che per iscritto,

¹³⁵ CANTIMORI, *Le idee religiose*, cit., pp. 7-53: 33. Si trattava probabilmente della clarissa bolognese Elena Duglioli Dall'Olio, di cui il canonico era figlio spirituale e biografo. Nello stesso anno dottrine molto simili furono alla base dei provvedimenti disciplinari adottati contro la clarissa veneziana Chiara Bugni, la quale aveva affermato che 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». Considerando i frequenti soggiorni di Pietro da Lucca nella città lagunare, Gabriella Zarrì ipotizza un collegamento fra queste figure e i loro devoti, per cui vedi ZARRI, *Predicazione e cura pastorale*, cit., p. 148; EAD., *Le sante vive*, cit., pp. 136-137; EAD., *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 6, 1980, pp. 371-445: 387-388, 393. Su Pietro da Lucca, vedi T. BORTOLATO, *Pietro da Lucca fra devozioni e predicazioni*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Università Ca' Foscari di Venezia, 2023-2024. Nel primo Seicento, la concezionista spagnola María de Jesús de Ágreda, nel secondo libro della *Mística ciudad de Dios*, affermò di aver visto in rivelazione «formarse el cuerpo santísimo de Cristo Señor nuestro de aquellas tres gotas de sangre que administró el corazon de María santísima [...] puestas en el natural lugar para la concepcion del cuerpo», M. DE ÁGREDA, *Mystica ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia. Historia divina, y vida de la Virgen Madre de Dios*, Madrid, Por Bernardo de Villa-Diego, 1695, cc. 91-92. Le somiglianze con il dettato dell'Amadeo sono evidenti e varrebbe la pena approfondire eventuali legami fra le due opere, tenendo conto anche della grande diffusione che l'*Apocalypsis Nova* ebbe in Spagna. Su María de Ágreda, vedi S. CABIBBO, *Una profetessa alla corte di Spagna. Il caso di Maria d'Agreda*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1, 2003, pp. 87-109; EAD., *Il Libro serrado di Maria d'Agreda. Per un'analisi della cultura biblica femminile nella Spagna del Seicento*, in *La Bibbia nell'interpretazione*, cit., pp. 85-106.

¹³⁶ La raccolta non è datata. Le pochissime lettere che riportano una qualche indicazione cronologica spaziano dal 1512 al 1522, anno che può essere assunto come termine *post quem*. Per quanto riguarda il termine *ante quem*, dal momento che nella raccolta si parla del Bellotti come di persona ancora vivente, dovrebbe essere fissato al 1528. Arcangela Gabriella divenne monaca professa nel 1516, *infra*, 5.3.

decise di allestire la silloge. A questa aggiunse una prefazione, nella quale spiegava che i trattati e le lettere erano stati da lei raccolti e trascritti non nell'ordine in cui furono composti¹³⁷ ma secondo la successione delle opere di Dio che in essi erano contenute, e nella quale lei stessa «plura satis erudite tractat quae ad divina mysteria pertinent»¹³⁸.

La prefazione è oggi perduta e non è quindi possibile sapere cosa la monaca vi avesse scritto. È tuttavia possibile esaminare le caratteristiche attribuite alla figura di Maria nel discorso mistico della badessa per avanzare qualche considerazione circa il modo in cui le idee trasmesse dalla raccolta furono in grado di modellare o rimodellare la religiosità mariana espressa dalla comunità monastica. Nel primo capitolo del manuale di esercizi spirituali che Arcangela aveva composto per le consorelle, nel quale insegnava loro pratiche di *devotio* ricalcate su un gusto tipicamente femminile, una breve digressione sul tema della redenzione umana introduce il motivo di Maria *tabernaculum*:

Volve [Dio] sì come el principio della perditione fu per il mezo della femina, così nel sexo femminile fusse principio della redemptione, creando quello sacro thabernaculo, cioè la sua sanctissima Madre [...] imperò che è quella che è stato el principio della salute e mediatrice tra Dio e l'homo¹³⁹.

Arcangela invitava quindi le monache a lodare la bontà di Dio, manifestatasi nel mistero dell'incarnazione e della redenzione, «el quale desese dal cielo in terra pigliando carne da essa Vergine immacolata»¹⁴⁰, e a salutare e ringraziare la Vergine con l'antifona *Ave regina caelorum*, «perché è quella radice sancta de la quale è produta la luce del mondo, per la quale tutto el cielo exulta»¹⁴¹. Sempre in questo discorso inerente le pratiche devote prescritte alle ospiti del monastero, la badessa esortava le professe a celebrare la santificazione di Maria immacolata nel grembo di sua madre e le grazie da lei ricevute pronunciando le preghiere *Ecce ancilla Domini, Alma Redemptoris Mater, Sancta et immacolata virginitas e Beata viscera Mariae*¹⁴².

¹³⁷ L'occasione della composizione dei *tractati* e delle lettere era spesso una festività, una memoria o una ricorrenza liturgica legata agli argomenti che sarebbero poi stati sviluppati al loro interno. Per esempio, nel giorno precedente la memoria dello sposalizio di Maria e Giuseppe, il Bellotti scriveva: «Contemplando io, madre reverenda et sorelle carissime [...] et volendomi sforzare de trovare qualche gusto nella oratione [...] pensai de scrivere qualche cosa de la festa de domani. Siché commentando io a meditare sopra questo [...] me hè parso de la dicta solempnità, per consolatione vostra et mia spirituale, scriverve quello che sequita», BAMi, P 273 sup., ff. 11r, 18v.

¹³⁸ ARGELATI, *Bibliotheca*, cit., coll. 1592-1593.

¹³⁹ BAMi, H 258 inf., f. 1v.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ivi*, f. 2r.

¹⁴² *Ivi*, f. 9r-v.

Interpretando la profezia di Isaia e la figura dell'albero di Iesse¹⁴³, la badessa spiegava alle consorelle che se Dio è la radice dell'albero, Maria è il tronco che sorregge i rami, «la via per la quale se va ad Dio et quale sostiene tuti li electi». Con il consenso dato al momento dell'annunciazione, ella ha permesso l'adempimento della profezia della venuta di Gesù come Messia ed è stata il *medium* della salvezza degli uomini, il tramite per il quale le porte del cielo sono state aperte, perché per lei Dio è disceso sulla terra come uomo e per lei è possibile raggiungerlo fra la gloria dei beati:

Et così como ne mezo del trunco è la medula quale non se vede, così nela Vergine fu l'anima soto velame de carne quale per virtute divina fu preservata da ogni macula de peccato [...] Questa è quella per mezo di quale le porte del paradisso fono aperte et tuti li electi possederano quella felice patria¹⁴⁴.

Nelle visioni della badessa Maria è «Matre et Vergine conservata immacolata», regina degli uomini e degli angeli, mediatrice di tutte le grazie e «salvatrice del mundo», le cui parole «dulcissime più ch'el favo et melle [...] hano aperto el celo ad tuti quelli voleno intrare»¹⁴⁵. La sua figura, spiritualmente perfetta ed esempio di ogni virtù, adombra quella del Cristo, a cui è del tutto simile¹⁴⁶. Lei ha redento Adamo, lei è scesa negli inferi per liberare le anime dal Limbo, lei è «quella dignissima archa per la quale tutti siamo salvati dal diluvio del peccato» e la base della *scala coelestis* che conduce al cielo¹⁴⁷.

I temi della mediazione¹⁴⁸ e della corredenzione mariale¹⁴⁹, presenti in molte estasi, vengono compiutamente sviluppati nella visione della vigilia dell'assunzione, quando Arcangela rapita in spirito apprese che era giunto il tempo «che le anime quale sono nel

¹⁴³ Is 11, 1-10.

¹⁴⁴ BAMi, O 165 sup., f. 62v.

¹⁴⁵ Ivi, ff. 156v, 215v.

¹⁴⁶ Ivi, f. 73r: «Vedeva quella [Maria] sedente nel trono del dulcissimo Fiolo suo, non partendo però el Fiolo da quello trono [...] L'angelo gli disse: Questo t'è stato demonstrato aciò intendi quella grande unione quale la Matre Vergine hebe con Dio. Non perché lei sia Dio ma mai fu alcuna unione maggiore cha quella che Dio è facto homo et homo Dio nel ventre de essa Vergine, et lei è facta vera matre de Dio et homo, a sè in tuto simile quanto ali lineamenti del corpo excepto nela differentia del sexo».

¹⁴⁷ Ivi, ff. 216r, 218r, 219v.

¹⁴⁸ Ivi, f. 98v: «Questa è quella virga nela quale nè nodo de originale nè de veniale peccato forono [...] Questa è quella Vergine che benché per seme de Adam per propagatione sia discesa non assumpse però la maculla de esso. De esso Dio è facta vera Matre et vera carne, et de mane de l'Altissimo è fabricata. Questa è quella regina che è facta porta del celo, singulare et incomparabile templo del Spiritu Sancto per la quale poso Dio vive tuti lo universo mundo, et a lei è dato ogni possanza in celo et in terra. E però niuna gratia, niuno dono descenderà da celo ad terra che prima non passa per le mane de Maria».

¹⁴⁹ Ivi, f. 214v: «Alhora el Signore Iesu guardando la matre et benedicendola disse: Io et tu, dulcissima Matre, siamo stati redemptori de l'humana generatione, unde così como tu stesti dala destra dela croce, così sederai ala dextra mia nel regno mio et serai la prima de tuti poso me. Et niuna persona serà meza tra te et me perché io sono Dio et a me è unica persona, però tra Dio et te niuna persona serà di mezo».

purgatorio et quale vivendo in carne mortale portavano singulare reverentia et devotione ala genitrice de Dio, usciscano de penes»¹⁵⁰. La monaca ebbe allora la visione delle anime purganti liberate dall'anima di Maria fra il momento della sua *dormitio* e quello della sua *assumptio*, episodio nel quale trovava legittimazione non solo la dottrina dell'assunzione corporea ma anche quella del concepimento immacolato:

Signore, non lassi la Matre tua et carne tua vedere corruptione, perché quella che de niuna macula di peccato mai fu corrupta non debbe sostenere corruptione de carne nè incineratione, e quella che in carne mortale fece celesta et angelica vita debe anchora con carne in celeste patria essere premiata, e quella carne che generò te, Signore nostro, et quale è carne tua è digno fruisca dela tua divinitate¹⁵¹.

Maria esisteva da sempre nel pensiero di Dio¹⁵² ed era venuta al mondo nel momento da lui stabilito, attraverso il normale processo della generazione umana. Ma essendo colei «dali purissimi sanguini dela quale el Fiolo de Dio doveva assumere carne»¹⁵³, in lei non fu mai alcuna *macula* di peccato e la sua concezione e la sua nascita avvennero in modo miracoloso. Il suo ruolo nella *historia salutis*, preordinato fin dall'eternità¹⁵⁴, si è manifestato nella sua maternità divina e nel momento della sua partecipazione all'incarnazione del Figlio, perché senza di lei l'attuazione del piano di salvezza voluto da Dio non avrebbe avuto effetto e non potrebbe continuare a rinnovarsi nel mistero eucaristico:

Tu, regina nostra, sei stata quello habitaculo dignissimo nel quale Dio Patre pose el suo Fiolo, cibo deli angeli, perché tu sei salvatrice nostra. El cibo et bevere deli angeli del quale se reficiano hai portato soto spetie de pane et vino ali angeli. Et perché el frumento non se po' fare in pane se prima non è tridato et reducto in farina, né anchora el vino uscisse dali racemi se prima non sono compressi nel torchio [...] così el Fiolo tuo [...] nel torchio de la acerbissima croce fu acrito et mirabilmente conculcato, dal che dopoi è emanato l'olio dela misericordia

¹⁵⁰ Ivi, f. 89v.

¹⁵¹ Ivi, f. 90r.

¹⁵² Ivi, f. 140r: «Aparve l'archangelo Gabriel acompagnato da multitude de angeli e gli disse: [...] La regina nostra da eterno nela mente divina fu prevista, et non confusamente ma distinctamente, et fu cognosciuto che questa Maria fiola de Ioachim et de Anna fu preelecta a dovere essere matre de Dio vero et homo». Anche al f. 216r: «O imperatrice del mundo, così como nel speculo divino nante la constitutione del mundo li angeli nela menta divina te hano preveduta et avante fosti producta ne l'essere dela existentia te videnò, te adorarno et como matre di Dio te venerarno et mirabilmente alegri con maximo desyderio et con grande instantia domandorno l'advento tuo».

¹⁵³ Ivi, f. 215v

¹⁵⁴ Ivi, f. 221r: «Tu da eterno avante se formasse la Terra et il mundo stavi nante a Dio increata, ma creata nela mente divina, et più se alegrava Dio de te che de tute le altre creature quale era per creare, et te risguardaua oranata de virtute de ogni sorte».

[...] Non posseva el Fiolo de Dio patire morte temporale se de te non havesse presa carne humana¹⁵⁵.

Non solo Maria rientrava pienamente nel disegno trinitario e non poteva dunque non essere al centro dell'opera di redenzione, ma in quanto incarnazione stessa della Sapienza di Dio esisteva da sempre nell'eterno pensiero del Padre, conosceva ogni cosa e ha operato attivamente affinché ciò si realizzasse nel modo in cui poi è accaduto:

Tu hai preceduto tuti li propheti et sei andata ali divini secreti, et con quella sapientissima et dolce eloquentia tua et humile exclamatione inclinasti el Verbo Eterno a dire ad Dio Patre: Qua habitarò, perché ho electa lei [...] Tu sei quella carta nela quale Dio Patre scripse el Verbo suo. Se alcuno desidera saperlo et intercederlo venga et se approxima ad te, legia in te, in te studii, et tute le cose gli parerano chiare et aperte¹⁵⁶.

In questi esempi i temi teologici sono inseriti in un contesto di profonda devozione mariana e diluiti in un tessuto narrativo allegorico ricco di spunti devozionali che avevano certamente maggiore risonanza nell'esperienza religiosa delle monache e dei devoti che le attorniavano¹⁵⁷. Tra questi si scorge qualche eco della lettura del libro del beato Amadeo. Come il suo autore, anche la badessa sostiene il dogma dell'immacolata concezione e lo lega alla dottrina trinitaria, dalla premessa della predestinazione dell'incarnazione, sottratta così alla contingenza del peccato, alla predestinazione della maternità di Maria, gratificata da sempre, che coopera all'operazione che termina nella persona del *Logos*. Inoltre, tratta del ruolo di mediatrice e corredentrica di Maria con un linguaggio forte che le attribuisce un ruolo attivo nella storia della salvezza e istituisce un parallelo molto stretto con Cristo¹⁵⁸.

Sono in realtà temi abbastanza comuni, che da un punto di vista teologico hanno dei precedenti letterari e che di per sé non sarebbero sufficienti a sostenere una influenza diretta del libro del beato Amadeo. Vi sono tuttavia alcune visioni nelle quali questi echi di lettura diventano più forti e gli insegnamenti trasmessi dal Bellotti sono ben visibili. Per esempio

¹⁵⁵ Ivi, f. 219r.

¹⁵⁶ Ivi, f. 221v.

¹⁵⁷ Ivi, f. 89r: «Essendo questa vergine rapta in spirito vide molte volte che li angeli e discipuli dela Eterna Sapientia laudavano et veneravano li membri dela Regina de celi, perché quella nel utero suo virgineale meritò portare et nutrire de lacte virgineo il redemptore del mundo, per quale sono aperte ale anime sancte le porte de celi, et con le sue mane sanctissime manezarlo et portarlo nele braze sue».

¹⁵⁸ Gli stessi temi mariologici sono trattati in tre delle opere maggiori di Giorgio Benigno Salviati, il *Vexillum christianae fidei*, il *Libellus de Virginis Matris assumptione*, dedicato a Paolo Visconti nei codici noti, e i *De excellentiis et dignitatibus Virginis Matris theoremata*, all'interno delle quali l'autore utilizza, talvolta in maniera letterale, ampi estratti del testo amadeita senza tuttavia indicare la sua fonte. Su questo punto, vedi MORISI, *Apocalypsis Nova*, cit., pp. 37-46.

nel racconto del concepimento di Maria, avvenuto in sei ore e con l'aiuto e l'assistenza delle schiere angeliche che le conferirono eccezionale conoscenza, sapienza e saggezza nonché un numero infinito di grazie, tra cui la possibilità di conoscere perfettamente Dio già sulla terra¹⁵⁹. O ancora nella descrizione della sua vita al Tempio¹⁶⁰ o nella spiegazione secondo cui il motivo della ribellione e della successiva caduta di Lucifero e degli angeli *mali* fu il rifiuto opposto alla richiesta, fatta loro dal Signore, di venerarla¹⁶¹. Assai eloquente è anche la visione avuta nella festività dell'epifania, quando l'angelo custode mostrò alla badessa il modo in cui i Magi appresero il mistero del concepimento di Gesù:

Tre gozete di sangue purissimo tolte del core d'essa et poste in loco apto ala procreatione sua, et in quello instante el sangue fu condensato, la carne, nervi, ossi, medulle et altri membri furno formati, l'anima creata et infusa al corpo, et la divinità coniuncta ala humanitate et compagnata a quella anima et corpo inseparabilmente. In quello instante anchora quella anima vidi Dio in sé così como è et de visione con quale li beati vedeno Dio cognobe tute le cose¹⁶².

In questi brani l'aderenza alle lettere del Bellotti, e al testo amadeita, è così forte da rendere certa la fonte. Bisogna considerare che la *reportatio*, almeno nella forma in cui si presenta oggi, è frutto di un complesso lavoro redazionale che ha portato le visioni in essa contenute ad essere talvolta modificate e semplificate, e in molti casi non è possibile conoscerne la versione originale, probabilmente un tempo più vicina ai racconti proposti dall'Amadeo. L'utilizzo della *reportatio* come lettura comune durante i pasti deve aver suggerito alle copiste di mitigare gli elementi più insoliti delle estasi per renderle via via

¹⁵⁹ BAMi, O 165 sup., f. 140r-v: «Tolto adunca el semine da Anna, subito Dio mandò me Gabriele et alcuno de ciascuno coro aciò fussemo in adiuto ad componere et plasmare quello corporello quanto se estendeva la facultate nostra [...] Meschiassemo adunca quello semine con el più puro sangue de essa Anna et lo condensassemo et convertissemo in sangue, carne, core, figato, osse, medulle et altri membri, in spazio de circa sei hore, et lo formassemo con uno certo modo mirabile et inephabile assistente uno melifluro influxo de celi et supplente Dio [...] dove mancava la virtute nostra. [...] Plasmato adunca quello dignissimo corpo, ne l'ultimo instante, determinante tuta l'opera, l'omnipotente Dio quella nobilissima et perfectissima anima creò infundendo et creando infuse et non como le altre anime fu creata como una tabula rasa nela quale niente è depincto ma ornata de gratia gratum faciente, decorata de tuti li doni del Spirito Sancto [...] et insignita de li habiti de tute le scientie così speculative como pratiche, de tute le arte liberale et mechaniche, et così de tute le virtute così theologice como cardinale et morale. Et perché le cose incognite non possemo amare però ne l'intellecto de quella pose Dio et creò una certa similitudine de sé, che quanto ad lei bastava potesse perfettamente cognoscerlo».

¹⁶⁰ Ivi, f. 137r-v.

¹⁶¹ Ivi, f. 214v: «Tu sei quella dignissima regina ala quale avante ch'el mundo visibile fusse facto dal maximo opifice fu preparata quella sede excelsa, exaltata sopra tuti li chori deli angeli quale Dio nostro a principio et avante li seculi del mundo demonstrò, per il che Lucifero insuperbite et sprezzando di adorare te, sacratissima Madre de Dio, fu deiecto dal celo e dopoi non poté più ritornare li».

¹⁶² Ivi, f. 153r-v.

quanto più possibile familiari a tutte le monache, oltre che per adattare alle esigenze di *meditatio* individuale di ciascuna delle ospiti del monastero. Altro quindi non è possibile dire. Ma un ultimo indizio dell'importanza attribuita a queste idee da parte della comunità milanese e della disponibilità a riceverne i contenuti potrebbe venire dalla decisione stessa di trasmettere le lettere e i trattati del Bellotti, la cui raccolta in quello che può essere definito un *liber ad posteritatem* lascia intravedere una chiara progettualità da parte della copista. Forse la mancanza della sola prefazione è essa stessa un indizio del fatto che questa silloge potrebbe essere una copia semplice della raccolta originale, suggerendo così l'esistenza di più esemplari d'uso all'interno del monastero.

Da un punto di vista formale, la raccolta oggetto d'esame, rivelando un parallelo canale di comunicazione che si affianca all'oralità¹⁶³, rappresenta uno dei possibili modi attraverso cui testi e idee religiose eterodosse circolavano fra le mura dei chiostrini e conferma l'estrema permeabilità dei recinti monastici a questa altezza cronologica¹⁶⁴. Tuttavia, l'aspetto che rende maggiormente interessante la silloge è il contenuto degli scritti che la compongono. Come si è detto, questi testi rivelano un interesse del tutto inedito per la componente teologica del testo amadeita, che non sembra avere riscontri altrove. Le ultime e più accurate ricerche sull'ampia tradizione manoscritta dell'opera segnalano l'esistenza, accanto agli oltre cento testimoni latini, di alcuni precoci volgarizzamenti parziali, i quali tuttavia si concentrano per lo più sui brani che, nel terzo e quarto *raptus*, delineano l'immagine del papa santo e forniscono le indicazioni sul tempo della sua venuta¹⁶⁵. Ciò non deve stupire.

¹⁶³ Le lettere erano il mezzo con il quale gli insegnamenti del Bellotti arrivavano alla comunità durante i periodi di lontananza a cui era spesso costretto: «Carissima sorella», scrive in una di esse, «non vi potendo corporalmente visitare [...] ve visito cum questo mio scripto, et parlo cum voi como se fosse presente», BAMi, P 273 sup. f. 22r.

¹⁶⁴ Sulla forte intermedialità che caratterizza la comunicazione nella prima età moderna, vedi O. NICCOLI, *Manoscritti, oralità, stampe popolari: viaggi dei testi profetici nell'Italia del Rinascimento*, «Italian Studies», 66, 2011, pp. 177-192. Per un maggiore approfondimento, vedi gli esiti del progetto di ricerca *Oral Culture, Manuscript and Print in Early Modern Italy, 1450-1700*: <https://italianvoices.leeds.ac.uk>. Sulla permeabilità dei chiostrini femminili, dove spesso le idee entravano deformate e talvolta parziali, vedi A. PROSPERI, *L'umanità di Cristo tra devozione e eresia. Due monasteri femminili nell'Italia della seconda metà del '500*, in *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, ed. by E. DÁN, A. PIRNÁT, pp. 191-202.

¹⁶⁵ FERNÁNDEZ GUERRERO, *The Apocalypsis Nova*, cit., che ringrazio per aver condiviso con me i risultati della sua ricerca. A questo stato di cose fa eccezione la traduzione francese di alcuni brevi passaggi del quarto *raptus* inserita nel ms. BnF, Fr. 24955 che trasmette *La Vie de la belle et clere Magdalene* di François Du Moulin de Rochefort, precettore del re di Francia Francesco I, dei quali l'autore si servi per sostenere la tesi secondo cui nella figura di Maria Maddalena sarebbero da riconoscere tre diverse persone. Considerati i legami privilegiati del monastero con ecclesiastici, dignitari e funzionari francesi tra il 1516 e il 1517, data della confezione del codice parigino, il libro del beato Amadeo potrebbe essere giunto a lui proprio in relazione all'ambiente di Santa Marta. Questa ipotesi può essere rafforzata dalla dedica a Denis Briçonnet di un altro importante trattato relativo all'*affaire des Madeleines*, il *De tribus et unica Magdalena, Disceptatio secunda* di Jacques Lefèvre d'Étaples, il teologo umanista che diventerà uno dei più stretti collaboratori del fratello Guillaume nella riforma della diocesi di Meaux. Sul significato di questa dedica e sui legami fra i codici e l'ambiente filofrancese milanese, vedi *infra*, 6.1; K. WILSON-CHEVALIER, «*Trinités royales*» et «*quadrangle d'amour*»: *Claude de France, Marguerite de Navarre, François I^{er}, Louise de Savoie et la réforme fabriste de*

Fu proprio il motivo profetico del pastore futuro a garantire all'opera, latrice di una concezione del carisma profetico inteso come mezzo attraverso il quale introdurre nuove verità di fede legittimate dalla pretesa ispirazione del messaggio, uno straordinario successo, pur all'interno di una cultura scolastica che disconosceva con fermezza la possibilità di un profetismo con funzione di insegnamento dottrinale¹⁶⁶. Questi scritti costituiscono invece tracce di un peculiare riuso dei suoi materiali teologici che non si tradusse semplicemente nell'innesto di nuove suggestioni in un discorso dato, nel volgarizzamento di stralci del testo amadeita o nel racconto di episodi non presenti nelle Scritture, ma si configurò come una vera e propria operazione culturale volta a sostenere, illustrare e divulgare all'interno del chiostro agostiniano precise tesi mariologiche immacoliste.

Sebbene l'acceso dibattito coevo abbia presumibilmente giocato un ruolo nel suscitare l'interesse del Bellotti per tali tematiche, la scelta di condividere questi contenuti sembra riflettere non tanto la volontà di prendervi parte quanto piuttosto un profondo sentimento personale legato a una particolare devozione mariana¹⁶⁷. Come racconta Arcangela in una visione, prima di ricevere *in commendam* l'abbazia francese di Sant'Antonio il sacerdote aveva preso l'abito dei frati amadeiti nel convento milanese di Santa Maria della Pace, fondato dallo stesso Amadeo, ricevendo come padre spirituale Lorenzo da Bagnacavallo¹⁶⁸.

l'Église, in «*La dame de coeur*». *Patronage et mécénat religieux des femmes de pouvoir dans l'Europe des XIV^e-XVII^e siècles*, éd. par M. GAUDE-FERRAGU, C. VINCENT-CASSY, Rennes, 2016, pp. 123-136; EAD., *Denis Briçonnet et Claude de France: l'évêque, les arts et une relation (fabriciste) occultée*, «Seizième Siècle», 11, 2015, pp. 95-118.

¹⁶⁶ Pur non potendo negare la facoltà data a ciascuno di rivendicare per sé il carisma profetico, la riflessione scolastica aveva stabilito che dopo la venuta del Cristo, una volta esauriti i tempi apostolici, la funzione del profetismo non poteva più essere dottrinale e di conseguenza il contenuto del messaggio profetico doveva avere carattere esclusivamente morale. Su questo aspetto, vedi S. PIRON, *La parole prophétique*, in *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, études réunies par N. BÉRIOU, J.-P. BOUDET, I. ROSIER-CATACH, Turnhout 2014, pp. 255-286. Sull'importanza attribuita al motivo profetico del *pastor futurus* dai primi lettori dell'opera, vedi FERNÁNDEZ GUERRERO, *Del «pastor angelicus»*, cit., pp. 975-979.

¹⁶⁷ Di questa devozione, oltre alla silloge, è testimone anche una *Meditatio ad Virginem Mariam* composta dal Bellotti e trasmessa in copia in BAMi, A 23 suss., ff. 2r-15v.

¹⁶⁸ BAMi, O 165 sup., f. 183r: «Rapta in spirito fu conducta ad loco dove era sancto Bonaventura e presso luy era il beato Egidio, quale fu de primi compagni de sancto Francesco. Gli era anchora il beato Amadeo et alcuni altri del medemo ordine beati, et uno de quelli approximandosi ala sacra vergine gli insegnava il nome de quelli dicendo: Questo è quello le prophetie del quale presto serano implete, monstrandoli el beato Amadeo [...] e questo è Laurentio, che fu frate nel monasterio dela Pace, et fu fedelissimo patre de toi più proximi fioli. Al quale beato Laurentio disse lei: Tu sai patre che benché Io. Antonio fiolo tuo habia mutato habito non ha però mutato animo. E questo disse perché el dicto partito da l'ordine de sancto Francesco era facto preceptore de Sancto Antonio». Lorenzo da Bagnacavallo, guardiano della Pace fino alla sua morte, avvenuta nel 1497, fu colui che vesti Michele da Trecate, autore dell'appendice documentaria che occupa le ultime carte del ms. BTMi, 402, nella quale il frate riferisce quanto è riuscito a sapere a proposito degli avvenimenti riguardanti la scoperta e l'apertura del libro di Amadeo, il cui testo completo è contenuto nella prima parte del codice. Queste informazioni non solo confermano un legame molto stretto fra gli amadeiti della Pace e le agostiniane di Santa Marta ma suggeriscono un possibile circuito di trasmissione testuale alternativo alle ipotesi finora avanzate. Ipotizzando che il Bellotti abbia portato il libro di Amadeo in Santa Marta attorno al 1514 e che grazie ai suoi trascorsi come amadeita conoscesse Michele da Trecate, potrebbe essere stato lui a suggerirgli, direttamente o indirettamente, di avviare tale indagine, o a suscitare in lui una certa curiosità in merito alla vicenda. Sull'appendice al codice trivulziano, realizzata intorno al 1516, vedi MORISI, *Apocalypsis Nova*, cit., pp. 27-

Non avendo ulteriori notizie sulla biografia del Bellotti prima del suo arrivo a Milano non è possibile sapere se avesse avuto modo di conoscere personalmente Amadeo. Ma nella lettura dell'opera a lui attribuita il sacerdote trovò appoggio e conferma della validità delle proprie convinzioni pregresse e si sentì in dovere di trasmetterle a quanti volessero ascoltarlo. Allora, «desiderando [...] incitare [...] a laudare et glorificare» la Madre di Dio, «redemptrice de l'humana generatione», senza la mediazione della quale non era possibile «perfectamente pervenire et unirse con Dio»¹⁶⁹, rielaborò attivamente alcuni passaggi del testo, trasformandosi a sua volta da lettore in autore, e così riadattati li trasmise per iscritto incorporandoli nei suoi trattatelli¹⁷⁰.

A differenza dell'*Apocalypsis Nova* questa silloge non ha come obbiettivo quello di risolvere problemi di fede o recuperare tesi opposte, discuterle e farle convergere in una unica interpretazione conciliante. Ma neppure si risolve su un piano puramente devozionale. Come dimostrano l'utilizzo didascalico dell'opera e il chiaro sforzo di semplificazione dei concetti teologici più ostici¹⁷¹, che comporta spesso tediose ripetizioni e l'uso di complesse

32. Altri riferimenti a Lorenzo da Bagnacavallo e ai legami fra le agostiniane e gli amadeiti della Pace sono in BAMi, O 165 sup., ff. 96r-v, 197v, 203r-v.

¹⁶⁹ BAMi, P 273 sup., ff. 12r, 27v.

¹⁷⁰ Sul concetto di consumo culturale come atto creativo, vedi R. CHARTIER, *Culture as Appropriation. Popular Cultural Uses in Early Modern France*, in *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, ed. by S.L. KAPLAN, New York 1984, pp. 229-254. Alcuni dei problemi alla base delle osservazioni di Chartier erano stati posti già qualche anno prima da C. GINZBURG, *Prefazione, in Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Milano 2019 (I ed. Torino 1976), pp. XIII-XXXVI.

¹⁷¹ Non sempre riuscendoci. Per fare un esempio, ecco come il Bellotti tenta di approfondire la spiegazione sul significato della redenzione per chi è già predestinato come Maria: «Qualunque per li meriti della passione de Christo hè salvato, epsò hè salvato, redempto et liberato perché sol non partecipasse delli meriti della passione de Christo se non coloro che hanno peccato. Sequitaria manifestamente che coloro li quali men peccano, men parteciparono della dicta passione, il che hè inconveniente a dire, perché quanto meno alcuno peccò tanto più ha sentita la virtù et partecipato delli meriti de Christo, perché certamente ogni peccato non comesso hé non comesso per li meriti et dono de Iesu Christo. Nesuno adoncha hè tanto obbligato alla passione de Christo quanto tu, Maria Vergene pura, nesuno po' essere chiamato più redempto, nesuno più liberato, nesuno più salvato di te. Per il che molto accomodatamente nel tuo cantico chiami Christo tuo peculiar salvatore dicendo: *Et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo*. Se aduncha quelli li quali non peccorno mai non fosserono redempti sequitaria questo inconveniente, che li men peccanti seriano li men redempti, et per conseguente tu gloriosa Vergene, la quale mai non peccasti, saresti la men redempta de tutti et men obbligata alla passione de Iesu Christo», BAMi, P 273 sup., f. 6r-v. Lo stesso concetto era espresso dall'arcangelo Gabriele con queste parole: «Nullus magis fuit liberatus, magis salvatus, magis redemptus quam illa. Nullus obligator existit Salvatori quam illa. Non solum ergo salvata est, sed magis salvari magisque redimi non poterat. Quae enim numquam labe polluta est aut ulla sorde, neque dum esset neque dum a Deo in aeternitate intelligeretur, et hoc meritis Salvatoris Deo praenotis, magis redimi non potuit. Minus ergo merito Christi peccantes, magis salvantur. Quod si minus peccantes magis salvantur, nullo modo peccantes maxime salvati dicentur [...] Si enim nullus redimitur aut salvatur nisi peccator prius extiterit, quomodo non vident quod oportebit dicere minus redemptum illum qui minus peccator fuerit, et minus salvatum minusque Salvatore indignuisse minusque Salvatori obligatum esse? Quae omnia sunt perabsurda. Sic ergo Virgo Regina minus omnibus salvata fuisset et minus Salvatori obligata. Quae absint a fidelium mentibus. Nullus magis salvatus ipsa, nullus magis Deo obligatus. Et quia nil meriti ad hoc habuit nisi merita Filii sui, recte super omnes suo Salvatori obligator cum supra omnes meritis Salvatoris meruerit. Unde et ipsa super omnes eum suum salvatorem appellavit quando, cantando, dixit: *Exultavit spiritus meus in Deo salutari meo*», BEATU AMADEU, *Nova Apocalipse*, cit., pp. 166, 168.

metafore, la raccolta intende presentare con precise finalità didattiche e catechetiche una certa versione dei fatti, accettati e non discussi, e accreditarli usando il libro del beato Amadeo come una vera e propria *auctoritas* presso un pubblico ampio. Un pubblico che, come si vedrà, coincide solo parzialmente con la comunità monastica di Santa Marta, estendendosi anche ai discepoli dell'Eterna Sapienza e per loro tramite ad altre istituzioni regolari cittadine.

5. MADRI SPIRITUALI

5.1. Promesse di riforma e pratiche di autorità

Fin dai primi anni dell'abbadessato di Arcangela Panigarola, anche grazie all'impulso dato dalla devozione per la figura di Veronica da Binasco, il monastero di Santa Marta divenne un importante punto di riferimento spirituale per gli abitanti della città ambrosiana. Arcangela, tuttavia, seppe ampliare ulteriormente le reti sociali che gravitavano attorno al cenobio, attirando l'attenzione di illustri visitatori e, soprattutto, dei nuovi dominatori della città. Sebbene i rapporti con esponenti di spicco della corte e del ceto di governo francese dovettero verosimilmente precedere l'evento, essi divennero particolarmente intensi e si consolidarono solo dopo la chiusura delle sessioni milanesi del concilio scismatico di Pisa. Il cenobio, infatti, già catalizzatore negli anni precedenti di istanze di rinnovamento e aspirazioni di riforma, divenne punto di riferimento privilegiato per alcuni prelati francesi che vi avevano preso parte.

Organizzata nel 1511 dal re di Francia Luigi XII come prova di forza contro Giulio II, l'assemblea era il punto di arrivo di una politica gallicana e conciliarista portata avanti da tempo dal sovrano ed era stata preceduta da oltre un anno di discussioni. Già nel concilio gallicano tenutosi nel settembre del 1510 a Tours, il clero e i parlamenti francesi si erano schierati compatti con il re nella sua decisione di dichiarare guerra al papa e fare appello al concilio¹. Sebbene dunque l'assemblea avesse proposto di procedere per gradi, pochi giorni dopo il cardinale di Santa Croce in Gerusalemme Bernardino López de Carvajal si pose alla guida di un gruppo quattro di prelati dissidenti che, abbandonando volutamente il seguito del papa diretto a Bologna, si incamminarono decisi alla volta di Milano con l'intento di sostenere il re nel convocare un concilio contro il pontefice².

¹ Da Tours, l'ambasciatore fiorentino Roberto Acciaiuoli riferiva che «el concilio ha risposto alli articoli unitamente, secondo el desiderio et disegno di questa maestà, excepto che al capitulo del torre la obedientia, dicono che prima per imbasciatori si debba admonire el papa che si abstenga, et non si abstenendo, si debba richiederlo al concilio, et non lo facendo, si appelli al concilio futuro, et si levi la obedientia», A. RENAUDET, *Le Concile gallican de Pise-Milan. Documents florentins (1510-1512)*, Paris 1922, pp. 6-7.

² F. GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, a cura di S. SEIDEL MENCHI, Torino 1971, pp. 879-880: «Scoprivasi ancora già la divisione de' cardinali contro al pontefice. Perché i cardinali di Santa Croce e di Cosenza [Francesco Borgia] spagnuoli, e i cardinali di Baiosa [René de Prie] e San Malò [Guillaume Briçonnet] franzesi, e Federigo cardinale di Sanseverino, lasciato il pontefice che per la via di Romagna andò a Bologna, visitando per il cammino il tempio di Santa Maria dell'Oreto nobilissimo per infiniti miracoli, andorono con sua licenza per la Toscana; ma condotti a Firenze e ottenuto salvocondotto da' fiorentini, non per alcuno tempo determinato ma per insino a tanto che lo revocassino e quindici di dappoi che la revocazione fusse intimata, soprasedevano con varie scuse lo andare più innanzi: del soprastare de' quali insospettito il pontefice, dopo molte istanze fatte che andassino a Bologna, scrisse uno breve al cardinale di San Malò e a quello di Baiosa e al cardinale di

I cardinali arrivarono a Milano nel dicembre del 1510. Nel maggio dell'anno seguente, alla presenza di Bernardino López de Carvajal, Guillaume Briçonnet e Francesco Borgia³, i procuratori di Luigi XII e dell'imperatore Massimiliano I diedero pubblica lettura dei mandati ricevuti dai rispettivi sovrani, rivolgendosi ai presenti affinché ricorressero «ad medicinam omnium morborum Ecclesiae [...] generale videlicet concilium»⁴. I cardinali, ascoltati i procuratori, chiesero loro alcune precise garanzie, fra cui l'impegno a sostenere l'opera del concilio, a non scioglierlo o trasferirlo senza l'approvazione della maggioranza dei suoi membri e a garantire che fosse «liberum, tutum et securum»⁵. Ricevuta conferma che tali erano le intenzioni sia del re che dell'imperatore, si ritirarono brevemente per decidere sul da farsi. Dopo qualche minuto, il cardinale di Santa Croce comunicò la decisione presa e procedette alla lettura del decreto ufficiale di convocazione del concilio⁶.

Il testo del documento è interessante. In apertura è sottolineata la grande utilità apportata dai concili alla cristianità intera e viceversa il grande danno che provoca la loro mancata convocazione. Appariva per questo chiara la necessità di riunire al più presto un concilio «pro vera pace Christianorum fundanda et sufficienti bello contra infideles stabilendo, necnon [...] pro reformatione morum universalis Ecclesiae in capite et in membris»⁷. Veniva ricordato il decreto *Frequens* emanato dal concilio di Costanza che ne imponeva la riunione periodica in un intervallo non superiore ai dieci anni e che, tuttavia, non era mai stato davvero osservato. Trascurando di farlo, Giulio II non solo violava quanto stabilito dal decreto citato

Sanseverino che sotto pena della sua indignazione si trasferissero alla corte; e procedendo con più mansuetudine col cardinale di Cosenza e col cardinale di Santa Croce, cardinale chiaro per nobiltà per lettere e per costumi, e per le legazioni che in nome della sedia apostolica aveva esercitate, gli confortò con uno breve a fare il medesimo. I quali, disposti a non ubbidire, avendo invano tentato che i fiorentini concedessino, non solo a loro ma a tutti i cardinali che vi volessino venire, salvocondotto fermo per lungo tempo, se ne andarono per la via di Lunigiana a Milano».

³ Questi erano i soli cardinali presenti al momento della convocazione ufficiale del concilio. Ad essi si aggiunsero in un secondo tempo Federico Sanseverino e René de Prie, . Sul concilio, detto anche *conciliabolo*, di Pisa, vedi A. LANDI, *Concilio e papato nel Rinascimento (1449-1516). Un problema irrisolto*, Torino 1997; N.H. MINNICH, *The Healing of the Pisan Schism (1511-1513)*, in ID., *The Fifth Lateran Council (1512-17). Studies on its memberships, diplomacy, and proposals for reform*, Aldershot 1993, pp. 59-197; ID., *Prophecy and the Fifth Lateran Council*, in *Prophetic Rome*, cit., pp. 63-88; A. LANDI, *Prophecy at the Time of the Council of Pisa (1511-1513)*, in *Prophetic Rome*, cit., pp. 53-62; RENAUDET, *Le Concile gallican*, cit.; C.J. HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, 9 voll., Paris 1917, 8/1. Per il contesto milanese, vedi S. MESCHINI, *La Francia nel Ducato di Milano. La politica di Luigi XII (1499-1512)*, 2 voll., Milano 2006, II, pp. 817-940; E. CATTANEO, *La condotta dei milanesi durante il concilio Pisa-Milano (1511-1512)*, «Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana», 2, 1971, pp. 245-279.

⁴ *Acta primi concilii Pisani celebrati ad tollendum schisma anno D.M.CCCC.IX. et concilii Senensis M.CCCC.XXIII. ex codice M.S. Item constitutiones factae in diversis sessionibus sacri generalis Concilii Pisani*, Lutetiae Parisiorum, [Melchior Mondiere], 1612, cc. 20-31.

⁵ Ivi, cc. 32-33.

⁶ Ivi, cc. 33-34. Il testo del decreto di convocazione si trova ivi, cc. 35-42. Gli atti vennero curati dall'abate Zaccaria Ferreri, *sacri concilii protonotarius*, e pubblicati per la prima volta come *Promotiones et progressus sacrosancti Pisani concilii moderini indicti et inchoati anno domini M.D.XI.*, [Parigi, Jean Petit, 1512]. Vennero ristampati un secolo dopo con il titolo *Acta primi concilii Pisani*, cit.

⁷ Ivi, cc. 35-36.

ma contravveniva anche ai capitolati elettorali, i quali lo impegnavano a riunire un concilio generale entro due anni dalla sua elezione⁸. In casi simili, secondo le disposizioni dei concili di Costanza e Basilea, dato lo stato di pericolo in cui si trovava la Chiesa a causa degli esecrabili abusi compiuti da Giulio II, i cardinali avevano la facoltà di indire autonomamente l'assise senza l'assenso del papa⁹. Per questi motivi, affermando di agire *zelo Domus Dei*, convocarono un concilio generale della Chiesa che si sarebbe dovuto aprire a Pisa il primo settembre e invitarono Giulio II a presenziarvi¹⁰.

Al di là delle contingenti motivazioni politiche che avevano portato i cardinali francesi o di parte francese ad assumere questa decisione¹¹, risulta chiaro che il comune denominatore del gruppo fosse rappresentato dalla ferma volontà di opporsi al degrado materiale e morale a cui ritenevano fosse andata incontro la Chiesa, di promuoverne la riforma e di ristabilire l'autorità dei concili come mezzo per poterlo fare. Leggendo gli *acta* conciliari emerge la costante insistenza sul tema della riforma, la cui necessità è ribadita più volte durante ogni sessione, nonché una genuina preoccupazione per la situazione di abbandono in cui, si diceva, versava la Cristianità, senza che però ciò si traducesse poi nell'elaborazione di un progetto realmente concreto. Sull'idea di riforma di cui furono portatori i partecipanti al *conciliabolo*, come venne definito dai suoi detrattori, è possibile dunque avanzare solo qualche considerazione assai generica. Essa non sembrerebbe essere intesa dai cardinali, pienamente consapevoli dell'impossibilità di un ritorno alla desiderata forma apostolica, come una *reformatio ab imis*, quanto piuttosto come una riforma coerente con il tempo

⁸ Sul decreto *Frequens*, vedi COGD, vol. II/1, pp. 608-609. Per i capitolati elettorali imposti a Giulio II, vedi *Acta primi Concilii Pisani*, cit., cc. 10-20, in particolare c. 16: «Item, quia ad pacem Christianorum et Ecclesiae reformationem ac reductionem multarum exactionum, expeditionem quoque contra infideles, plurimum convenit generale concilium celerius congregari, promittet, iurabit, et voluebit, intra biennium a creatione sua illud indicere».

⁹ Ivi, c. 36.

¹⁰ Ivi, cc. 36-37: «Quapropter cum omni reverentia, humilitate ac instantia, sanctissimum dominum nostrum Iulium papam secundum supplicamus, et per viscera misericordiae Dei nostri hortamur ac requirimus, ut huic congregationi concilii pro dictis causis assentire dignetur et illud personaliter, vel per suos legatos, honorare et confirmare».

¹¹ Il concilio di Pisa venne minacciato dal re di Francia come prova di forza contro il papa in seguito agli eventi che portarono allo scioglimento della lega di Cambrai. Fu la necessità di dare una risposta forte a questo *conciliabulum*, come venne definito dai suoi detrattori, che convinse Giulio II a riunire finalmente un concilio generale. Come si è visto, il rifiuto da parte del papa di convocare una assemblea conciliare era il principio base sul quale si reggeva l'argomentazione dei cardinali dissidenti a sostegno delle proprie ragioni. Questa base venne meno nel momento in cui Giulio II, che si dimostrò un più abile stratega politico dei suoi avversari, decise di contrattaccare convocando ufficialmente il concilio Lateranense V. In questo modo quello pisano divenne una assemblea di cardinali scismatici a tutti gli effetti. Ciò che portò alla rottura vera e propria fu la decisione di questi ultimi di portare avanti l'iniziativa, la cui legittimità era sempre più dubbia, nonostante fosse stato indetto un concilio ufficiale. Ben presto sia l'imperatore che il re di Francia revocarono il proprio appoggio all'iniziativa scismatica. Sul concilio Lateranense V, vedi N.H. MINNICH, *The Decrees of the Fifth Lateran Council (1512-17). Their Legitimacy, Origins, Contents and Implementation*, London 2016; ID., *The Fifth Lateran Council (1512-17)*, cit.; C. O'REILLY, «Without Councils we cannot be saved...». *Giles of Viterbo addresses the Fifth Lateran Council*, «Augustiniana», 27, 1977, pp. 166-204.

storico presente, da realizzare attraverso l'azione concreta del pontefice e con il sostegno e il supporto dei membri delle stesse gerarchie ecclesiastiche, da realizzare nel capo e successivamente da estendere alle membra. La loro volontà sembra dunque essere stata, almeno inizialmente, quella di muoversi nell'alveo delle strutture ecclesiali tradizionali, mantenendo una posizione di estremo rigore.

5.2. Bernardino López de Carvajal e il *conciliabolo* pisano

L'assemblea conciliare, più volte differita, si era aperta a Pisa nel novembre 1511 ma, dopo sole tre sessioni, i suoi partecipanti avevano ritenuto più prudente trasferirla nella Milano francese, capitale dei domini italiani di Luigi XII. L'ingresso dei cardinali nella città ambrosiana è così descritto dal Prato:

Et essi, sì come amici del re di Franza, se ne vennero a Milano, per la venuta de' quali subito si cessò di dire il divino officio per cagione del papale interdicto, excepto ad alcuni poveri preti i quali più temeano il dissagio del pane che l'interdicto del papa. Ma la cosa non stette così tri dì che comandato fu a tutti li preti et frati, a pena de privacione de' loro benefici [...] unde molti obidirno, et alcuni ricsorno, tra quali fu li frati di S. Ambrosio, et de la Passione, et de S. Petro in Gessate, a' quali fu mandato li fanti in possessione. Poi in giorno quarto di decembre fu a tutto il sacerdozio comandato che ognuno si mettesi a ordine per andare incontra il cardinale S. Croce, presidente del consiglio, el quale per essersi intoppata la mula sua erasi alquanto ritardato [...] et entrare volea in Milano in pontificato, et così il giorno settimo di decembre v'entrò¹².

La città ambrosiana era allora percorsa da forti attese escatologiche che si saldavano nella speranza di una autentica *renovatio*, coltivata soprattutto all'interno di ristretti circoli

¹² PRATO, *Storia di Milano*, cit., pp. 285-286. Il trasferimento del *conciliabolo* a Milano aveva destato forti malumori e suscitato resistenze tanto fra i cittadini quanto fra il clero locale. Così descrive l'evento Francesco Guicciardini: «Il clero milanese, come se in quella città fussino entrati non cardinali della Chiesa romana, soliti a essere onorati e quasi adorati per tutto, ma persone profane ed esecrabili, si astenne subitamente da se stesso dal celebrare gli officii divini, e la moltitudine, quando apparivano in publico, gli maladiceva, gli scherniva palesemente con parole e gesti obbrobriosi, e sopra gli altri il cardinale di Santa Croce, riputato autore di questa cosa [...] Sentivansi per tutte le strade i mormorii della plebe: Solere i concili addurre benedizioni, pace, concordia, questo addurre maladizioni, guerre, discordie. Solersi congregare gli altri concili per riunire la Chiesa disunita, questo essere congregato per disunirla quando era unita [...] Né si potere dalla venuta loro aspettare altro che sangue, che fame, che pestilenza che, finalmente, perdizione de' corpi e dell'anime. Raffrenò queste voci già quasi tumultuose Gastone di Fois, il quale [...] con gravissimi comandamenti costrinse il clero a riassumere la celebrazione degli uffici e il popolo a parlare in futuro modestamente», GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, cit., pp. 947-948. Ma in generale, vedi CATTANEO, *La condotta dei milanesi*, cit.

spirituali che accoglievano esponenti dell'alta aristocrazia, delle *élite* di governo e membri del clero. Questi desideri di rinnovamento finirono inevitabilmente per intrecciarsi anche ai fatti del *conciliabolo*, la cui apertura in un primo momento aveva suscitato grandi speranze di riforma, e si riversarono su colui che ne aveva assunto la guida.

Sembra infatti che i cardinali scismatici, riuniti in Duomo in occasione dell'ottava sessione, non avendo ricevuto risposta al loro appello, arrivarono alla decisione estrema di deporre Giulio II, dichiarandolo decaduto ed eleggendo al suo posto proprio il Carvajal¹³. Per quanto non è certo che questa elezione sia effettivamente avvenuta¹⁴, è significativa la scelta del nome Martino VI che, secondo alcune fonti milanesi¹⁵, venne adottato dal Carvajal. Esso suggeriva la sua identificazione immediata come successore di Martino V, papa legittimo, eletto all'interno di un concilio convocato per ricomporre uno scisma, da opporre agli antipapi Benedetto XIII e Gregorio XII. Inoltre, secondo quanto affermato dal contemporaneo Mariano da Firenze, Carvajal riconobbe sé stesso nel *pastor futurus* della profezia amadeita e proprio questa illusione lo spinse ad organizzare l'assise scismatica

¹³ PRATO, *Storia di Milano*, cit., p. 295: «Et sua sanctità fu da loro cittata; et ultimamente, al giorno vigesimo primo d'aprile, essendo essi in concilio, uno notaro andò per tutte le porte dil domo dicendo: Chi è qui che per papa Iulio compaia? Unde niuno trovandone, fu tolto in contumacia, et suspesa la sua papale auctoritate». Presso la Biblioteca Trivulziana di Milano è conservato un opuscolo, dato alle stampe il 28 aprile 1512 e intitolato *Suspension del Signor nostro Julio pappia .II. da ogni administratione così ne le cose spirituale come ne le temporale*, che consiste nella traduzione in volgare del decreto conciliare con il quale venne ufficialmente deposto Giulio II. Sull'opuscolo, vedi J. GAGNÉ, *Milan Undone. Contested Sovereignties in the Italian Wars*, Cambridge-London 2021, p. 214; *Editori e tipografi a Milano nel Cinquecento*, 3 voll., a cura di E. SANDAL, Baden-Baden 1981, III, pp. 93, 97. Non se ne conoscono altre copie per cui è lecito credere che non abbia avuto ampia circolazione, forse a causa dell'impopolarità del *conciliabolo* a Milano.

¹⁴ La creazione di un pontefice da opporre a Giulio II dovette essere nell'agenda del concilio, ma che la scelta dovesse ricadere sul Carvajal non era affatto scontato, come mostra la lettera del Pandolfini ai Dieci di Balia: «Questi capi del concilio non sono molto uniti fra loro, et Sancta Croce et Narbona non s'intendono punto insieme, et la maggior parte di questi prelati adherirebbono ad creare pontefice Baiosa più volentieri che nessun altro, per essere molto domestico et compagno con tucti, ma non concorrono poi in lui quelle altre parti e qualità che si richiederebbono a un tal grado. Et ad ogni modo procedendo in concilio avanti, la cosa cadrà in chi apunto ordinerà il re, che doverà essere Sancta Croce», RENAUDET, *Le Concile gallican*, cit., p. 638. Il primo a dare notizia dell'elezione del Carvajal è il contemporaneo Antonio Grumello nella *Cronaca di Antonio Grumello pavese dal MCCCLXVII al MDXXIX*, Milano 1856, p. 138: «Uniti i predetti cardinali et religiosi in epsa ecclexia chatedrale fu chiamato Iullio pontefice con certe sue cerimonie. Non essendo venuto né comparso Iullio pontefice a quello suo clamare, hebene epsi cardinali et li altri religiosi creato pontefice Bernardino, qual fu cardinale Sancta Croce», ma non dice il nome scelto.

¹⁵ P. MORIGIA, *Historia dell'antichità di Milano, divisa in quattro libri*, Venetia, Appresso i Guerra, 1592, c. 174: «Nel domo di quella città questo cardinale di Santa Croce si fece nominare papa Martino, et tutti quei della scisma gli resero ubidienza, onde questo antipapa et il re et gli altri fautori di questo falso concilio furono scomunicati da papa Giulio vero romano pontefice». Tuttavia, la fonte più significativa è rappresentata da un estratto di libri di cassa dell'abbazia di Chiaravalle, dove per l'anno 1512 è riportata la seguente annotazione: «Pala, capiteli e arma del cardinal Bernardino Caravagiale, titolo di Santa Croce, già fato papa a Milano e dimandato Martino VI, qual ha dato ducati 5 oltre li suoi che son lire 22, soldi 10, montano lire 42, soldi 9», ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2390, citato in A. RATTI, *Il secolo XVI nell'abbazia di Chiaravalle a Milano*, «Archivio Storico Lombardo», 23, 1896, pp. 101-102 e in E. ROSSETTI, *Uno spagnolo tra i francesi*, cit., p. 199.

contro il legittimo pontefice¹⁶. Alla luce di questi fatti, acquista maggior rilievo la notizia secondo cui fu proprio lo spagnolo a portare a Milano il libro di Amadeo, di cui possedeva forse l'esemplare originale che disse poi di aver smarrito fuggendo dalla città, «per valersene luy in sua disputa come cose sua»¹⁷.

L'estrema ambizione del cardinale di Santa Croce, testimoniata da una rapida ascesa curiale che tuttavia non si concretizzò mai in una elezione pontificia, ebbe certamente un peso non trascurabile nel condurlo a questa decisione¹⁸. Tuttavia, è necessario ricordare che la preoccupazione per una riforma ecclesiastica da condurre attraverso lo strumento del concilio era presente nel pensiero del prelato ben prima degli anni del *conciliabolo*¹⁹, che la *causa reformationis* era stata il motivo fondamentale che lo aveva convinto a dare il proprio appoggio al re di Francia nell'organizzarlo²⁰, e che essa continuerà ad impegnarlo anche negli anni seguenti. La sua partecipazione all'assise pisana fu al contempo una studiata mossa politica, motivata dalla volontà e dall'aspettativa di ricoprire un ruolo di potere di cui si sentiva profeticamente investito, ma anche l'espressione di una Chiesa consapevole della necessità di una riforma urgente.

Quando nel febbraio 1513 Giulio II morì, i cardinali scismatici presero consapevolezza che l'assemblea aveva ormai perso qualsiasi credibilità e il primo a chiedere perdono fu proprio il Carvajal, le cui velleità pontificali erano state costrette a cedere il passo di fronte alla piega sfavorevole che avevano preso gli eventi. Perdonato dal nuovo papa Medici e reintegrato *de iure* nel collegio cardinalizio al prezzo di una abiura assai umiliante²¹, aderì ai lavori del Laterano che portarono all'emanazione di ben due decreti *de reformatione*, e quando fu il momento di redigere la bolla *Exurge Domine* si oppose alla proposta di definire l'appello al concilio fatto da Lutero come gravissimo tra i suoi falli²². I fatti del *conciliabolo* non gli impedirono peraltro di proseguire la propria carriera o di continuare a sperare nel papato. Fu infatti tra i candidati al soglio alla morte di Leone X e in attesa dell'arrivo del suo

¹⁶ WADDING, *Annales Minorum*, cit., XIV, p. 323: «Et Bernardinum sibi ipsi nimis complacentem ac blandientem, facile ex quibusdam in libro contentis credidisse, se proximum fore pontificem, ac propterea temere atque insipienter conciliabulum Pisanum, insanientium audacia celeberrimum, contra Iulium II coacervasse».

¹⁷ TEOLDI, *Uno libro eretico*, cit., pp. 104, 106.

¹⁸ GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, cit., p. 911: «Il cardinale di Santa Croce [...], per ambizione di essere pontefice, era stato in grande parte autore di questo moto».

¹⁹ ROSSETTI, *Visioni di riforma*, cit., pp. 169-173; FRAGNITO, *sub voce*, cit.

²⁰ Secondo quanto detto dal Carvajal all'ambasciatore fiorentino Francesco Pandolfini, a lui interessava soprattutto la riforma, per realizzare la quale era disposto anche a mettere da parte le ostilità contro Giulio II: «Io fui dipoi con Sancta Croce [...] Allui basterebbe che d'accordo il concilio si celebrassi reformando la Chiesa almeno per in futuro, non tochando la persona del presente pontefice per più quiete, possendo quella vivere poco», RENAUDET, *Le Concile gallican*, cit., p. 125.

²¹ MINNICH, *The Healing*, cit., pp. 105-110.

²² FRAGNITO, *sub voce*, cit.

successore Adriano VI gli fu affidato per un periodo il governo della Chiesa, «*ita che al dispetto di tuto [...] è stato doi fiata papa*»²³.

5.3. Giorgio Benigno Salviati, Denis e Guillaume Briçonnet

Il *conciliabolo* pisano si rivelò un esperimento religioso effimero, che poco o nulla seppe contribuire alla riforma per la quale era stato convocato. Fortemente avversato dal clero locale, trasferito prima ad Asti e poi a Lione, venne sciolto due anni dopo la sua apertura senza una chiusura formale e senza aver ottenuto alcun risultato di rilievo. Giunto nella capitale del ducato insieme ai prelati francesi che vi avevano preso parte, in tale clima di disillusione generale Giovanni Antonio Bellotti decise presto di allontanarsene ed entrò in contatto con la badessa del monastero di Santa Marta, di cui divenne biografo e fervente devoto²⁴.

In che modo, esattamente, egli sia arrivato al monastero rimane un mistero. Come si è detto, prima di trasferirsi in Francia e diventare abate commendatario di Sant'Antonio era stato frate amadeita nel convento della Pace, dove sicuramente era nota la *fama sanctitatis* delle religiose agostiniane²⁵. Fu forse la fama di mistica della sua badessa e la speranza di trovare in lei una guida carismatica a spingerlo a cercarvi rifugio in un momento di difficoltà, o forse aveva avuto notizia del fatto che il cenobio era uno dei pochi luoghi religiosi rimasti a osservare l'interdetto ecclesiastico. La ferma opposizione di Arcangela all'iniziativa dei cardinali ribelli è raccontata dal Bellotti stesso in un paragrafo della sua agiografia:

Havendo il summo pontifice mandato lo interdicto a Milano, et essendo le persone ecclesiastiche constrette tanto dalla potestà ecclesiastica quanto seculare contra tale interdicto celebrare, questa nostra virgine mai a questo volse consentire benché li andasse più volte el vicario dello arcivescovo in persona con la potestà seculare per constrengerla a questo non senza gran menacie. Ma lei sempre con ogni humilità li rispondeva: *Obedire oportet Deo magis quam hominibus* [...] Et in tutto Milano non li fu monasterio de monache o frati che observasse lo interdicto se non lei²⁶.

A cui aggiunse un resoconto diretto della propria esperienza personale:

²³ M. SANUTO, *Diarii*, 35 voll., Venezia 1970, XXXII, col. 417.

²⁴ BAMi, O 165 sup., f. 179r-v.

²⁵ Vedi *supra*, 4.5.

²⁶ BAMi, O 165 sup., f. 21r.

Et essendo io in quel tempo a Milano et non poco molestato da predicti cardinali et concilio volesse io anchora intrare in lhorò consortio, et quasi facendomi molestia, lei sempre me persuase che non, et non volse mai lassarmi celebrare in publico ma con le porte serrate et con le altre conditioni le quali se ricercano in tali tempo [...] Et me ricordo che più volte me disse che tutto quello concilio andrebbe in fumo, come per experientia poi se vidde²⁷.

Come si è detto, la raccolta di visioni e rivelazioni che trasmette questa biografia, frutto di una precisa strategia di costruzione della memoria agiografica della badessa che attinge diffusamente agli schemi propri di questo tipo di scrittura e ne rimodella la figura per enfatizzare la perfetta ortodossia, è stata più volte riscritta, probabilmente anche in vista di un possibile processo di beatificazione che tuttavia non ebbe mai luogo. Alla luce di queste considerazioni, la sua reale avversione nei confronti dei prelati scismatici, con i quali condivideva una sincera preoccupazione per la riforma della Chiesa, potrebbe forse essere smorzata. Certamente, sebbene la monaca concordasse sul piano teorico con gli ideali di cui, almeno in un primo momento, era stato portatore il *conciliabolo*, all'atto pratico, nella sua visione delle cose, essi avrebbero dovuto realizzarsi non in opposizione alle gerarchie ecclesiastiche bensì di concerto con esse.

Il Bellotti, che con ogni probabilità non era del tutto estraneo all'ambiente conciliare come avrebbe voluto far credere, dopo essersene allontanato introdusse alla badessa i figli del cardinale Guillaume Briçonnet²⁸, i vescovi Guillaume e Denis Briçonnet²⁹, che dovette aver conosciuto in virtù del proprio beneficio e dei legami con la corte francese. I due fratelli avevano preso parte a pieno titolo ai lavori dell'assemblea scismatica, ricoprendo al suo interno incarichi importanti, fino a quando, una volta arrivati nella città ambrosiana, Denis iniziò a nutrire i primi dubbi sulla legittimità dell'iniziativa e volle prenderne le distanze. In questo senso, l'incontro con Arcangela rappresentò un importante momento di svolta. A fronte di un comune sentimento di sfiducia, incertezza e preoccupazione, il monastero si

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Su Guillaume Briçonnet padre, vedi B. CHEVALIER, *Guillaume Briçonnet (v. 1445-1514). Un cardinal-ministre au début de la Renaissance, marchand, financier, homme d'Etat et prince de l'Eglise*. Rennes 2005.

²⁹ Su Guillaume Briçonnet figlio, vedi J. VANCE, *L'évêque Guillaume Briçonnet (1470-1534) et les lettres*, «Seizième Siècle», 11, 2015, pp. 81-94; M. VEISSIÈRE, *Autour de Guillaume Briçonnet 1470-1534*, Provins 1993; ID., *Guillaume Briçonnet évêque de Meaux et la réforme de son clergé*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 84, 1989, pp. 657-672; ID., *L'Évêque Guillaume Briçonnet (1470-1534). Contribution à la connaissance de la Réforme catholique à la veille du Concile de Trente*, Provins 1986; ID., *Guillaume Briçonnet et les courants spirituels italiens au début du XVIe siècle*, in *Échanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Âge à l'époque moderne*, Études rassemblées par M. MACCARRONE, A. VAUCHEZ, Genève 1987, pp. 215-228. Su Denis Briçonnet, vedi M. VEISSIÈRE, *Denis Briçonnet, évêque de Saint-Malo (1513-1535)*, «Annales de la Société d'Histoire et d'Archéologie de l'Arrondissement de Saint-Malo», 1992, pp. 105-114; WILSON-CHEVALIER, *Denis Briçonnet*, cit.

presentò loro come un luogo sinceramente dedito alla causa riformatrice, dove orientamenti e proposte religiose diversificate potevano trovare accoglienza e coagulo nel magistero stesso della badessa, e come un punto di riferimento alternativo all'assemblea scismatica.

Il Bellotti, che per primo vi arrivò in cerca di conforto e consiglio³⁰, dopo aver conosciuto la monaca volle subito presentarla a Denis, a sua volta tormentato da un angoscioso senso di colpa che la badessa contribuì ad alleviare esortandolo a uscire dal *conciliabolo*. La prima lettera della fitta corrispondenza intrattenuta da Arcangela con Denis affronta proprio il problema della partecipazione del vescovo all'assise scismatica³¹. Questi le aveva chiesto consiglio sul da farsi e lei a sua volta aveva chiesto un parere sul suo operato alla Madonna, delle cui parole si fa tramite:

Mando la resposta alla reverenda signoria vostra facta dela Regina: Diray cossi al mio devoto vescho de Tolone, el qualle sta suspeso, che ho acceptate li soy sancti boni desiderii et li o offeriti al mio figliolo. Noy siamo contenti che alquanto stia con suo padre inzeninandose de ritirarlo, perché non volemo la morte del peccatore ma che se converta. Quando non facesse fructo, luy non perderà perhò lo merito [...] Et dirali al servo mio che el persevera nelo amore mio che li darò prosperità temporale et felicità eterna³².

Arcangela gli assicura che la Madre di Dio ha accolto i suoi desideri e li ha offerti a suo Figlio, che a sua volta lo ha assolto da ogni colpa. Tuttavia, d'ora in avanti Denis avrebbe dovuto disinteressarsi del *conciliabolo*, rispettare l'interdetto impegnandosi a non celebrare messa finché non gli sarebbe stato detto altrimenti e operare per convincere il padre a disertare l'assemblea³³. Gli scritti immediatamente successivi riguardano ancora i fatti del

³⁰ BAMi, P 273 sup., f. 3r-v: «Ti prego et supplico [...] che mi concedi perseverantia fine alla fine della vita mia, et perché cognosco in quanto dubioso stato sia la mia vita [...] et ancho perché ho posta tutta la devotione mia in le sancte et fervente oratione de quella reverenda madre del monasterio de Sancta Martha, et como tu sai molto in essa me confido, pregoti de novo che tu la constrenga a voler exaudire le pietose voce mie et che non voglia risguardar alli peccati mey che sono innumeri [...], per consolatione dell'afflicto cor mio pregandoti cum dolce affectione te piaccia dar remedio al mio dubioso stato, el quale scongiato a te vien per consiglio». Ma non è chiaro esattamente a quali eventi questa lettera si riferisca. Che la vita del Bellotti fosse stata spiritualmente travagliata emerge in più di una occasione, come in questo stralcio autobiografico inserito nella biografia della badessa: «In quel principio ch'io hebbi sua familiarità, examinando el tempo passato vanamente, speso diceva tra me: O dolcissima Madona, io non vi ho observado la fede nel passato como io doveva, dil che molto me repento, pregandovi me vogliate perdonare perché vi prometto de qui inanti obedientia, povertà et castità, et pregovi me vogliate dare perseverantia», BAMi, O 165 sup., f. 14r-v.

³¹ L'epistolario di Arcangela è stato studiato da GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola*, cit.

³² BAMi, E 56 suss., f. 2r.

³³ Ivi, f. 2v: «Non celebrarà fine non se dirà altro ma che el possa godere le sue intrate per amore del mio Figliolo perseverando nel mio servitio. Non se impacia più de consilio ma stia con el core suo tuto a me, quello che me a offerito non me lo tolia più [...] Voglia che habia in reverentia li prelati dela Giesia sì anche fusseno cativi, guardandose da iudicare».

concilio, che Denis avrebbe voluto abbandonare portando con sé i famigliari senza però rompere in maniera netta i rapporti con il re e con il padre:

Anchora del stare con lo reverenda signoria de vostro padre sie concesso de stare, ma non siando perhò la signoria vostra consentevole alla sua voluntà. Per respecto del consilio quella ge po' bene intrare, perseverando in quello bono' modo che havite comenzato, zoè de disporre li homini ala pace del papa, la qualle cossa li sarà più utile che danno [...] La partita vostra, el mio signore, seria turbatione al reverendo monsignore vostro padre, per la qualle ne uscirebe grande schandalo, et restando saritte causa de grande bene³⁴.

Anche il fratello Guillaume aveva mostrato la propria ostilità a una separazione troppo netta da Roma, pur continuando a sostenere l'iniziativa. Tuttavia la Madonna, sempre per il tramite di Arcangela, disse a Denis che la soluzione migliore sarebbe stata l'uscita del padre, che ne era stato uno dei più importanti promotori, e che avrebbe dovuto impegnarsi in tal senso e agire dall'interno, senza generare scandalo. Nel frattempo, il Bellotti era nominato confessore e padre spirituale del vescovo³⁵. In queste prime lettere l'atteggiamento della monaca è molto cauto, teso a conquistare la fiducia del suo interlocutore e a rassicurarlo del fatto che Dio non solo lo aveva perdonato delle colpe passate ma che, a motivo della sua fedeltà, gli concedeva speciali grazie, a lui solo riservate³⁶.

Le lettere seguenti discutono della decima, richiesta dal re di Francia al concilio pisano per finanziare una guerra contro il papa e da questo rifiutata³⁷, e delle successive trattative per poter raggiungere a una pace fra i due contendenti. Appare tuttavia chiaro che il tema

³⁴ Ivi, f. 2v-3r.

³⁵ Ivi, f. 3r: «Siché la signoria vostra si voglia confortare perhò che la summa imperatrice Madre de Dio vi vole bene, et manda per conforto de l'anima vostra per suo padre spirituale el suo devoto servitore monsignore commandatore de Granobla, reverendo presente latore, al quale porrà la reverenda signoria vostra ricorrere neli soy affanni, cossì l'uno darà adiucto a l'altro in fraterna charità [...] Reverendo monsignore vescho, el presente latore sarà padre dela anima vostra dal quale ve confesarite humilmente ad honore de quella che lo manda, qualle zoè Maria dolce». Ma vedi anche BAMi, O 165 sup., ff. 13v-14r: «El reverendo episcopo di Thollono al presente episcopo di Samalo [...] me pregò lo vollesse recomandare a questa virgine et pregarla fusse contenta de darli un bon confessore perché voleva fare una confessione generale, il che facendo io acceptò volontiera per charità. Et la matina sequente, celebrato ch'io ebbi messa, me domandò in parlatorio et me sporse un scripto di sua mano che mandava al predicto episcopo il quale in substantia cossì diceva: Reverendo monsignore, la Madona vi vole consolare et vi da el comandatore di Sancto Antonio de Granable per vostro confessore. Il che leggendo io li dissi: Matre mia carissima, io non voglio portare questo scripto perché potrebbe pensare ch'io procurasse tal cosa, dalla qual io sono summamente alieno. Et lei subridendo disse: Portatilo pur, perché lui cossì domanda alla Madona, et ha havuto respecto de dirvelo dubitandosi di darvi fastidio. Portai el scripto et subito che l'hebbe lecto se lassò andare sopra d'una capsia con tante lachryme che non potteva consolare et dicevami che lei haveva dicto la verità, et che questo desiderava, ma che solo Dio et lui lo sapeva».

³⁶ BAMi, E 56 suss., f. 5r: «Perché vedo el mio divoto figliolo tuto disposto a servire e fidelmente hobedise, el mio Figliolo li manda li soy angeli per acompagnarlo con la sua e mia benedictione [...] Per li meriti soy l'ò facto degno de liberare sette anime de purgatorio, e pregando mi el mio Figliolo per li meriti de sua passione li sono perdonati tuti li soy peccati».

³⁷ Ivi, f. 4v.

centrale della corrispondenza, e in ultima istanza il motivo per il quale è stata conservata, è un altro. A partire da questi primi contatti si instaurò fra di loro un peculiare rapporto di direzione spirituale durato circa un decennio, nel quale Arcangela si poneva come speciale intermediaria fra la Madonna, che aveva preso il vescovo sotto la sua protezione celeste, e Denis che a lei si era affidato:

Adoncha mi, indegna madre, ad dulcissimo mio charo figliolo, dato a me in singulare protectione dala vostra sposa Maria Vergine nel di dela festa di sancto Iohanne Baptista, fascendo instante oratione per la conprovatione dela bona voluntà et sancte operatione vostre, la Regina dely angeli disse: Ogi yo ho presentato ad Helisabeth da parte de Dio uno figliolo, cossì per voluntà del mio Figliolo te recomando questo fine che te serà da mi rechesto, perché lo voglio alquanto aprobare [...] perchè luy s'è offerto ad me l'anima et el corpo³⁸.

Nel marzo 1514 all'interno di questo rapporto si inserì anche Giorgio Benigno Salviati che, prudentemente tenutosi alla larga da tutta l'avventura del *conciliabolo*, assunse il ruolo di confessore, direttore e padre spirituale del vescovo, della monaca e probabilmente anche del Bellotti³⁹. L'incontro con il Salviati e la conoscenza del libro di Amadeo rappresentarono un momento di cesura nel magistero carismatico di Arcangela. Benché, come si è visto nel capitolo precedente, nel suo discorso non manchino riferimenti, talvolta evidenti e talvolta visibili solo in filigrana, alle *querelle* teologiche affrontate dal testo amadeita e riprese dal Bellotti nei suoi trattatelli, dalla lettura dell'opera la monaca trasse soprattutto il tema del *pastor futurus* e lo utilizzò per meglio focalizzare in senso positivo speranze, aspettative ed esigenze di riforma già in parte presenti nel suo orizzonte di pensiero e in quello dei suoi interlocutori, organizzandole in maniera coerente attorno a un motivo ben definito.

Anche nel caso del Salviati, le precise circostanze che lo portarono a intrecciare il proprio destino con il gruppo di Santa Marta rimangono oscure, ed è quindi possibile ricostruirle solo in maniera parziale. La prima menzione di un nuovo padre spirituale per Arcangela e Denis è in una lettera non datata, ma riferibile agli inizi del 1514, nella quale la badessa ringraziava la Madonna della consolazione che le derivava dalla guida di un «sanctissimo padre, la benedictione del qualle sira e matina assay refrigera l'anima mia» e chiedeva al vescovo di raccomandarla alle sue orazioni⁴⁰. La sua identificazione con il Salviati è

³⁸ Ivi, f. 4r.

³⁹ Lo confermerebbero le ultime lettere del carteggio, per le quali vedi *infra*, 5.4.3.

⁴⁰ BAMi, E 56 suss., f. 6v. Il ruolo di padre spirituale era compensato da parte di Denis con una entrata fissa per il Salviati, titolare di un beneficio privo di rendite quale era l'arcidiocesi di Nazareth: «Haveva ispirato ley [Maria] la reverenda signoria vostra de tutto quello che era facto, e cossì guidarebe quella in tuto. O quanto a piacere del suo arcivescho poverelo, quando la pregava che la provedesse alla sua povertà diceva:

possibile grazie alle lettere del marzo e del luglio seguenti, nelle quali si discute di una legazione, probabilmente volta a recuperare i benefici confiscati a Denis e ai famigliari a causa della partecipazione al *conciliabolo*, che si sperava Maria volesse

essere contenta de cometela al nostro arcivescho Georgio [...] E habiamo hotenuto che sia comisso al nostro reverendissimo padre, el qualle farà sì como Dio lo ispirarà, e noy tutti non cessaremo de fare oratione che Dio e sua gloriosa Madre lo guida e amaystra e reza secondo sua sancta voluntà. Siché, figliolo mio reverendo, l'animo vostro si repossa sopra el padre vostro spirituale⁴¹.

L'incontro di Denis con il Salviati avvenne a Roma dove il vescovo, accompagnato dal Bellotti che ancora ne era il confessore⁴², si era recato per leggere di fronte al papa e al concistoro una lettera di ritrattazione ottenuta dal padre, che fino a quel momento si era ostinatamente rifiutato di chiedere il perdono pontificio⁴³, e trattare la restituzione dei benefici di cui erano stati privati. Non sarà allora un caso che nella *fabula mystica* della badessa milanese i primi accenni al testo amadeita inizino a comparire in una lettera di poco successiva, datata al 10 agosto, giorno della morte di Amadeo. Parlando della visione avuta la notte precedente, Arcangela raccontò a Denis di aver visto «el beato Amadeo tenente uno libro serrato in mane, et [...] era uno poco magior del libro dele revelatione sue, quale pregava la beatissima Vergine per la reformatione dela Chiesa»⁴⁴. L'arcangelo Gabriele, interrogato sul perché il libro le fosse stato mostrato più grande di quello che realmente era, le aveva risposto:

Quando piacerà a mì faremo. Lli sarà sovenuto dal mio spenditore fidele vescho, io voglio che el stia basso e humile fine che sarà exaltato dal mio Figliolo e da mì, sua gloriosa madre», ivi, f. 13v. In una precedente lettera il Salviati era esaltato per la sua evangelica povertà e Denis, veniva detto, gli era stato inviato dalla Madonna per il suo sostentamento economico: «Sono alchuni cupidi che instigano el papa per avere dinari, costoro hano venduto la sua parte del paradiso, el qualle se compra per voluntaria povertà, como tu ay del mio fidele amatore arcivescho de Nazaret, el qualle ha posto tutta la sua cura in mì, sua amorosa e fidele amicha, e li o provisto mandandoli el figliolo per suo refrigerio in li soy estremità, qualle o ispirato averli compassione», ivi, f. 7r.

⁴¹ Ivi, ff. 8v-9r.

⁴² Ivi, f. 6r: «Havendo ogi receuto una lettera de vostra reverenda signoria ne regratiay summamente la Regina che me a exaudito con una de monsignore comandatore [...] Spero che la reverenda vostra signoria sarà molto satisfato dal suo charo padre e fratello spirituale, el quale sarà zonto da quella anze zonza le nostre lettere».

⁴³ Ivi, ff. 6v-7r: «Ma dise ley: Pianza el servo mio figliolo sopra el suo padre, qualle molto se afaticha senza remunerazione, perché chi serve al mondo ch'è finito e instabile è remunerato de cossa finita, ma esso mio devoto ralegrate, perché tutto sarà infinitamente dal mio Figliolo remunerato. Ma sapia che el suo padre non sarà restituyto nel prestino grado se non vene como hanno facto li altri, overo pagarà gran dinari. Io dise: O Madona, qualle saria più vostro piacere? Disse ley: O quanto saria accepto a Dio che con humiltà recognosce si medesimo presentasse humiliandosse innanze al pontificho, non solamente li sarebe restituyta la dignità in terra ma anchora in celo, ma luy non lo farà».

⁴⁴ BAMi, O 165 sup., f. 157r.

Questo libro ti è stato monstrato molto maggiore perché a quello tempo felice io apparirò a quello electo pastore, et in segnie et virtute grandissime gli aprirò molte altre cose non sono scripte in questo libro et finhora sono state ascoste ali homini, e tanto per le cose sono state già revelate quanto per quelle che alhora se revelerano se farà uno libro molto maggiore de quello⁴⁵.

La monaca gli disse anche che Maria, dopo aver consegnato il libro a lui e al Bellotti, impartì loro la propria benedizione dicendo: «Voy sarite in aiucto del vichario del mio Figliolo in terra, el qualle è qui presente»⁴⁶, lasciando dunque intendere che avrebbero occupato un ruolo importante al fianco del futuro pontefice nella Chiesa riformata⁴⁷. La lettera è particolarmente interessante per due motivi. In primo luogo, il riferimento alla materialità del libro autorizza a credere che una copia del testo fosse stata portata al monastero già pochi mesi dopo l'incontro romano con il Salviati, che però in settembre ancora si trovava a Roma con Denis⁴⁸, suggerendo così una ricostruzione dei fatti non incompatibile con il ruolo di facilitatore assegnato al Bellotti nel capitolo precedente. In secondo luogo, nella *reportatio*, al termine della visione, benché si dica della consegna del libro non vi è traccia di quest'ultimo scambio di battute. In questo caso, l'omissione non sembra interamente imputabile al consueto processo di riscrittura di cui si è detto. Non vengono modificati dettagli o censurati nomi che col passare del tempo avrebbero potuto risultare superflui o essere dimenticati, ma manca un intero passaggio, peraltro piuttosto importante per il senso generale del racconto.

A partire da questo momento pare avere infatti inizio un vero e proprio scollamento fra quanto si legge nel volume delle rivelazioni e quello che la monaca racconta a Denis, e poi al fratello Guillaume, nelle lettere. In nessuna visione della *reportatio* il vescovo francese viene mai identificato con il *pastor* della profezia amadeita, mentre l'epistolario, pur non dicendolo esplicitamente, lo lascia chiaramente intendere senza troppa ambiguità. Le lettere scambiate con Denis, che fino ad allora erano incentrate quasi esclusivamente sui problemi e sugli affari personali del vescovo, dopo la conoscenza del libro di Amadeo assumono un taglio diverso, legato alle aspettative e alle speranze suscitate in lui dalla lettura del testo, e insistono sempre di più su temi quali la sicurezza della partecipazione alla prossima

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ BAMi, E 56 suss., f. 9v.

⁴⁷ Ivi, f. 10r: «E io disse: O Madona, non vorebe za che el mio figliolo fusse remunerato de horo ne cossa corruptibile. E ley disse: O figliola, sia fidela e vedaray grande cosse de questo tuo figliolo Dionisio mio devoto vescho, e Iohanne Antonio comandatore, li vestirò de forteza e poy li mandarò alla bataglia».

⁴⁸ *Ibid.*

reformatio, la convinzione di far parte degli eletti e la certezza di essere destinati a grandi cose nella futura Chiesa riformata. Contestualmente, lo speciale favore che la Madonna aveva mostrato nei confronti di Denis inizia a manifestarsi e precisarsi come parte di un piano più ampio nel quale l'esaltazione del vescovo⁴⁹ consisteva in un primo momento nell'essere destinato ad aiutare il pastore nella sua opera di riforma e successivamente nell'esserne incarnazione⁵⁰.

Nella *reportatio* la figura del *pastor futurus* risulta invece sempre modellata su quella di Gregorio Magno, nei confronti del quale Arcangela mostrava una profonda venerazione⁵¹. Presenza costante nel sistema profetico della badessa, suo maestro e speciale protettore celeste, Gregorio appare in moltissime visioni nelle quali è spesso presentato con i tratti propri di un teologo riformatore. Per questo, non sorprende trovarlo anche nella versione estesa della visione citata, la prima in cui compaiono Amadeo e il pastore futuro. In un passaggio significativamente non inserito nella lettera inviata a Denis, dopo la consegna del libro al vescovo francese, la badessa vide arrivare

uno vecchio d'uno aspecto decoro, d'una facia rutilante tuto humile et gratioso [...] et esso, piegando li genochii nante la Regina, domandava con grande instantia la reformatione della Chiesa et diceva: Finché, Regina, tolerarai che questa Chiesa tua sia tanto conculcata et pocho stimata da impii? Vede como sia prostata, riguarda como sia facta vile et non è chi la consola, et è ruinata et non è chi la instauri⁵².

Allora, sentendo gli angeli cantare l'antifona *O Doctor optime, Ecclesie sancte lumen, beate Gregori, divinae legis amator*, capì che si trattava del «patre mio Gregorio, al quale se fa tanta solemnità». Sentendosi chiamare, questi le si avvicinò e le disse: «Non te ho dicto altre volte che sarebe mandato uno altro Gregorio de conformitate de vita et de costumi? Et

⁴⁹ Ivi, 9r-v: «O Regina del celo, questa exaltatione fate che non sia per impedire sua perfectione, che la exaltatione del mondo non lo abassa innanze alla maiestà vostra. La quale subridendo disse: Tu say bene como facio con li servi mey, per conservarli li meto como la rosa fra le spine de tribulatione, cossi farò al mio vescho, li permetarò qualche mortificatione per vivificarlo più nel mio palatio ma sempre sarò con luy. Ma non n'è perhò questa la vera exaltatione qualle intende fare de luy: questa per utilità de pochi, ma quella de molti e molti qualle al presente non lo saperay».

⁵⁰ GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola*, cit., pp. 21-23.

⁵¹ BAMi, O 165 sup., f. 19v: «Longo saria a narrare le mirabile visione sue che haveva et apparitione et colloqui sancti [...] spetialmente con el devotissimo pontifice sancto Gregorio, il quale li era stato dato per spetiale maestro et preceptore. Questo spesse volte li appareva, la amaestrava nelle cose che haveva a fare tanto nel regimento de sé stessa quanto etiam nel governo del monasterio, et se qualche minimo deffecto avesse commesso non la lassava andare senza penitentia talmente che me disse che più nocte l'haveva facto stare senza dormire. Et come prelato suo spesse volte li faceva dire la colpa de soi deffecti, li quali erano di poco momento ma per tirarli a maggiore perfectione la volleva tenere purgata non solo da peccati ma etiamdio da quelle cose minime che li potevano retardare la sua perfectione». Ma vedi anche, ivi, ff. 178v, 211v-212r; 228r.

⁵² Ivi, f. 157r.

questo vegio hai veduto serà quello reformarà la Chiesa et la condurà in pristina facia, et serà uno altro me»⁵³. E in una altra visione è ancora Gregorio a dire che Dio avrebbe presto mandato «un altro Gregorio de vita et costumi, quale instaurarà la Chiesa quasi ruinata et la redurà ala pristina bellezza», eliminando le cose superflue e i cattivi costumi⁵⁴.

Che nelle lettere l'identificazione del pastore futuro con il minore dei fratelli Briçonnet non fosse del tutto disinteressata appare ovvio, dovendo essa non solo rispondere ai desideri del suo illustre interlocutore, che sovvenzionava il monastero con reiterate elargizioni di denaro, ricche elemosine e doni preziosi⁵⁵, ma anche conformarsi alle prospettive e alle esigenze del nuovo ceto dirigente francese che presso Santa Marta aveva creato una sorta di *hub* interno al ducato. Le circostanze rendono pertanto difficile pronunciarsi sulla sincerità delle promesse fatte a Denis per un futuro glorioso. La badessa aveva evitato accuratamente di fornire informazioni troppo precise circa il tempo in cui ciò sarebbe avvenuto, limitandosi solo ad affermare che tale futuro sarebbe stato legato ad un suo ritorno a Roma⁵⁶. Ciò nonostante, il vescovo credeva ciecamente alla monaca e con molta insistenza cercava di persuadere anche l'austero fratello della validità delle idee discusse nel circolo di Santa Marta consegnandogli una copia del testo amadeita⁵⁷.

La chiusura dell'avventura conciliare e la sicurezza di far parte degli eletti portarono Denis a concentrarsi sul tentativo di ottenere la salvezza per i familiari, con i quali i rapporti parevano tesi⁵⁸. In particolare, il vescovo dubitava della salute spirituale del padre e si era

⁵³ Ivi, f. 157v.

⁵⁴ Ivi, f. 202r. La descrizione del *pastor futurus* maggiormente aderente alla profezia amadeita viene data da Giovanni alla richiesta, avanzata da Arcangela, di spiegarle il significato del rotolo sigillato descritto nell'Apocalisse: «Sarà necessario venghi quello pastore electo ad reformare la sposa de Christo, quale volarà havendo l'Evangelio eterno, serà angelo perché la vita sua serà pura et angelica et mandato da Dio, et intrarà nela Sacra Scriptura et anuntiarà ad tuti quelle cose sono abscoeste et in lo universo mundo serano intese, et mandarà anchora li angeli soi, cioè li predicatori, quali con le predicatione et exhortatione sue annunciarano la voluntate de Dio, e manifstarà il libro non anchora aperto, cioè la Sacra Scriptura. Questo libro è piccolo et grande, piccolo perché è inteso da pochi, grande perché contene grande cose, perché in quello se contengono tuti li secreti et iuditii de Dio», BAMi, O 165 sup., ff. 194v-195r.

⁵⁵ Vedi, a titolo di esempio, BAMi, E 56 suss., f. 14v: «Le signorie vostre [...] regratio de tanta carità e liberalità de cossi grossa e bella elimosina donata a questo povero monastero». Ma i riferimenti in proposito sono moltissimi e presenti quasi in ogni lettera. Nel luglio 1513, Denis donò al monastero un tabernacolo d'argento contenente la mascella di santa Marta, ivi, ff. 4v-5r; BAMi, C 75 inf., f. 58v. Nel luglio 1516, Guillaume diede alla badessa una cospicua somma di denaro per fabbricare una croce d'oro dove poter conservare un pezzo della croce da lui donato in precedenza al cenobio, mentre Denis volle far realizzare un vaso d'argento per trasferirvi le reliquie di santa Marta, BAMi, E 56 suss., f. 65r.

⁵⁶ Ivi, f. 10r: «O figliola, non se recorda che quando el mio vescho andò a Roma, ordinato da me, fu bene mia volontà che li andasse ma non che li restasse [...] Adesso è necessario e voglio che vada a stabilire sue facende, perché quando tonarà a Roma averà atendere ad altro per honore de Dio».

⁵⁷ Ivi, f. 11r-v.

⁵⁸ Ivi, f. 10r: «Quello che disse che dovesse hobedire suo padre si è per tenerlo bene disposto, non dimancho non seguirebe però se non quello che sia mio volere perché questo mio figliolo tutto se reposita in mi e la gratia mia sarà sempre con luy. Porà domandare qualche spatio de tempo al principio per la longitudine dela via, voglio però se accelera da andare presto con la benedictione mia. Poy non potè havere altra risposta del reverendissimo monsignore cardinale né del reverendo fratello de vostra signoria reverenda se quella li debia

rivolto alla monaca per conoscerne la sorte. Arcangela giudicava molto severamente il comportamento del cardinale, accusato di ricercare unicamente ricchezze e beni materiali, di essere superbo, ostinato e ingrato verso Dio⁵⁹ e per questo motivo dubitava che avrebbe potuto salvarsi⁶⁰. Anche il fratello peccava di superbia per il modo in cui stava riformando l'abbazia di Saint-Germain-des-Prés, di cui era commendatario. La badessa in linea di principio approvava la riforma pur ricordando come riporre troppa fiducia in sé stessi costituisse un demerito agli occhi del Signore⁶¹.

Dopo la morte del padre nel dicembre 1514, Denis cercò di avvicinarsi al fratello e con insistenza provò a convincere Arcangela ad accoglierlo come figlio spirituale. Agli inizi dell'anno successivo la monaca assicurò a Denis che Maria aveva unito saldamente i due fratelli, ma gli suggerì di non legarsi troppo strettamente a Guillaume perché il suo destino sarebbe stato altrove⁶². Infine, nell'ottobre del 1515 che anche Guillaume venne accettato come figlio spirituale dalla badessa⁶³.

A partire da quel momento i legami con la corte francese divennero più saldi che mai. Il monastero, sostenuto dai denari francesi e protetto dalla potente famiglia Briçonnet, venne a trovarsi in una inedita posizione di prestigio, divenendo crocevia di incontri importanti e di esperienze culturali e artistiche di alto profilo⁶⁴, molte delle quali avevano il proprio fulcro

parlare o non. Per respecto de sua salute pure non cessaremo de pregare Dio e sua gloriosa Madre per sua salvatione»

⁵⁹ Ivi, f. 9v: «El suo padre recercha li honori e reputatione del mondo senza respecto de Dio, el mondo el corteza e da quello è remunerato e assay suportato per amore del mio devoto vescho più mio e tuo figliolo che suo».

⁶⁰ BAMi, O 165 sup., f. 116r.

⁶¹ BAMi, E 56 suss., f. 9v: «Del fratello de vostra signoria reverenda per respeto dela reformatione de sua abadia, alora quando quella me scrisse ebe la risposta che assay piaceva a Dio quello faceva a li soy subditi, ma sé stesso troppo se estimava e quello li fa perdere el merito e la gratia de Dio».

⁶² Ivi, f. 11r: «Sapia che ho coligati de spirituale amore conzonti quello suo fratello con luy per tirarlo a mi, e luy sarà la guida e causa dela salute de l'anima de questo fratello e d'altri per farlo più glorioso in conspecto de Dio. Ma non voglio perhò se obliga a stare con luy perché intende de farne altro del mio fidele devoto».

⁶³ Nonostante la sua superbia, le preghiere di Denis lo avevano reso maggiormente incline all'umiltà e per l'affetto e l'amore che Arcangela nutriva verso Denis, nonché spronata in tale direzione dal Bellotti, aveva deciso infine di accantonare l'iniziale riluttanza e accoglierlo: «Here che fu la festa de sancta Orsola con le sue compagne undecemilia vergine [...] vidi stare la signoria vostra con uno altro apresso el quale stava molto grave e maturo vescho. Da l'altra parte li era el nostro reverendo monsignore comandatore, el quale assay me solicitava per havere questo fratello. Ora vedendo la signoria vostra desiderava pure de parlare con quella ma temeava per questo altro vescho avendo grandissimo respecto de luy, ma cognoscendo l'angelo el desiderio mio me menò dal mio sancto Gregorio e pregando che el separasse e facesse partire quello aò potesse parlare con el mio figliolo senza respecto. Ma subridendo disse luy: Questo è quello che vole essere tuo figliolo per intercessione deli circostanti. Ma mi recusando pure diceva che me pariva molto estimativo e per nessuno modo non me contentava. Alora Gabriel andò dala Domina, non so quello che li dicesse, ma sentite nominare el comandatore e fu guidata da essa Regina: Questo el di che ho ordinato de consolare el mio figliolo Dionisio, al quale grandamente li sey obligata, tanto tempo se afaticha per questa figliatione, echo lo voglio exaudire, tole questo in figliolo e procura sua salute [...] Ma siando mi retornata alli sentimenti corporali l'angelo disse: Non temere perché el te pare estimativo, perché luy è molto remisse per la fervente solitudine del suo fratello. Nel tempo passato era molto più, ma li prece del suo fratello li aquistato la divina gratia», ivi, f. 12r.

⁶⁴ Vi lavorava Bernardino Luini, attivo anche in Santa Maria della Pace, che dalla frequentazione di questi ambienti di committenza e dalla conoscenza del libro del beato Amadeo trasse alcuni elementi caratteristici

nel libro del beato Amadeo⁶⁵. Era visitato da personaggi potenti, come il governatore Odet de Foix, signore di Lautrec, e il segretario generale delle finanze regie Thomas Bohier:

Hersira recevete uno mazo de lettere ma non posso dare la sua al reverendo comandante perché monsignore Thornon [Gaspard de Tournon] l'a mandato a tore a Pavia per confessare monsignore Lautret, el qualle è stato per morire [...] La signoria vostra la qualle regratio infinitamente dele charitative recomandatione fate a tali signori magnifici, maxime al cugnato de vostra reverenda signoria, zoè el signore generale, qualle cossì charitativamente ne a visitato offerendose per lo monasterio, digando luy che quella lo aveva pregato che cossì facesse⁶⁶.

Fu allora che Arcangela decise di intraprendere una generale riorganizzazione della memoria agiografica del monastero intorno alla figura di Veronica da Binasco, intendendo così inscrivere la propria missione pubblica in una precisa linea di continuità carismatica. L'autorizzazione tramite breve apostolico alla stesura, peraltro già avviata da tempo, delle «devotas ac fideles contemplationes» che la badessa era solita «dictare [...] et cuiusdam probi religiosi opera, in scripta redigere», era arrivata l'anno precedente⁶⁷, mentre al 1516 risalgono i primi contatti con il già menzionato teologo domenicano Isidoro Isolani per la stesura della biografia ufficiale della conversa binaschina⁶⁸. L'anno successivo, mentre il frate licenziava l'opera, il culto privato della beata, «ob singulares exemplaris vitae, virtutes, ieiunia, orationes, vigalias, et quamplures alias virtuosas et Deo gratas et acceptas

della sua arte sacra. Allo stesso modo la frequentazione del monastero influenzò Marco d'Oggiono, anch'egli attivo presso la Pace, e lo portò a scegliere una iconografia del tutto particolare per raffigurare *I misteri della passione*, tratta da una visione di Arcangela. Su Bernardino Luini, vedi QUATTRINI, *Il cantiere di Santa Marta*, cit., pp. 237-265; M.T. BINAGHI OLIVARI, *L'immagine sacra in Luini e il Circolo di Santa Marta*, in *Sacro e profano nella pittura di Bernardino Luini*, catalogo della mostra (Luino, 9 agosto-8 ottobre 1975), Milano 1975, pp. 49-76. Su Marco d'Oggiono, vedi G. LE CUFF, *Le Péché originel de Marco d'Oggiono et la réécriture immaculiste de la Genèse par l'Apocalypsis nova*, «ArtItaliens», 26, 2020, pp. 38-53; SARACINO, *Passionis mysteria*, cit.; D. SEDINI, *Marco d'Oggiono. Tradizione e rinnovamento in Lombardia tra Quattrocento e Cinquecento*, Roma 1989. Inoltre, Odet de Foix scelse la chiesa del monastero per ospitare il sepolcro di Gaston de Foix, morto sul campo a Ravenna nel 1512, la cui esecuzione venne affidata al Bambaia, sul quale vedi M.T. FIORIO, «Una archa molto superba». *Il monumento di Gaston de Foix*, in *Lombardia rinascimentale. Arte e architettura*, a cura di M.T. FIORIO, V. TERRAROLI, Milano 2003, pp. 237-245.

⁶⁵ G. LE CUFF, *Aperietur in tempore. Figuration et prophétie dans la peinture italienne de la Renaissance, des franciscains amadeiti (v. 1459-1568) à la circulation de l'Apocalypsis nova*, Thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, 2025.

⁶⁶ BAMi, E 56 suss., ff. 12v-13r. Inoltre, il re Francesco I era solito mandare al monastero elemosine, di cui una lista in BAMi, C 75 inf., f. 69r.

⁶⁷ Con la richiesta di inviargli a Roma una copia per sottoporla all'esame e al giudizio della Sede apostolica. Copia del breve in PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., pp. 414-415.

⁶⁸ BAMi, M 19 suss., b. 1, f. 19r-v: «L'anno 1516 uno certo frate di Santa Maria de le Gratie da Milano venedo parege volte al monasterio nostro per una certa causa, et parlando cum la nostr reverenda madre Archangela se exhibite ade coregere la vita della ditta beata et transcrivere in latino, e così fece, et ne fo facto uno stampo». Sui meccanismi di riscrittura in chiave agiografica delle estasi di Veronica, vedi GAGNÉ, *Fixing Texts*, cit.; BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Due biografie*, cit.

operationes quas adhuc vivens gratia divina sibi assistente operabatur», venne autorizzato nel monastero da Leone X per intercessione del re di Francia e su istanza diretta di Denis, preludio all'apertura di un formale processo di canonizzazione che tuttavia non avvenne mai. Due anni dopo, ugualmente su richiesta del vescovo, venne concesso alle monache di trasferire le ossa della consorella in chiesa per poterle venerare come reliquie⁶⁹. Tali concessioni, decisamente insolite nelle modalità, erano l'esito di una complessa operazione culturale, il cui frutto maturo fu la stampa dell'agiografia dell'Isolani e nella quale, con ogni probabilità, è da inscrivere anche la redazione della cronaca delle origini del monastero da parte di suor Veronica Stampa.

Culmine di questo periodo aureo fu l'incarico, ricevuto da Guillaume nell'aprile 1516, di recarsi a Roma come ambasciatore di Francesco I per seguire le trattative per il concordato. Inevitabilmente, questa missione venne messa in relazione da Denis con quanto dettogli dalla monaca a proposito del suo ritorno nell'Urbe, suscitando in lui grandi speranze e forse qualche perplessità, dal momento che la promessa delle cose gloriose che li sarebbero dovute accadere era stata fatta a lui e non a Guillaume. Arcangela si affrettò a rassicurarlo, dicendogli come fosse volontà della Madonna che lui e il Bellotti accompagnassero il fratello dal papa in quello che viene definito un «benedeto viazo»⁷⁰.

Agli inizi di giugno Guillaume giunse a Milano, dove incontrò di persona Arcangela, per poi ripartire alla volta di Roma in compagnia del Bellotti⁷¹, mentre Denis vi arrivò solo in settembre⁷². Nelle lettere di questo periodo viene ripetuto a Guillaume quanto detto anni prima al fratello, ossia che la Madre di Dio assiste i suoi fedeli e li guida in ogni cosa⁷³,

⁶⁹ BAMi, E 56 suss., ff. 41r, 42r. Nel 1519 Arcangela informava Denis dell'intenzione di chiedere un breve apostolico per poter traslare le ossa di Veronica in chiesa, e diceva al vescovo che «quando se dovesse fare saria contenta che se facesse per le mane dela signoria vostra questa translatione», ivi, f. 64r. Copia dei brevi apostolici in BAMi, L 56 suss., cc. 196-200.

⁷⁰ BAMi, E 56 suss., f. 15r: «Scrive al mio figliolo Dionisio che lo voglio consolare che molto me piace che el vada con el suo fratello servo mio, e che toglia in compagnia el tuo figliolo tuo cancelere Iohan Antonio devoto mio, e che vadeno con la benedictione de Dio e mia a questo benedeto viazo».

⁷¹ Ivi, f. 15v: «Sua signoria reverendissima ogi a dito messa nel nostro monasterio e a fato professe dove novicie e confirmato alchune altre. La consolatione che tuto el convento a sentito non se porebe exprimere de questa sancta e benedeta visitatione, maxime de questa sancta messa [...] Non posso più scrivere per la habondantia dele lacrime, pensando che el mio charo figliolo se partisse domane da mi in sema con el reverendo comandatore». Anche ivi, ff. 26r-27r. Le due novizie fatte professe da Guillaume erano le sorelle di Paolo Visconti, Arcangela Gabriella e Bonataddea, come si legge ivi, f. 54v.

⁷² Ivi, f. 28v: «Spero nela divina bontà me darà qualche gratia ne l'anima mia per lo advenimento del mio reverendissimo e amatissimo figliolo el qualle aspetano tutti con grandissimo desiderio spirituale perché el nostro grande principio e capitaneo dela celeste militia Michael archangelo me a dito molto alegramente: La nostra Regina, Madre delo eterno Idio, manda el suo devotissimo e fidele vescho per consecrare e honorare el suo e mio templo e dela tua madre e magistra Martha, noy li faremo compagnia e lo hornaremo de gratia e virtù ne l'anima e nel corpo suo in virtù de Dio e de sua Madre [...] dala qualle noy siamo mandati acompagnarlo».

⁷³ Ivi, f. 17r: «Alora la dolce Regina lo prese per la mane e disse: Adoncha luy starà in mezo de loro e starà presso de mi, sua sposa, e mi starò apresso a luy con la gratia e sentimento ne l'anima sua, e menarà molte anime a Dio e mi sarò sua guida [...] Luy starà ali pedi mey per humiltà in questa mortale vita ma la fine lo presentarò al Figliolo mio dove averà plena recognitione secondo el desiderio suo. Alora vidi l'altro mio

comunicando loro i suoi segreti e non lasciando le loro azioni al caso. In una visione del novembre 1516, la monaca vide

tri fiori sarrati, suso li qualli li è scripto el nome de li nostri reverendissimi figlioli [...] Questa significha la gratia de Dio che adopera la sua bontà per la intercessione de sua gloriosa Madre, le qualle gratie sono ochulte e serrate al mondo, el qualle adesso se fa beffe de loro [...] Ma venerà el bello e felice tempo che quisti fiori se aprirano e mandarano el suo odore per tuto el mondo, per li qualli se manifstarà la gloria de Dio⁷⁴.

Poi la badessa, ricordandosi di quello che le aveva chiesto Denis a proposito del ruolo che il fratello avrebbe avuto nella futura Chiesa riformata, ricevette da Gregorio la seguente risposta:

Cossi te dico de quisti duy, l'uno seguitarà Pietro e l'altro Iohanne. E m' quasi temeua che lo seguitasse per morte de croce, disse. El mio padre sancto Gregorio respose: Non dichio cossi, dichio che sarà inimitatore de Pietro in dignità e l'altro Iohanne, in el qualle Dio repossarà el spirito suo⁷⁵.

Di tutto ciò non si trova ovviamente traccia nella *reportatio*. Appare comunque chiaro che una affermazione di questo tipo, fatta dopo una serie di visioni e rivelazioni nelle quali veniva profetizzato un futuro radioso per i due fratelli, legato al ruolo importantissimo che avrebbero avuto nella riforma della Chiesa, era il punto di non ritorno. A Roma non accade nulla e per Guillaume, più razionale del fratello, fu davvero troppo. Dopo un lungo periodo di silenzio, accusò la badessa di essersi inventata ogni cosa solo per ottenere soldi, regali e amicizie, e ruppe definitivamente ogni legame con lei e con il monastero⁷⁶. Perfino Denis,

figliolo reverendo comandatore qualle se reputava indegno dela compagnia de vostra signoria reverenda né dela gratia dela Madona molto piangente e lacrimoso, e l'angelo presentò quelle lacrime alla Regina e ley disse: O quanto sono felice quelle lacrime che se giteno per humilità, o quanto sono odorifere nel conspecto mio. Siate fidele, figlioli mey devoti, che sariti consolati. E sempre teneua la mane dela reverenda signoria vostra nela sua».

⁷⁴ Ivi, f. 30v.

⁷⁵ Ivi, f. 31r-v.

⁷⁶ Ivi, f. 33r: «Sua signoria me ha tanto interrogato, futilmente investigato como se pure ogi me comenzasse a cognoscere, alla qualle domande ho respose in verità, con simplicità, como sa al mio signore Dio che sempre ho fato [...] May non desideray amicitie de persone, honore, né roba né dinari, e molto più affanno m'è stato a recevere le helemosine che in suportare le grande necessitā, como sa l'angelo mio, el qualle h'è qui presente, che non mento. Quando recevete li dinari dale sigorie vostre tanto remase sbalordita, che non sepe regratiare quella, ma li portay nel nostro oratorio denance alla Madona, senza licentia dela qualle non è dispensato pure uno soldo de li cento e vinta schudi qualle sono dato per fare la sua capela. Li sono tuti conservati per fare quella opera piacendo alla signoria vostra reverendissima, sono vostri o figlioli carissimi».

che speranzoso aveva deciso di restare a Roma, rifiutava di scriverle⁷⁷. Arcangela si risenti e inizialmente cercò di difendersi dalle accuse che le erano state mosse⁷⁸, affermando di aver detto anche più di quello che le sarebbe stato lecito dire⁷⁹, ma alla fine fu costretta ad ammettere di aver esagerato: «El nostro Signore Dio a havuto compassione alla mia simplicità perché l'amore di figlioli, qualle la sua Madre me a dato, me hano fato passare la misura»⁸⁰.

Il Bellotti, non più in buoni rapporti con i due vescovi, tornò a Milano nel gennaio 1517 e si affrettò a chiedere spiegazioni della mancata realizzazione di tutte le promesse fatte⁸¹. La badessa cercò di mediare e ricomporre la frattura fra i tre figli spirituali, ricordando loro che bisognava avere compassione delle fragilità e dei difetti altrui e usare carità:

Io ho grandissima compassione a questo mio figliolo comandante, tra per fragilità e anchora sugerindo el demonio e anchora quasi rasonevolmente per essere tanto andato e remandato e per non essere reusito quello che è stato promisso [...] Sua signoria s'è trovato stracho, afflicto, tristo, e non possendo dire li soy affani e temptatione alla sua indegna madre e alla sorella secondo el solito luy li scrive, ma per questo non se debiamo turbare né schandalizare ma con grande fervore e carità orare per luy e aiutare⁸².

Questi tentativi non andarono a buon fine, e al termine della lettera seguente vi è un rimprovero esplicito per i due fratelli, che non solo non scrivono a lei ma neppure agli amici comuni⁸³:

⁷⁷ Ivi, f. 31v-32r: «Molto me maraveglia tanto tempo fa che non n'ò havuto alchune lettere dale signorie vostre reverende, maxime de voy reverendo figliolo de Samalo, non so da che proceda questo».

⁷⁸ Ivi, f. 34v: «Pare che le signorie vostre ma habia trovato in qualche grande defecto e schandalo a presso a nostri fratelli e parente, la qualle cossa, quando cossi fusse, l'ofitio dele signorie vostre reverendissime saria de amonirme e reprimere charitativamente e non meterse in silentio, como se mi avese despresiato le admonitione de la carità vostre».

⁷⁹ Ivi, f. 36v: «Io con grande respeto recercho li secreti de Dio, e molto più sono andata più retenuta da poy che se partite monsignore reverendissimo da Lodeva, perché fuy represa de avere dito tropo più che non bisognava, unde ne ho fato la penitentia».

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Ivi, f. 33r: «Mercoldi proximo passato zonsse a Milano molto afflicto el mio figliolo vostro fratello dele signorie vostre reverendissime, la qualle fraternità el nemicho carcha de ruinarla, ma spero nela celesta Regina la qualle l'a missa insiema la mantegnarà. Sua signoria me a tanto interrogato, futilmente investigato como se pure ogi me comenzasse a cognoscere».

⁸² *Ibid.*

⁸³ Ivi, f. 32r: «Prego vostra signoria manda qualche risposta a messer Paulo vostro figliolo el qualle he molto afranto. Sua signoria non debe zà patire li difecti de noy altri». Anche ivi, f. 33v: «Reverendissimi signori e figlioli, da poy che non merito avere risposta né essere visitata dale signorie vostre con sue lettere, prego quelle voglia per amore de Dio e de sua sanctissima Madre avere per recomandata lo honore del monasterio nostro. Non domando dinari né roba, ma pensa le signorie vostre reverendissime quanta admiratione pò essere in tuti li amici nostri quali spesse volte domandeno como state, se ho havuto lettere, maxime lo illustrissimo signore Lautret molte volte domanda al reverendo comandante [...] Ho figlioli reverendissimi, pensati che dolore è el nostro, se mi fusse persona privata, se fusse bene stracinata a modo de trista non lo estimaria perché sono drita nel conspecto de Dio, ma el mio dolore si è per rispetto del monasterio nostro».

Se quelle se trovasseno bene essere stato ofexe in qualche cossa per el scrivere del reverendo comandatore, recorateve che Dio è summa misericordia e bisogna averse pietade l'uno de l'altro, e avere compassione alla fragilità del fratello vostro, el quale era temptato tanto asperamente ch'è uno pocho usito dela rasone. Ma in questo consiste la virtù, in perdonare e non refudare al fratello suo afflito, azò che Dio non se corozza. Veramente se luy a fato male l'a fato la penitentia e lavato da habondante lacrime le macule del comisse errore suo, el quale se el nostro Signore Dio per la intercessione dela sua sanctissima Madre li a perdonate, non debe zà la creatura estimarse più che el suo creatore⁸⁴.

In aprile Arcangela riuscì a riallacciare i rapporti con Denis. Tuttavia, a partire da quel momento l'atteggiamento della monaca cambiò e divenne più ambiguo, nella speranza di poter continuare a mantenere il legame senza però comprometersi troppo. Dava risposte vaghe ed evasive, diceva di non preoccuparsi se le cose non erano andate come previsto perché Dio non aveva cambiato idea in merito alla riforma e a coloro che avrebbero dovuto realizzarla, il cui tempo veniva però sempre più posticipato:

Sapendo mì non essere anchora gionto el glorioso tempo a questo dal eterno Dio ordinato, me pensava che vostra signoria averebe poy affanno se non reussisse secondo el desiderio di quella. O figliolo caro, ralegrase la caritativa signoria vostra e non se contrista, che el nostro Signore Dio non n'a mutato né persona né volontà. Veramente li peccati nostri hano retardato, perché è za molto tempo che me fu fato intendere como dovessimo disporre e adomandare questa sancta reformatione [...] ma fragilità e tepidezza nostra ne fa stare longamente ne la via⁸⁵.

A partire dagli ultimi mesi del 1517 si accentua il carattere profetico delle lettere e nel discorso della badessa vi è un nuovo, importante cambio di prospettiva. Se prima le colpe dei peccatori avvicinavano il tempo della temuta giustizia, ora esse allontanavano quello della desiderata riforma⁸⁶. Che essa dovesse prima o poi accadere, era cosa certa, ma la badessa e i suoi discepoli si mostravano sempre meno sicuri del tempo in cui ciò sarebbe avvenuto. La monaca continuava a assicurare Denis sul ruolo che avrebbe ricoperto nella

⁸⁴ Ivi, f. 34r.

⁸⁵ Ivi, f. 35v.

⁸⁶ BAMi, O 165 sup., f. 178r: «Prego te dulcissimo Signore voglii reformare la Chiesa militante quale giace sordida in tanta miseria de peccati, prego ti per quello grande et inephabile nome tuo volli accelerare el tempo de questa sacra reformatione. [...] Ma è cosa iusta Signore che tu punisca questi peccatori obstinati quali sono causa de tanta retardatione». Vedi anche GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola*, cit., p. 122. Nelle lettere è semplice seguire questi cambiamenti. Nella *reportatio* è invece più difficile, a causa della manifesta lacunosità della raccolta, dovuta probabilmente ai lunghi periodi di assenza del Bellotti, e per il fatto che molte visioni non sono datate.

futura Chiesa riformata, per il quale era stato scelto da Dio⁸⁷, ma era sempre più reticente nel rispondere alle sue richieste di chiarimento. Dopo alcuni anni nei quali l'evento pareva imminente, lei stessa fu infine costretta ad ammettere che forse le sue profezie non si sarebbero avverate tanto rapidamente: «Io te dichò bene che la tribulatione è proxima, ma la reformatione non sarà cossì presto»⁸⁸. L'ultima lettera a Denis, con la quale la badessa lo informava della morte del Salviati, è dell'aprile 1520.

5.4. Le funzioni del carisma profetico

Fenomeno assai diffuso fra tardo medioevo e prima età moderna, visioni e rivelazioni erano da sempre parte integrante della vita religiosa ad ogni livello sociale. Molti e diversi erano i modi attraverso cui era possibile accedere alla conoscenza di occulti segreti e misteri celesti. Grazie all'unione diretta e immediata con Dio, la cosiddetta *visio beatifica*, tramite diversi mediatori o dall'esegesi di taluni passaggi delle Sacre Scritture. Ciascuna di queste forme entrava però in conflitto, in maniera più o meno accentuata, con le prerogative attribuite alle gerarchie ecclesiastiche e con il controllo che esse cercavano di imporre rispetto a queste manifestazioni carismatiche. Da ciò la costante preoccupazione della Chiesa circa la possibilità di regolare queste esperienze, soprattutto quelle marginali all'istituzione, inquadrandole entro schemi rigidi in grado di stabilire con certezza quali fossero lecite e quali no.

Uno dei principali problemi posti dalla conoscenza profetica era legato al suo carattere utilitario. La profezia come forma di conoscenza si articola in tre momenti fondamentali, distinti ma strettamente correlati fra loro. La ricezione del messaggio, che a sua volta pone il problema del modo o dei modi attraverso cui il soggetto del messaggio profetico accede al suo contenuto, la comprensione di tale messaggio e infine la sua enunciazione. La profezia è dunque una forma di conoscenza che possiede un fine pratico, il quale ne costituisce il prolungamento e il completamento nella misura in cui il profeta, dopo aver ricevuto tale conoscenza, è chiamato a interpretarne il contenuto e divulgarlo *ad utilitatem* della comunità di cui è parte.

⁸⁷ BAMi, E 56 suss., ff. 62v-63r: «El mio e tuo figliolo sarà cognosuto e honorato perché el mio Figliolo l'a vestito de patientia e humilità e luy fidelmente l'a operata, perhò non sarà da Dio despresiato ma honorato, e sarà messo neli primi lochi dela Giesa mia, *ut sit illi gloria coram discumbentibus*, ma prima se schazarà la malvasia gente».

⁸⁸ Ivi, f. 45v. La stessa cosa viene ripetuta anche ivi, f. 47r, dopo aver profetizzato la morte del papa come imminente.

Nella riflessione cristiana il profetismo venne quindi progressivamente configurandosi non tanto e non solo come conoscenza del futuro quanto piuttosto come *cognitio* di ciò che è nascosto, mentre il profeta si definì sempre più come colui al quale è affidato il compito di rivelare tali misteri a beneficio degli altri. Parlando agli uomini per conto di Dio, il profeta si addentrava in un certo senso nel terreno della prescienza divina⁸⁹. Storicamente, questa azione si esercitò in tre ambiti principali: riformare, legittimare, consolare.

5.4.1. Riformare

La funzione riformatrice del carisma profetico emerge come la più evidente e immediata nel discorso della badessa di Santa Marta, elemento unitario e costante in tanta varietà di contenuti. Essa si esprime nella denuncia delle devianze e della corruzione dell'istituzione ecclesiastica esistente e agisce come fattore di cambiamento, esortando a una interpretazione più autentica della fede o al ritorno a una forma originaria ritenuta perduta. Le prime visioni di riforma trasmesse dalla *reportatio* risalgono al primo decennio del Cinquecento e si configurano come una critica forte ma tutto sommato generica della situazione religiosa coeva, concentrandosi per lo più sui flagelli e i castighi che avrebbero colpito l'umanità peccatrice. Queste invettive non rappresentano una iniziativa isolata ma si inseriscono in un più ampio e diffuso fenomeno di rimprovero e condanna della condotta clericale che agli inizi del secolo si presenta con una intensità senza precedenti e, almeno fino alla conoscenza del libro del beato Amadeo, non si discostano molto da quelle di tanti altri predicatori di penitenza che a loro volta si rifacevano a una lunga tradizione di molto anteriore⁹⁰.

I primi cenni alla corruzione del tempo presente e alla conseguente necessità di una riforma compaiono già in una visione del maggio 1505, nella quale la badessa apprese dal suo angelo custode che la Cristianità

è tuta divisa et quasi ruinata, non è unita a Dio per sancto amore. Per questa causa Dio vole purgare il mundo con gravi flagelli. Hora si comettono così horrendi peccati in modo che Dio non po' più sostenere, per il che noi angeli con tuti li sancti siamo constrecti pregare Dio se

⁸⁹ A. RODOLFI, *Cognitio obumbrata. Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII*, Firenze 2016; *Profezia, filosofia e prassi politica*, a cura di G. GARFAGNINI, A. RODOLFI, Pisa 2013, p. 7.

⁹⁰ LODONE, *I segni della fine*, cit.; ID., *L'attesa e la paura. La fine dei tempi nella predicazione fiorentina del tardo medioevo (XIV-XVI secolo)*, «Cahiers d'études italiennes», 27, 2019, pp. 1-25.

degni provvedere ala sacrosancta Chiesa, non domandando misericordia, né più dilatione, ma solamente iustitia, perché è tempo di vindicta⁹¹.

La Chiesa era divisa e sull'orlo del baratro, i peccatori superbi e ostinati non volevano correggere i propri comportamenti, sentendosi superiori e disprezzando gli ammonimenti dei servi di Dio⁹². Gli ecclesiastici, che con il loro comportamento avrebbero dovuto essere d'esempio per i fedeli, erano invece considerati la radice ultima di tutti i mali

perché [...] como loro sono morbosi così dal venenoso morbo suo infectano tute le pecore sue. Per questa causa Dio non vole più sustenere tanta abominatione. Ma così como a quelli tempi Dio mandò el Spirito Sancto *aciò arguesse el mundo de peccato, de iustitia e de iuditio*, così a questo tempo renovando la Chiesa mandarà ad percotere el mundo de triplice flagello, et quelli specialmente sono facti ricchi et ingrassati dele richeze dela sposa de Christo⁹³.

Dio non poteva più sopportare simili comportamenti da parte del suo clero e per questo motivo avrebbe presto inviato la propria vendetta tramite un triplice flagello, perché ormai non era più tempo di misericordia ma di giustizia⁹⁴. A partire dal 1511 le invettive contro l'amoralità dei religiosi e la predizione delle disgrazie che per questo avrebbero colpito la Cristianità si fanno ancora più intense, forse anche in relazione ai fatti del *conciliabolo*. In una visione, Dio irato si scaglia duramente contro l'indegnità dei chierici

li quali dovevano condurre li altri, hano posto ad loro l'ofendichulo e schandalo, et con la loro mala vita li hano schandalizati, et essi ceci le ceche plebe conducono alo inferno. Nele comessatione, ebrietate, giochi, meretrice et altre lascivie, exponendo et consumando il mio patrimonio, hano poluto il templo mio, poste le loro anime in habitatione de demonii et

⁹¹ BAMi, O 165 sup., ff. 64v-65r.

⁹² Ivi, f. 71v: «Li superbi et obstinati quali non vogliono corrigere se stessi si asimiliano ad quelli reputavano gli apostoli ebrii, perché non vogliono odire li servi de Dio, anze li sprezano quando gli dano admonitione de salute, né capiscono le parolle de Dio obcecati da propria estimatione. Et molte volte fingono non intendere perché fano favore ali mali soi, et non vorriano che quelle cose dicono fosseno vere, per il che murmurando iudicano li servi de Dio e prendeno ogni cosa in peggiore parte, iudicando male el bene et tenebre la luce secundo li soi inordinati affecti, confidandose tropo in alcune opere sue».

⁹³ Ivi, f. 71v.

⁹⁴ Ivi, f. 78r: «Uno, il nome del quale lei non sapeva, [...] pregò il principe Michaele volesse pregare Dio se dignasse usare dela sua iustitia contra li peccatori sceleratissimi et percotere el mundo de gravi flagelli per li horrendi peccati quali per tuto et senza alcuno risguardo si cometano, e specialmente dali mali ministri dela Chiesa sua, perché non era decete, non honesto, non iusto tolerare più longamente tanta abominatione quanta si vedeva nela Chiesa». Anche ivi, f. 88v: «Hora perché li rectori dela Chiesa, quali doveriano vivere più sanctamente deli altri et fare più honesta vita e indurre il populo a sé raccomandato ad bene vivere et beatamente, fano peggiore et più scelerata vita et provocano Dio ad iracundia non ardisco più domandare misericordia per essi».

postposto ogni timore. Ogni giorno caschano in pegio né li he speranza alchuna de emendatione, et però li eradicarò de la mia ecclesia⁹⁵.

E la feroce critica non risparmia neppure il pontefice⁹⁶. In una visione di poco successiva vengono ripetute, con parole diverse, le stesse accuse. I sacerdoti sono divenuti incapaci di guidare e correggere il loro gregge a causa della loro stessa condotta immorale. Di conseguenza, non solo non sono in grado di aprire le porte del cielo agli uomini, ma addirittura le chiudono:

Christo venendo in questo mundo per la salute deli homini fabricò le chiave del regno de celi sopra la incudine dela croce adciò che a tutti quelli che voleno lassare li peccati e tornare a penitentia quelle porte dele delitie fosseno aperte [...] Ma al presente queste chiave, ahymè, sono piene de ruggine per la incuria di pastori, li quali non solamente ali greggi comissi non aprisseno ma anchora li serrano il cielo per la loro iniusta et infidele conversatione, né loro voliano intrare, ma intranti con cativi exempli et inhonesta vita prohibischano et schaciano da lo introyto⁹⁷.

La loro vita dissoluta li ha resi incapaci di guidare i fedeli. La loro stessa coscienza gli impedisce di correggere gli errori altrui perché sanno di essere peggiori di coloro che avrebbero dovuto rimproverare:

Li pastori dela Chiesa debeno scrivere le cose honeste et utile ale anime de subditi et con la virga ferrea repperli et increparli senza alchuni timore, ma la loro passata mala vita ha rotta la virga dela corectione et disciplina, né hano ardire de reprehendere li subditi perché se cognoschano pegiori de loro, et perché non sono senza diffecto non possono correggere li altri rendendo testimonio contra di loro la propria conscientia⁹⁸.

Le visioni precedenti la conoscenza del libro di Amadeo erano caratterizzate da un discorso polemico che calcava molto il tema della corruzione clericale e insisteva sui terribili flagelli che Dio avrebbe inviato per punire il malcostume dei religiosi, regolari o secolari

⁹⁵ Ivi, f. 114v.

⁹⁶ *Ibid.*: «Colui ch'è capo de tuti et tene il loco mio in terra per la sua grande malitia et core duro, quale né per pietà né compassione né damnatione et perditione dele anime si po' comovere, lo disperdarò nela presente vita et presto il farò, et lo privarò dela dolce visione et fruitione di me et lo mandarò alo inferno [...] et li dele pene de tuti acramente serà punito et serà partecipe de tute le pene però che obstinato vive et non si vole coregere».

⁹⁷ Ivi, f. 119r-v.

⁹⁸ *Ibid.*

che fossero⁹⁹, considerati come il peggior male di una Chiesa in crisi, lacerata e ormai prossima alla rovina. In questo discorso, che non costituiva certo una novità nel panorama coevo, la riforma occupava un posto marginale ed era pensata come l'esito ultimo della terribile *ira Dei*, come una trasformazione radicale che si sarebbe realizzata per mezzo di orribili castighi, che avrebbe colpito i peccatori conducendoli nell'abisso della dannazione eterna e che per questo avrebbe dovuto essere ritardata in ogni modo possibile.

Punizioni e tribolazioni erano uno strumento di cui il Signore si serviva per esortare gli uomini a correggere la propria condotta di vita e ottenere la misericordia divina. I flagelli erano quindi considerati sì come punizioni ma allo stesso tempo potevano trasformarsi in occasioni di redenzione¹⁰⁰. Nel discorso della badessa la fiducia nella possibilità data a tutti di salvarsi si coniugava alla convinzione che il giudizio divino, lungi dall'essere definitivo, era sempre suscettibile di cambiamento. Gli uomini, che per mezzo del libero arbitrio erano artefici del proprio destino¹⁰¹, potevano salvarsi se davvero lo desideravano, ma per farlo avrebbero dovuto rinunciare al male, rimediare ai peccati commessi in passato e decidere di perseguire il bene:

Alhora l'angelo voltato a questa vergine disse: [...] Queste cose ti sono state monstrate aciò tu e li altri servi de Dio preghiati per la Chiesa de Dio. E comandò a lei et a tuti quelli erano rapti pregassero Dio che dasesse gratia ad prelati et ad le altre ecclesiastece persone de cognoscere li peccati soi aciò emendasseno la pristina vita et la corrigesseno, et da esso Dio conseguisseno misericordia, aciò evitasseno el iudicio de Dio et non fosseno puniti secundo la ultione e vindicta dela ira de Dio¹⁰².

Il tema della penitenza che allontana il castigo della colpa non è certo cosa nuova, ma qui acquista una sfumatura particolare. I gesti e le scelte di ciascuno non solo permettono ai singoli individui di ottenere la salvezza ultraterrena ma contribuiscono ad allontanare per tutta l'*ecclesia* dei fedeli il tempo del giudizio di Dio. Per questo motivo Arcangela era

⁹⁹ Ivi, f. 183v: «O se tu sapessi como sta la città tua de Milano piena de diaboliche factione non potresti contenere le lacrime, perché li religiosi, quali per comune vocabulo se appellano frati, se provocano tra loro de grandissimo odio et se persecutano, et non solo insidiano a l'honore et fama ma anchora ala vita tra essi, e perché vano simulatamente et stano reclusi li facti loro non si possono vedere. Ma presto Dio farà venire ogni cosa in luce e saranno con maggiore confusione et vergogna represe le loro opere».

¹⁰⁰ Ivi, f. 146r-v: «Ma se una grave necessitate li premerà alhora se ricordano de Dio, confugeno a Dio, domandano adiuto a Dio, Dio è pregato a subvenirli. Non se ricordano adunca de Dio se non quando sono in mali. Quelli ochii che la colpa serra la pena li apre. Le persecutione che li vi premano vi constrenzeno andare a Dio [...] Le persecutione, li flagelli et tribulatione ali sancti et ali electi de Dio apreno la porta del paradiso, et alhora li iusti molto se debeno alegrare perché sono facti degni che per Christo patiscano qualche sinistro».

¹⁰¹ Vedi *infra*, 5.4.3.

¹⁰² BAMi, O 165 sup., f. 78r-v.

costantemente spronata dalla Madonna a pregare per tutti gli uomini e lo stesso chiedeva lei di fare ai suoi discepoli, esortandoli a una condotta di vita retta. Il sodalizio, come è stato correttamente sottolineato¹⁰³, non aveva alcuno scopo di riforma se non individuale, ma era proprio questo il punto cruciale. Nel pensiero della monaca, per tutta la fase che precede la conoscenza del libro del beato Amadeo, la riforma della Chiesa si sarebbe dovuta realizzare necessariamente a partire dalla riforma individuale di ciascuno dei suoi membri.

Dopo la conoscenza dell'opera, il *focus* del gruppo cambiò e questo compito fu affidato unicamente al pastore, di cui si attendeva con ansia la venuta. Non solo la riforma divenne l'oggetto principale del discorso profetico della badessa, ma il modo stesso di intenderla, influenzato dal fiducioso ottimismo di cui è portatore il testo, mutò sensibilmente. Non più vista come il materializzarsi del *dies Irae* ma come la necessaria premessa e il momento iniziale dei *tempora felicia*, iniziò ad essere attesa con gioia. È dunque in tale contesto di attesa, nella spasmodica ricerca di un qualunque segno del suo approssimarsi, che devono essere collocati i riferimenti alla figura di uno fra i più famosi predicatori di riforma che compaiono nelle sue visioni e che le hanno valso l'identificazione come una delle celebri «donne di Savonarola» dell'omonimo libro di Tamar Herzig¹⁰⁴.

Per quanto parlare di una pietà «savonaroliana» sia forse eccessivo, nel discorso della badessa è certamente possibile scorgere un curioso intreccio fra le eredità dell'Amadeo e del Savonarola, ovvero dei modi in cui il loro pensiero, o a loro attribuito, fu usato da altri dopo la loro morte¹⁰⁵. Il frate ferrarese è citato in due diverse occasioni negli scritti di Arcangela, la prima nel volume di visioni e rivelazioni e la seconda nella raccolta delle sue lettere. Nel primo caso «frate Hieronimo» è protagonista della celebre visione del maggio 1518 nella quale il beato Amadeo lo presenta alla monaca come colui che «ha confermato li mei dicti quali ho lassato in scripto»,

al quale rispose la vergine: O quanto desidero sapere il tempo de questa renovatione quale voi haveti scripto, per consolatione spirituale de mei figlioli ad sublevare tante fatiche loro. E l'angelo rispose: Tu hora non lo saprai, ma solamente attende ala solemnitade hodierna et ripensa li doni de Dio ad te conferti, e a luy rende gratie, perché l'anima non solo se debe contentare de havere ricevuto la gratia de Dio ma debe essere sollicita ala conservatione d'essa¹⁰⁶.

¹⁰³ MARCORA, *Il cardinal Ippolito*, cit., p. 431.

¹⁰⁴ HERZIG, *Le donne di Savonarola*, cit.

¹⁰⁵ Su questo tema, vedi LODONE, *I segni della fine*, cit., pp. 106-110.

¹⁰⁶ BAMi, O 165 sup., ff. 173v-175v.

Malgrado la notevole diversità fra il pensiero di Amadeo e quello del Savonarola, il cui appello per la riforma si tradusse nel tentativo di realizzarla attraverso l'elaborazione di un programma politico concreto che portò all'instaurazione di una repubblica teocratica, appare evidente come nel pensiero della monaca le profezie dei due religiosi fossero strettamente collegate per il solo fatto di annunciare, sebbene in termini molto diversi l'una dall'altra, l'imminenza di tale *reformatio*. Sebbene gli scritti del domenicano circolassero da tempo a Milano¹⁰⁷, è ragionevole credere che tale convinzione sia maturata in lei in seguito alle discussioni che sicuramente ebbe a proposito del testo amadeita con il Bellotti e con il Salviati, il quale molti anni prima, in occasione della sua scoperta, lo aveva descritto all'amico Ubertino Risaliti in termini pressoché identici: «Ubertino, non vi posso scrivere archana ingentia nuper reperta, que confirmant omnia quondam prophetae [di Savonarola] dicta»¹⁰⁸.

La conoscenza delle opere del frate ferrarese ebbe forse una certa influenza sul modo in cui Arcangela, negli ultimi anni della sua esperienza profetica, formulò le proprie invettive contro l'amoralità delle gerarchie ecclesiastiche. Per esempio, l'insistenza sulla verità delle proprie profezie e sulla necessità di attenderne la realizzazione, nonostante essa fosse ritardata a causa dei peccati e della tiepidità, sono *topoi* savonaroliani. Tuttavia, da altri riferimenti diretti alle opere del frate emerge in particolare l'attenzione predominante verso alcuni temi specifici. Come era accaduto per il libro del beato Amadeo, dal pensiero di Savonarola la monaca trasse ciò che le era utile per confermare le proprie teorie pregresse, come l'idea di una prossima riforma della Chiesa e dell'esistenza di una comunità di eletti, destinata a superare difficoltà e tribolazioni, a cui era attribuito il compito privilegiato di attuarla, riadattandolo alla propria situazione particolare e storicamente situata di direzione spirituale. Proprio di questi temi si parla nella seconda citazione, inserita in una lettera inviata a Denis nel 1519:

Un'altra volta parlando con el mio figliolo vostro fratello monsignore comandante del libro del frate Ieronimo da Fiorenza che dice che li servi de Dio sarano conservati dale tribulatione, como li tizoni soto l'ardente cenere, in nel tempo del bisogno accenderano poy li altri de carità¹⁰⁹.

¹⁰⁷ G. SAVONAROLA, *Opere composte dal venerando padre frate Hieronymo da Ferrara del ordine di predicatori. Primo tractato de lo amore di Iesu Christo, Lauda de la consolatione del crucifixo, Oratione breve & devota al crucifixo, Tractato de la humilitade, Tractato de la oratione mentale, Tractato del sacramento & de mysterii de la messa... Regule molto utile a tutti li religiosi, Tractato de la vita viduale, Tractato de l'arte del ben morire*, Milano, Per Iohanne Angelo Scinzenzeler, 1510.

¹⁰⁸ BTMi, 402, f. [127r].

¹⁰⁹ BAMi, E 56 suss., f. 57r-v.

Che in qualche invettiva di Arcangela contro la cattiva condotta dei chierici potesse esservi l'eco delle parole del Savonarola è pertanto plausibile. Tuttavia, le somiglianze tra le prediche del domenicano e le profezie della badessa addotte per giustificare l'inserimento di quest'ultima fra le seguaci del frate ferrarese, *leader* di un vero e proprio «movimento femminile savonaroliano»¹¹⁰, rimangono abbastanza deboli e generiche. Per fare solo un esempio, il tema dei tre flagelli che incombevano sull'Italia era diffusissimo in quel periodo e comune ad una vasta schiera di predicatori apocalittici di penitenza¹¹¹. Come il frate, anche la badessa usò il proprio carisma per denunciare la corruzione del clero e invocare con la medesima urgenza un profondo rinnovamento sociale. Ma a queste denunce, alla minaccia del castigo e alla speranza di una riforma si contrappone nel discorso della monaca un impegno assai ridotto rispetto alla ricerca dei modi per attuarla. Questi pochi riferimenti non possono essere assunti come prove della volontà da parte della badessa di promuovere attivamente alcuna «causa savonaroliana», come invece fecero altre terziarie domenicane, né può giustificare la definizione a lei attribuita di «portavoce del frate, investita della funzione di comunicare le sue profezie agli altri devoti sulla terra»¹¹².

Ciò non esclude che l'occasionale ammirazione mostrata da Arcangela per il rigore morale del Savonarola, definito «accerrimo reprehensore de viti»¹¹³, fosse sincera. Nella visione già citata è lo stesso Gregorio a mostrarle il frate elevato alla gloria dei beati in cielo:

Subito rapta in spirito se retrovò dove era sancto Gregorio, nante el quale genuflexi pregò in questo modo: Patre sancto, [...] te prego aduncha me faci tanto dono possi parlare con frate Hieronimo et satisfacere al desiderio de quello che me ha pregato [...] Et esso disse: Non dire così fiola, non dire così, ma con maggiore reverentia parla: Domandalo beato et non frato

¹¹⁰ G. ZARRI, *Lucia da Narni e il movimento femminile savonaroliano*, in *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, Atti del Convegno internazionale di studi (Ferrara, 30 marzo-3 aprile 1998), a cura di G. FRAGNITO, M. MIEGGE, Firenze 2001, pp. 99-116.

¹¹¹ NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit., p. 130.

¹¹² HERZIG, *Le donne di Savonarola*, cit., p. 182. L'autrice attribuisce all'atteggiamento filofrancese assunto dai frequentatori del chiostro valore probatorio delle tendenze savonaroliane della badessa, *ivi*, p. 174. Ma ciò non giustifica questa affermazione, tanto più che il Bellotti non sembra abbia preso parte al *conciliabolo* e tra i prelati che vi aderirono colui che, stando a una diceria riportata in T. NERI, *Apologia del rever. padre fra Tommaso Neri fiorentino... in difesa della dottrina del r.p.f. Girolamo Savonarola da Ferrara*, Fiorenza, Appresso i Giunti, 1564, p. 40, promise ai domenicani di San Marco la canonizzazione del Savonarola fu il Carvajal, per il quale, allo stato attuale delle ricerche, non sono noti legami documentati con la badessa o con il monastero di Santa Marta al tempo dell'assemblea scismatica.

¹¹³ BAMi, O 165 sup., ff. 173v-175v.

Hieronymo, perché anchora che fin qui non sia stato approbato dala Chiesa et scripto nel catalogo de sancti è però glorificato et sancto nela giesa triumphante¹¹⁴.

Agli inizi del Cinquecento il ricordo della predicazione savonaroliana era ancora ben vivo, tanto più che la forte attesa escatologica ad essa legata non si era di certo placata dopo la morte del frate. Ancora una volta, l'affermazione della beatitudine del Savonarola non si discosta quindi da una generale tendenza coeva a considerare il domenicano un santo e a professargli devozione, assumendolo a modello esemplare della denuncia della corruzione dell'istituzione ecclesiastica¹¹⁵. Nel complesso, non sembra dunque corretto parlare di una spiritualità di stampo savonaroliano in senso stretto per quanto riguarda la complessa ed eclettica religiosità dell'agostiniana milanese. Ne fu probabilmente una componente, naturale evoluzione della sua preoccupazione per la necessità urgente di una riforma morale della Chiesa, ma in essa *magna pars*, se non *maxima*, era costituita dai modelli amadeita, gregoriano e naturalmente cateriniano¹¹⁶.

5.4.2. Legittimare

In quanto portavoce della volontà divina, i profeti, tramite il proprio carisma, potevano anche conferire legittimità sacrale a un *leader* o a un gruppo di potere. Questa funzione di legittimazione nel discorso profetico della badessa di Santa Marta assume un carattere più intimo e si esercita primariamente in una dimensione personale. Sono infatti le aspirazioni e le ambizioni individuali dei suoi figli spirituali che trovano validazione nella funzione di mediazione esercitata dalla monaca. Come si è visto, le prime lettere della corrispondenza fra Arcangela e Denis si incentrano quasi esclusivamente sugli affari privati di quest'ultimo, sui connessi problemi di coscienza e sui dubbi del prelado riguardo a scelte e azioni che riteneva potessero essere moralmente sbagliate o almeno discutibili. In questa prima fase

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ BINAGHI OLIVARI, *L'immagine sacra*, cit., p. 59. In termini simili si era espresso anche PROSPERI, *Dalle «divine madri»*, cit., pp. 80-81, respingendo l'idea che il gruppo della Panigarola intendesse portare avanti «ciò che Savonarola aveva avviato» e ritenendo invece che la sua figura costituisse «un risultato e un punto di coagulo di quelle attese diffuse [di rinnovamento generale] e, proprio per questo, si offriva come un modello».

¹¹⁶ Con Caterina da Siena, menzionata diverse volte nelle visioni, la badessa di Santa Marta condivide due nuclei di pensiero: il forte zelo per la riforma della Chiesa e della società del suo tempo e l'esaltazione della *charitas*, l'amore di Dio, in ogni sua manifestazione, che era stato uno dei temi centrali anche delle visioni di Veronica da Binasco. Sull'influenza e la diffusione del modello cateriniano, già segnalate da ZARRI, *Le sante vive*, cit., nelle esperienze e nelle scritture femminili della prima età moderna, vedi A. SCATTIGNO, *Suggestioni cateriniane negli epistolari femminili tra Quattro e Cinquecento*, in *Virgo digna coelo. Caterina e la sua eredità*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, L. CINELLI, P. PIATTI, Città del Vaticano 2013, pp. 545-582.

l'intermediazione della badessa da legittimità alle decisioni del vescovo, come la scelta uscire dal *conciliabolo*, e giustifica le sue ambizioni materiali o di carriera, come nel caso delle strategie attuate per recuperare i benefici di cui era stato privato.

Nelle prime lettere la Madonna stabilisce un legame diretto tra la fedeltà e l'amore nei suoi confronti e le ricchezze temporali che per questo darà a Denis e alla sua casata. In tale contesto si inserisce la questione dei benefici ecclesiastici, che rappresenta un problema di notevole complessità di cui si parla a lungo nel carteggio. Denis, che a seguito della rinuncia da parte del padre aveva ricevuto il vescovado di Saint-Malo, nel frattempo era riuscito a riottenere anche Tolone, precedentemente dato al cardinale Fieschi cui rimase il titolo di amministratore apostolico, arrivando così a cumulare più benefici. Questo aveva destato una certa preoccupazione. La badessa si era affrettata a rassicurarlo e a confermarne le azioni, riferendogli l'approvazione del suo operato da parte della Madonna¹¹⁷ e avanzando la proposta di dare un vescovado al Bellotti:

La pregay sopra questo che li piacesse manifestare questo suo devoto a chi haveva ordinato questo benefitio e dignità episcopale e ley disse: Risguarda in me. Et vidi el mio figliolo Dionisio che pigliava la corona overo mitria de mane dela Regina et missela in testa al mio monsignore comendatore, et luy cantava *Regnum mundi, et omne ornatum seculi contempsi, propter amorem Domini mei*, et mi disse: Como serà questo? Perché me pare difficile. Disse ley: A tutto provedarò, et dela penssione et de tutto in breve tempo¹¹⁸.

Denis, dopo aver ottenuto dal padre Saint-Malo, avrebbe voluto cedere Tolone al Bellotti, forse anche per sanare un certo conflitto interiore, ma aveva incontrato delle difficoltà e la cosa pareva impossibile¹¹⁹. Così, quando Guillaume divenne figlio spirituale della badessa e ottenne la diocesi di Meaux, Arcangela, pur confermando la volontà divina di dare Tolone al Bellotti, prospettò la possibilità di cedergli il vescovado di Lodève:

Ho inteso el grandissimo dolore de vostra signoria reverenda, unde prego quella non se affliga perché la Madre de Dio non ze abandonarà ma farà sì como più volte a promisso e dito del reverendo comandante, zoè de farlo vescho de Tholone e anchora de mazore cossa [...] Echo

¹¹⁷ BAMi, E 56 suss., f. 8r: «Bene voglio che l'habia l'uno e l'altro [...] e lo tegnarà fine piacerà a mi de disporre d'altro, e lo defenderò da schandali. Per rispetto del cardinale non te lo dirò adesso per non avere tempo de scrivere [...] Io disse: O Madre pietosa, guardate el vostro devoto vescho da tale desiderio e tutti quilli che sono contra sua salute. E ley disse: Non dubita che non el lassarò cadere in peccato mortale».

¹¹⁸ Ivi, f. 7v. Vedi anche GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola*, cit., pp. 97-101.

¹¹⁹ BAMi, E 56 suss., f. 14r.

li è successo questo da Meos, qualle acceptandolo el mio novo figliolo monsignore reverendo e metere el comandante in suo locho a Lodeva credo sarà molto piacevole ala Regina¹²⁰.

Anche in questo caso le trattative si conclusero con un nulla di fatto, così come non andò in porto il progetto, sostenuto dalla badessa, di affidare al Bellotti la riforma di alcuni monasteri femminili cittadini¹²¹. Tuttavia, con la conoscenza del libro del beato Amadeo e l'introduzione della figura del *pastor futurus* nel discorso profetico della badessa, questo tipo di legittimazione temporale passò in secondo piano in favore della validazione di ben più alte aspirazioni spirituali. Così la finalità che era stata inizialmente attribuita alla direzione esercitata da Arcangela mutò, almeno in parte, e la sua preoccupazione principale divenne quella di legittimare attraverso il proprio carisma le velleità di partecipazione dei suoi interlocutori al rinnovamento della Chiesa voluto da Dio e profetizzato dal testo amadeita.

La monaca iniziò allora a interrogare una vasta schiera di figure celesti per conto suoi figli spirituali, contestualizzando lo speciale favore mostrato nei loro confronti in un più ampio piano di riforma di cui divenne guida carismatica e interprete privilegiata. Nell'agosto 1514 Arcangela chiese alla Madonna che le ricchezze materiali accumulate da Denis non lo diminuissero ai suoi occhi. Lei gli rispose che ciò non sarebbe accaduto ma aggiunse che quella ricchezza non era la vera esaltazione che aveva in serbo per lui e di cui molte altre volte gli aveva parlato. Quella che aveva ricevuto allora era utile a pochi, mentre la vera gloria a lui era riservata sarebbe stata a beneficio di moltissimi.

Questo passaggio è cruciale perché ricalibra le aspettative del vescovo. A partire da questo momento la mediazione carismatica della badessa non si limita più a riconoscere scelte e desideri preesistenti, ma contribuisce attivamente a creare le stesse ambizioni che intende legittimare. L'anno seguente Arcangela riferì a Denis di aver udito Maria benedire «tuti tri questi nostri dulcissimi figlioli, zoè li reverendi veschovi e 'l reverendo comandante [...] mey amatori, tri cori e uno volere in my, sua sposa fidele», la quale le disse che mediante le loro opere avrebbe voluto dare inizio alla riforma: «Cossì como la primitivia giesia fu fondata con el sangue di sancti martiri cossì sarà reformata de sospiri e dolce lacrime di mey

¹²⁰ Ivi, f. 14v.

¹²¹ Ivi, ff. 53v-54r: «Anchora aviso vostra signoria como alchuni zentilomini milanesi hano suplichati a monsignore presidente che voglia prestare aiuto e favore a fare reformare alchuni monasterii neli quali se fa grande offese a Dio e schandali alle gente, la qualle cossa conferindo sua signoria con mi io lauday molto questa opera, regratiando Dio che me aveva exaudita de quello che tando desidero, e la difichultà era che non se trovava homini suficienti a questa inpresa e mi li prepose el reverendo comandante, e questo piaque molto a tuti duy li illustrissimi signori Lautrecho e 'l presidente, e cossì sperando che sequisse la cossa era ordinata de scrivere a vostra signoria che espedisse una bola papale [...] Ma al presente sono poy levate alchuni devoti di frati e quisti voleno che li frati li reformeno loro e questo non n'è bono perché li frati hano anchora loro bisogno de reformarse».

servi»¹²². In una visione coeva, contenuta nella *reportatio* ma singolarmente assente nelle lettere copiate nell'epistolario, Dio si rivolge direttamente ad Arcangela parlandole dei suoi figli spirituali «Dionisio et Io. Antonio, dei quali el primo serà la quiete tua e tuti dui esaltarano la gloria mia et l'honore mio»¹²³. E subito rapita in estasi

fu condotta ad uno certo loco dove era uno grande tabernaculo [...] et se sostentava da quatro homini a similitude de quatro colonne, fra quali cognobe doi de soi fioli in Christo, li altri doi non cognobe, e questi quatro a doi a doi contradictoriamente se risguardavano. In mezo del tabernaculo vide una sede ornatissima nela quale niuno sedeva et interrogò chi era per sedere in quella e l'angelo riposse: Quello è per sedere in essa quale expectate con tanto desiderio¹²⁴.

Il tema dell'*etimasia*, rappresentato dalla sedia vuota, è qui specificamente declinato nell'attesa dell'arrivo glorioso del *pastor futurus* della profezia amadeita, la cui opera di riforma sarebbe stata sorretta dai figli spirituali della badessa. Alla richiesta di spiegazioni sul perché le fossero stati mostrati solo loro due, l'angelo rispose: «Te ho mostrato quelli più propinqui, perché sopra tuti desiderano questa sancta reformatione [...] Persevera aduncha in domandare finché Dio exaudisca te et li altri»¹²⁵.

Questa legittimazione profetica investiva non solo le aspirazioni di Denis e del Bellotti ma si estendeva anche agli amici più stretti, che nelle visioni della monaca erano identificati con gli eletti, scelti da Dio per ricoprire incarichi importanti nella futura Chiesa riformata che loro stessi avrebbero contribuito a edificare¹²⁶, e che nella realtà facevano probabilmente parte della compagnia cui alludono molte lettere. In una lunga visione avuta nella solennità di san Tommaso apostolo di un anno imprecisato, Arcangela, dopo aver sperimentato una sorta di *christiformitas* mistica¹²⁷, vide incedere processualmente un gruppo di persone, alla testa dei quali vi era un vescovo che riconobbe essere Denis. Egli

¹²² BAMi, E 56 suss., f. 14r.

¹²³ BAMi, O 165 sup., f. 179v.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Ivi, f. 146r: «Benché tu et [...] quelli per quali hai pregato non habiate sentite queste persecutione et questi flagelli neli corpi vostri [...] niente dimeno se havereti caritate non potreti se non dolere del malo del proximo [...] Aprite li ochii vostri voi electi per firma et stabile fede non dubitando in cosa alcuna, levate li capi vostri per firma speranza perché le fatiche vostre presto passarano et Dio remunerarà li electi soi per tante loro fatiche, non de cose corruptibile, non de oro argento o altra cosa temporale, ma de summo premio el quale mai non se perderà».

¹²⁷ Ivi, f. 144r-v: «La sacra vergine compulsata da l'angelo andò ad sancto Ioanne quale haveva molti dinari d'oro nante sé a similitudine de quelli segni de quali sopra havemo facto mentione, et sporgendo la mano et pigliando uno de quelli dala mane de sancto Ioanne udì da luy: Questo è el tuo segno, et lei guardando quello vide la effigia del Salvatore sculpta in esso, dal core del quale procedeva uno raso tendente verso lei et la scriptura del segno diceva: Io in te, et la sacra vergine rispose: Et io in te. Da l'altro canto era scripto: Questa

recevete el segno per le mane de sancto Ioanne evangelista, nel quale segno era sculpito uno anello et la scriptura diceva: *Te disponarò ad mi in fede*, et da l'altra parte era scripto: *Ecco el mio servo electo, qualo ho electo et posto sopra esso il spirito mio*. Et la vergine interrogò l'angelo che significassero quelle parolle, quale rispose: L'anello è la fede, quale ha servata illibata a Dio, et niente lo potrà retrahere dalo istituto ha comenciato¹²⁸.

Nonostante la citazione tratta dalla profezia di Isaia usualmente riferita alla venuta del Messia, che unitamente alla posizione nel corteo suggerisce un ruolo di primissimo piano per il prelado, l'angelo, interrogato dalla monaca, non volle rivelare per quale opera specifica era stato scelto, dicendo solo che Dio stava per compiere molte cose per suo tramite. Dopo di lui Arcangela vide venire Gaspard de Tournon, vescovo di Valence, figlio di Jaques e fratello del più noto cardinale François de Tournon, il quale ricevette un segno raffigurante un cuore trafitto da un chiodo di ferro. L'angelo spiegò che la mente del vescovo sarebbe stata molto tormentata perché servendo Dio avrebbe dovuto sopportare tentazioni diaboliche, tormenti fisici e innumerevoli difficoltà. Tutto ciò, però, si sarebbe trasformato in gloria e meriti.

Lo stesso schema viene ripetuto per gli altri partecipanti, i cui nomi sono omessi nella *reportatio* ma non nella minuta della visione¹²⁹, ciascuno dei quali riceve una investitura specifica che ne convalida la vocazione. Al sacerdote Giovanni Prina, al medico Iacopo, a Paolo Visconti e a Giovanni Battista *Belotho* da Ravenna¹³⁰, vengono consegnati i simboli della gloria, mentre un angelo spiegava loro che quei segni rappresentavano la ricompensa celeste per le tribolazioni e le avversità che avrebbero patito per Cristo e li esortava a restare fedeli all'opera cominciata. Chiudeva il corteo Giovanni Antonio Bellotti, che rivolgendosi a Maria iniziò a lodarla con le parole: *Questa è lo mio reposso in seculo deli seculi*.

è la mia dilecta, nela quale ripossa la gratia mia, preparame digno habitaculo perché voglio demorare teco [...] Unde per queste parolle se sentite tuta imutata et gli pareva ch'esso fusse transformato in sè et essa in luy».

¹²⁸ Ivi, f. 144v.

¹²⁹ BAMi, C 24 suss., ff. 35r-37r. La stessa visione è copiata da mano diversa ivi, ff. 62v-64v.

¹³⁰ I loro nomi, unitamente a quelli dei chierici Giovanni Ambrogio e Alessandro, compaiono più volte nelle lettere di Arcangela. Giovanni Battista *Belotho*, il cui cognome si ricava da BAMi, E 56 suss., f. 11r, è probabile sia fratello di Giovanni Antonio Bellotti. Oltre alla comune origine ravennate e al cognome simile, nelle lettere si evince un legame molto stretto fra i due, che più volte sono indicati appunto come fratelli. Su di lui, vedi GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola*, cit., pp. 163-165. Per i riferimenti all'Eterna Sapienza contenuti in alcune delle lettere loro indirizzate, è possibile ipotizzare che questi personaggi fossero membri del sodalizio omonimo. Nessun fondamento documentario hanno invece le affermazioni di PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 409, nota 3, riprese da MARCORÀ, *Il cardinal Ippolito*, cit., pp. 433-434.

Et la clemente Regina lo abbraciò con faccia molto alegra [...] et disse: *Qua habitatò perché questa habitatione ho electa*, questa anima ho liberato da varii pericoli et insidie multiplice de inimici, *questa ho electa in mio habitaculo et in lei habitatò per gratia*, et così la custodirò et servirò [...] Nel tempo se faceveno et dicevano le dette cose dal predicto devoto, l'angelo dela sua custodia monstrava non piculo gaudio. Se alegra ancora la prefacta vergine [Arcangela] sopra la devotione de questo el quale era di primi di fioli suoi in Christo, et per qualchi giorni andando per el monasterio sempre gli erano quele parolle in bocha, *hec requies mea in seculum seculi*, così gli piaqueno et così remanseno affixe al core suo¹³¹.

Al termine della visione l'evangelista Giovanni, rivolgendosi alla badessa, le confermò che «questi quali hai veduto hogi hano recevuto l'arra et promissione de vita eterna, nè più debe dubitare dela salute loro»¹³².

5.4.3. Consolare

Strettamente legata alla funzione di legittimazione offerta dal carisma profetico è anche quella consolatoria, tanto più importante ed evidente in un periodo storico caratterizzato da una profonda inquietudine escatologica¹³³ che sembra costituire realmente la misura della sensibilità religiosa coeva. In tale contesto, il ricorso a una figura carismatica poteva essere inteso come ricerca di una risposta in grado di alleviare ansie e preoccupazioni dettate dall'incertezza del futuro e dalla consapevolezza dell'approssimarsi del giudizio divino. In un momento di grave difficoltà, inserire il proprio agire all'interno di un piano preordinato, di cui questa figura si fa accorta interprete e mediatrice, poteva infatti aiutare a liberare almeno in parte da un sentimento di angoscia che ormai saturo cercava dialetticamente modalità di risoluzione o sublimazione.

La funzione consolatoria della profezia è centrale nel discorso di Arcangela. In un clima denso di tensione, le prime lettere mostrano in maniera evidente come Denis sperasse di trovare nella badessa di Santa Marta un punto di riferimento capace di offrirgli affetto e

¹³¹ BAMi, O 165 sup., ff. 145v-146r.

¹³² Ivi, f. 146r.

¹³³ D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, 2 voll., Seyssel 2005. Secondo Crouzet il periodo che precedette l'inizio delle guerre di religione francesi fu permeato da un sentimento di ansia e inquietudine alimentato dalla diffusione massiccia di materiali astrologici e profetici a stampa, come almanacchi e *pamphlet*, che caricavano l'immaginario collettivo di un forte senso di angoscia escatologica. I conflitti religiosi erano dunque interpretati dallo storico come l'esito ultimo della progressiva crescita di questo sentimento di angoscia e i massacri confessionali come la proiezione esterna di un malessere interiore dettato dalla consapevolezza dell'approssimarsi del castigo divino e del Giudizio finale.

conforto spirituale rispetto alle difficili questioni nelle quali era impegnato. La badessa lo fa riferendo le azioni del vescovo alla volontà della Madonna e inscrivendole in un orizzonte di salvezza che travalica l'immediato:

Quanta obligatione abiamo al Figliolo de Dio et sua dolce Madre, fonte de pietà, regina deli angeli, la qualle s'è dignata de pigliare protectione per lo suo devoto servo et de acceptare li soy boni desiderii et offerirli al suo Figliolo, el qualle non guarda a l'opera ma si bene alla intentione, la qualle per risposta dele nostre petitione a dicto: Cossì diray a questo mio devoto, che el grande sacerdote mio Figliolo l'a asolto de colpa de questo errore¹³⁴.

Nel discorso della monaca la funzione di consolazione del carisma si manifestava non tanto e non solo attraverso parole di incoraggiamento quanto piuttosto nella capacità di inquadrare le sofferenze presenti e attribuirgli significato entro una più ampia narrazione salvifica. Arcangela non negava le difficoltà di Denis ma le risignificava. Ogni tormento, ogni patimento, interiore o esteriore, ogni dolore venivano presentati non come un indizio dell'abbandono da parte di Dio, da cui talvolta il vescovo aveva la sensazione di non essere ascoltato, ma come un suo modo di agire, come una prova da lui permessa per renderlo più saldo nella fede e permettergli di acquisire maggiori meriti ai suoi occhi.

La badessa, che attraverso le sue visioni era in grado di conoscere un Altro, si faceva così portavoce di un disegno provvidenziale apparentemente imperscrutabile e in tal modo offriva ai suoi figli spirituali una direzione e una speranza, dissolvendo l'incertezza del presente nella certezza di una guida superiore. Una parte importante di questo discorso consolatorio consisteva nel assicurare Denis sul perdono divino e sulla protezione costante della Madonna contro il peccato¹³⁵. A Denis Maria faceva quotidianamente promesse di serenità e felicità eterna, mentre Arcangela, raccontandogli dei suoi colloqui celesti, lo assicurava

¹³⁴ BAMi, E 56 suss., f. 2v.

¹³⁵ Arcangela intercedeva spesso in suo favore chiedendo la remissione completa dei suoi peccati: «Mi anday prima dal Signore digando: Ho misericordioso mio Signore [...] al presente prego per amore dela tua infinita misericordia che tu schanzeli dal libro dela memoria tua tute le offese fate ala immensa tua maiestà. Alora el Signore como uno bellissimo giovene me disse guardandome alegramente: Perhò e per qualle tuo merito? Non say tu che sono iusto e che ho in odio el peccato e che nesuno male resta inpunito cossì como ognia bene è remunerato da mi? Alora fuy tuta spaventata ma pure la ioconda fatia de Dio me confortava e preso ardire e disse: Signore, io so bene che in mi non n'è alchuno merito ma per la sanctissima tua passione me fa innanimare a domandare e poy le tue suuave parole promentendo più volte che questo mio figliolo sarebe conumerato nel felicissimo consortio deli toy electi, perhò vengo a te Signore, punisse sopra de mi actiò che sia lavate le macule de l'anima sua per el tuo preciosissimo sangue [...] Alora soprasonse la sopraceleste Regina ala qualle el Signore li fece reverencia e disse: Madre, per tuo amore e per l'honore che te porta questo nostro episcopo li perdono e may più non me recordarò che me habia offeso e persigno li dono el mio sigilo, imprimendo ne l'anima sua el mio nome victorioso Iesus [...] E poy vidi stare l'anima del mio figliolo innance ala Madona e ley lo vestiva de bianco con el Iesus nel pecto e diceva: Oramay sey sechuro figliolo dela eterna gloria», ivi, ff. 51v-52r.

sul suo stato di grazia, sulla salute della sua anima e gli riferiva di aver visto «el locho aparegiato da Dio glorioso dove starà l'anima vostra in cielo»¹³⁶:

Diraly che non se diffida per ly soy demeriti, ma havendome dato el mio Figliolo plena potestà de remunerare ly mey servitori como my piace [...] chi me habia trovarà ognia bene, como ha facto el mio servo. Luy me a promisso et mi ly atendarò, zoè dandoly forteza et perseverantia, fine che presenterò l'anima sua al Figliolo mio, et haverà cento et più per uno et vita eterna, perché non sono estimate le opere dal mio Figliolo ma sì lo affecto dela ardente charità. Io voglio amore, per amore site create, per amore site redempte¹³⁷.

La mediazione carismatica non annullava la libertà del discepolo, né tantomeno lo sottraeva alle sue responsabilità. Anche quando aveva parlato degli eletti, Arcangela non aveva mai affermato che tale elezione potesse in qualche modo significare per loro la certezza della salvezza quale frutto esclusivo della scelta operata da Dio. Pur sostenendo l'ampiezza della sua misericordia, la badessa polemizzava contro coloro che sostenevano l'idea della giustificazione universale¹³⁸ e della predestinazione, riconoscendo l'importanza fondamentale del libero arbitrio, inteso come la facoltà data a ciascuno di scegliere, e del valore delle opere meritorie¹³⁹. L'argomento, di stretta attualità nel clima delle discussioni coeve sul numero dei salvati e dei dannati, è affrontato diverse volte nelle lettere e nelle visioni della *reportatio*, toccando anche i temi della compatibilità tra prescienza divina e futuri contingenti e della responsabilità morale dei propri atti:

Dopoi voltatosi il Signore ad questa anima disse: Sono molti che dichono che io sono quello che mando dala destra e dala sinistra parte le anime, predestinando quelle secundo che io voglio, e che benedico quelle che sono dala mia destra e maladico quelle che sono dala sinistra. Ma io te dico che non dichono il vero¹⁴⁰.

¹³⁶ Ivi, f. 3v.

¹³⁷ Ivi, ff. 3v-4r.

¹³⁸ BAMi, O 165 sup., f. 148r: «Ma se confidano dicendo Dio essere misericordioso et benefico, et non noce ad alcuno, et essere conveniente ad una prestantissima et optima possanza, et che quello ha patito per tuti certamente haverà misericordia de tuti. Dicono: Ha dito: *Non sono venuto domandare li iusti ma li peccatori*, ma advertiscano che così como loro voltano la faccia a Christo così accaderà che la faccia de Christo serà voltata a loro».

¹³⁹ Ivi, f. 127r: «Quello che di bono, quello che di virtù et gratia et in fine tuto quello che per dono hano li homini tuto procede da quello plenissimo fonte quale è bono per essentia e dal quale non po' uscire altro che bene, perché essendo per sé quello bono sempre produce el medemo, et luy opera neli homini el pensare, volere et perficere el bene, per il che bene diceva esso: Senza me niente poteti fare. Dio move el libero arbitrio di l'homo a cercare la salute sua, esso lo invita, bate ala porta, manda le celeste inspiratione, ma non vole constrengere alcuno [...] tu hai tempo et gratia con la qual poi meritare et exercitare in le bone opere aciò possi pervenire ad più alto et più degno grado de gloria».

¹⁴⁰ Ivi, f. 97r.

Nella visione, il Signore si rivolge ad Arcangela spiegandole che molti, erroneamente, ritengono che sia lui a determinare il destino delle anime, predestinandone alcune alla salvezza e altre alla dannazione. Dio, spiega la badessa, ha creato tutte le anime uguali, disponendole a compiere il bene, «et mediante le sue bone operatione fosseno salve»¹⁴¹. È l'uomo che, mediante la propria volontà, si autodetermina e si pone sul cammino della salvezza o della dannazione. Il Signore non costringe nessuno a fare il male. Per questo motivo nessuno può giustificarsi dicendo di non poter fare il bene perché non è predestinato alla salvezza, né sostenere che non ha senso sforzarsi di compiere il bene perché il suo destino è già stato deciso. Se così fosse Dio non solo sarebbe causa del male ma sarebbe anche ingiusto, perché punirebbe gli uomini per azioni a cui lui stesso li ha costretti:

Ma io a te dicho che niuno è constrecto a fare mali, né da me iudicato a l'inferno nante ale opere sue, ance le creay aciò facesseno bene et le creai bone. Vero è che li dete el libero arbitrio de fare bene et male como li piace, ma se esse stolte se elegeno il male per sé medemi e con la mane del libero arbitrio opereno le iniquitate, è necessario che la mia iustitia se adoppera contra de loro punindoli, li qualli se havesseno operato bene sarebbeno stati retribuiti de perpetua mercede¹⁴².

Le decisioni umane possono influenzare il giudizio divino e cambiare il corso degli eventi profetizzati, per quanto si tratti comunque di un cambiamento sempre conosciuto dalla prescienza di Dio. In questo senso si comprendono i rimproveri che la badessa indirizza ai comportamenti di due fra gli amici più stretti del vescovo, Paolo Visconti e Giorgio Benigno Salviati, nel momento in cui le loro azioni li portano ad abbandonare la via tracciata in precedenza.

Paolo viene menzionato per la prima volta in una lettera dell'ottobre 1516, nella quale Arcangela raccontava a Guillaume che il fratello Denis, dopo aver celebrato messa nella chiesa del monastero, «menò con esso messer Paulo per farlo clericho»¹⁴³. Lo stesso racconto viene ripetuto anche in una lettera indirizzata al Bellotti: «Hora sua signoria fece chierico messer Paulo e la dolza Regina li a promeso grandissima forteza. E esso se l'a electo per suo spirituale patre per comandamento dela Madona»¹⁴⁴. Di lui non si sa molto, ma da alcune

¹⁴¹ Ivi, f. 97v.

¹⁴² Ivi, f. 98v. Vedi anche GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola*, cit., pp. 141-145.

¹⁴³ BAMi, E 56 suss., f. 23r.

¹⁴⁴ BAMi, O 248 sup., f. 4r.

lettere dell'epistolario sembrerebbe particolarmente legato al Bellotti e a Denis, tanto da eleggere quest'ultimo suo padre spirituale.

Inizialmente molto positivo, sul finire del 1518, più o meno nello stesso periodo in cui viene detto che il Salviati necessita di essere riformato perché non è umile¹⁴⁵, il giudizio che la monaca ha di lui sembra cambiare. Nel giorno della lettura della parabola evangelica della Samaritana al pozzo, Arcangela fu rapita in estasi e vide l'anima di Paolo al cospetto della Madonna, la quale le rivolse parole di rimprovero:

Luy non solo non ode le divine voce ma che è pegio et più dolendo ogni giorno se fa più duro et mete obstaculo ala divina gratia. Ma voglio che tu sapii se non aprirà le orecchie ali divine inspiratione, se serrarà el core suo et non vorrà ritornare al pastore et sposo de l'anima sua, renderà cunto al Fiolo mio¹⁴⁶.

La monaca le rispose che la misericordia non è per i giusti, i quali non hanno peccato, ma per i peccatori «quali se sono facti obligati ala pena eterna»¹⁴⁷, chiedendole dunque di avere misericordia per lui. Viene qui ribadita, ancora una volta, l'idea secondo cui la grazia santificante è liberamente offerta a tutti da un Dio misericordioso, ma per essere efficace richiede la cooperazione della volontà umana.

Nel settembre dell'anno successivo, informando il vescovo delle condizioni di salute dell'amico, Arcangela gli riferì che «el reverendo comandante [...] sta apresso a messer Paulo Veschonte che credo che non passerà dove hore che sarà portato l'anima sua in Purgatorio perhò che el è in extremis, perché luy a mudato vita e prevaricato el iusto Dio a mutato sententia»¹⁴⁸, perché «dopo de havere promesso la fede ala beata Vergine de non amare altra dona che lei e de havere lei per sposa [...] era voltato ale cose carnale»¹⁴⁹. Anche dopo la morte dell'amico, Denis, che con la badessa aveva pregato incessantemente ogni giorno affinché Paolo tornasse sulla retta via, continuò a chiedere rassicurazioni circa la salvezza ultraterrena della sua anima. Arcangela si affrettò a confortarlo, riferendogli di aver visto la sua anima alzare le braccia al cielo e ringraziare Dio di averlo liberato dalle pene del Purgatorio per l'intercessione delle preghiere degli amici e in particolare per le azioni di Denis:

¹⁴⁵ BAMi, E 56 suss., ff. 50r, 51v.

¹⁴⁶ BAMi, O 165 sup., f. 212v.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ BAMi, E 56 suss., f. 63v.

¹⁴⁹ BAMi, O 165 sup., f. 212v.

L'ò visto in grande pene, maxime circha al core per lo consentimento che a dato al male, e poy dise: O quanto sono felice che sono per la bontà de Dio e meriti de quella fonte de misericordia sua Madre in questa compagnia di toy spirituali figlioli per li quali sono molto refrigerato [...] Questa carità che fano li mey spirituali fratelli miticha la iustitia de Dio che non me afflige tanto [...] El mio spirituale patre me donò tuti li soy beni che aveva operato in questa presente vita piacendo a Dio. Allora me parse che la Madona me vestise de forteza talmente che più non temeua [...] per virtù de questa carità del mio spirituale patre¹⁵⁰.

Questi stessi temi sono al centro delle ultime due lettere dell'epistolario, che informano Denis della morte di un ecclesiastico, con ogni probabilità da identificare, per il modo in cui se ne parla, con il Salviati. Nella penultima lettera, scritta nel gennaio 1520, Arcangela riferisce, un po' confusamente, che

è remosto el candelere dal locho suo e esterminato dala morte, la qualle morte per divina permisione li è dato per mezo de alchuna creatura che epsso teneua in favore contra la volontà de Dio e de soy amici, como qualche volte li o scripto a sua reverendissima signoria, zoè se non se provedesse a questo che Dio removerebe el candelere dal suo locho, e quello respose: Se non n'è remosto non se removerà anchora per mio diffecto¹⁵¹.

Il decesso di questo personaggio sembra dunque legato a una figura che egli aveva favorito contro la volontà di Dio e nonostante il parere contrario degli amici, che già altre volte lo avevano avvertito del pericolo. L'accusa che viene rivolta al defunto è di estremo interesse e riecheggia il rimprovero rivolto all'arcivescovo qualche anno prima. Nonostante i ripetuti avvertimenti, il prelado aveva agito con superbia, convinto del fatto che, essendo stato scelto da Dio, nessuno avrebbe potuto ostacolarlo:

L'angelo li respose: Adesso non li sarà più tempo de operare, pocha reverentia hay hauto ala divina vocatione senza rispetto ala dignità tua, prosumando et digando: Se Dio me a ellecto non sarà chi me impedisca, e tu solo ay inpedito, como più volte te habiamo amonito e ripreso e menazato, e non ay creduto a noy né anche a mortale creature¹⁵².

Nella lettera successiva Denis si rammarica di non aver saputo dei peccati del defunto quando ancora era vivo, così da poterlo correggere. Arcangela lo rassicura dicendo che non

¹⁵⁰ BAMi, E 56 suss., f. 64v.

¹⁵¹ Ivi, f. 66r.

¹⁵² Ivi, f. 66v.

gli erano affatto mancate le ammonizioni da parte degli amici, ma lui non aveva voluto ascoltarle, convinto come era della sua impeccabilità quale frutto della scelta operata da Dio. Nonostante il pentimento finale, il prelado era morto nel peccato e per questo avrebbe dovuto scontare un periodo di pena in purgatorio, ma sarebbe stato aiutato dalle preghiere del vescovo e del Bellotti, che vengono definiti suoi figli spirituali. La lettera si conclude con un richiamo a quanto già detto in chiusura della precedente. Arcangela riconferma l'elezione di coloro che già erano stati scelti e dice che il successore di colui che era stato rimosso, il cui compito sembrerebbe essere quello di chiamare a raccolta gli eletti e guidarli, sarebbe stato migliore. Deve però ammettere di non essere sicura di come questo avverrà¹⁵³.

¹⁵³ Ivi, f. 67v: «Reverendissimo figliolo, sì bene non fusse al presente reusito quello spirituale fructo [...] per amore de Dio e per amore dela sua benedeta Matre e per tanti servitii fati a ley per suo amore e per suo exaltatione più che per altra mortale creatura epssa a dito che ve vole remeritare [...] ma non so perhò a qualle modo se farà questo».

6. OLTRE SANTA MARTA

Morto Giorgio Benigno Salviati, cinque anni dopo scomparve anche Arcangela, che per suo volere fu deposta nella tomba comune delle monache nella parte claustrale della chiesa¹. Con la morte di colei che ne era stata *leader* carismatica e punto di riferimento principale, l'esperienza spirituale dei discepoli dell'Eterna Sapienza era destinata a sciogliersi presto. Essa tuttavia non scomparve completamente, ma si frammentò e si trasformò in qualcosa di nuovo e diverso a seconda di coloro che via via se ne fecero interpreti negli anni successivi e in accordo con i differenti contesti culturali, religiosi e geografici in cui essi si trovarono ad agire.

In tale passaggio, la principale e più evidente discontinuità fu la perdita del carattere profetico, che era stato il tratto forse più caratteristico dell'esperienza maturata negli anni precedenti. Il fenomeno profetico entrò infatti in crisi negli anni Trenta del secolo e venne sempre più marcatamente confinato nell'eresia. Parallelamente, le nuove dimensioni del problema della *reformatio Ecclesiae* imposero la necessità di trovare soluzioni differenti e aprirono la strada a coloro che tale riforma non intendevano aspettarla per intervento divino ma realizzarla concretamente con ben altri mezzi. Tutto ciò portò all'emergere di forme di impegno religioso diverse rispetto agli anni precedenti e, sul piano della spiritualità, a un marcato ripiegamento interiore e alla ricerca di esperienze maggiormente soggettive. Ciò fu la conseguenza esasperata di un disorientamento religioso dovuto all'affastellarsi di dubbi, domande e ansie che scaturivano dalla molteplicità di messaggi e proposte differenti che si intrecciavano, si sovrapponevano e si scontravano un po' ovunque e a cui l'istituzione ecclesiastica fino ad allora non era stata in grado di fornire una risposta soddisfacente. Si

¹ BAMi, A 125 suss., cc. 20-21: «Certe che nelle sopradette nuove sepolture v'habbiamo trasportato anche il residuo della nostra madre Arcangela ma senza poter discernere anco essa dalle altre, nel che quanto più siamo rimaste noi defraudate dalle nostre speranze tanto più riconosciamo esser stato essaudito et adempito da Dio l'humile desiderio di questa sua serva fidelissima. Speravamo noi di ritrovare nella sua sepoltura qualche inditio di essa, ma lei già vivendo desiderò che nissuno già mai ne restasse. Pertanto, l'humile madre, hormai vicina al morire, havendo in spirito havuto notitia che si trattava di sepelirla in luoco particolare, comandò che non si facesse tal cosa, et il comandò con sentimento tale che l'istesse sue figliuole non ossando contrafare la sepelirono nella sepoltura commune con le altre sorelle, ma però in una cassa alquanto elevata da terra. Già erano scorsi molti anni quando venne dipoi desiderio alli superiori di far prova se per avventura potessero levare detta cassa per metterla in luoco più honorato, ma con maniera prodigiosa restorno impediti poscia che nell'istesso procinto di tentare l'essecutione di questo suo desiderio subitamente in quel luoco sotterraneo si levò un vento tanto impetuoso che di longo spense tutti i lumi apportati colà per tal effetto. Accortesi dunque che tal vento non procedeva da cause ordinarie ma più tosto dal divino beneplacito per impedirgli di trovare il corpo che desideravano honorare non passorno più oltre».

sentiva dunque l'esigenza di una soluzione più semplice e chiara, facilmente accessibile a tutti i fedeli.

Due furono invece le importanti continuità di fondo, frutto di una comune eredità che non solo non venne cancellata ma fu imprescindibile per l'esistenza di ciò che venne dopo. La prima, il desiderio di realizzare un rinnovamento della vita religiosa che, pur nelle diverse risposte che vennero date al problema e nelle diverse modalità con cui si tentò di farlo, fosse coerente con l'ecclesiologia tradizionale nel quadro della fedeltà all'istituzione ecclesiastica. La seconda, l'autorità quasi assoluta che continuò ad essere attribuita a figure carismatiche capaci di comunicare un Altro impossibile da verificare con gli strumenti ordinari della conoscenza ma percepito come il solo in grado di verificare la correttezza di ciò che si stava realizzando.

6.1. Scambi religiosi tra Francia e Italia

Tramontato il sogno di una monarchia universale da realizzarsi sotto le insegne dei gigli di Francia, fallito ogni progetto di rinnovamento ecclesiastico dall'alto, col chiudersi della dominazione francese sul ducato, l'insediarsi delle truppe spagnole e la restaurazione del potere sforzesco si assistette per i fratelli Briçonnet, che erano stati i principali discepoli della badessa di Santa Marta, al distacco da ogni promessa di riforma carismatica in favore di un progetto evangelico che faceva della Scrittura e della diocesi i perni di una *reformatio Ecclesiae* da condurre primariamente attraverso le sue membra².

Nel settembre 1519 Denis aveva definitivamente lasciato Roma ed era tornato a Saint-Malo, dove da quattro anni era impegnato in un ambizioso progetto di riforma clericale. È difficile stabilire legami certi fra le iniziative assunte dal vescovo nella sua diocesi, delle quali si sa molto poco, e le istanze di rinnovamento che negli anni precedenti erano emerse come il *fil rouge* della corrispondenza con Arcangela. Tale corrispondenza, trasmessa nei codici del monastero in copia, termina bruscamente con l'*incipit* di una lettera mai trascritta. È dunque verosimile che i rapporti fra i due non si fossero interrotti e che lo scambio epistolare continuasse almeno fino alla morte della badessa nel 1525.

I contatti fra i frequentatori del monastero e gli ambienti riformatori francesi non erano certo mancati negli anni precedenti. Nel 1516 Isidoro Isolani, rettore del cenobio di Santa

² Per una breve panoramica sull'uso del termine evangelismo da parte della storiografia francese e italiana, vedi G. ALONGE, *Évangélismes croisés. L'entre-deux confessionnel en France et en Italie au XVIe siècle*, Aix-en Provence 2021, pp. 5-9.

Maria delle Grazie, aveva dedicato la sua opera più importante, il *De imperio militantis Ecclesiae*, proprio al vescovo di Saint-Malo, cui nella lettera di apertura era riservato l'eloquente titolo di «catholicum patrem angelicum, Macloviensis ecclesiae pastorem»³. Di orientamento politico apertamente filofrancese, vicino alle posizioni dei partecipanti al conciliabolo pisano, la cui ultima sessione milanese si svolse proprio alle Grazie⁴, nel 1515 in occasione della prima visita di Luigi XII pronunciò un discorso di benvenuto per il re, mentre nel maggio del 1518, di fronte al capitolo riunito della Congregazione osservante domenicana di Lombardia, presenti le massime cariche francesi, aveva tessuto le lodi di Francesco I e del nuovo governatore della città Odet de Foix⁵.

Il domenicano gravitava nell'orbita del monastero agostiniano di Santa Marta ormai da qualche anno quando la badessa Arcangela Panigarola gli chiese di realizzare l'agiografia latina di Veronica da Binasco, corollario necessario all'affermazione e alla diffusione del culto ufficiale della beata, autorizzato da Leone X nel 1517 grazie alla richiesta di Denis e all'appoggio del re di Francia. Non sorprende dunque che due lussuose copie dell'opera, intitolata *Inexplicabilis mysterii gesta beatae Veronicae virginis praeclarissimi monasterii Sanctae Marthae urbis Mediolani* e dedicata ai «christianissimis Francorum regibus [...] Mediolanique ducibus invictissimis»⁶, vennero regalate proprio a Francesco I, «christiani exercitus imperator [...] quem catholica religio, crucis munimine insignitum, Christi nominis hostes superaturum praestolatur, obsecrat, certoque numine sperat»⁷, e alla regina Claudia, il cui esemplare presenta interessanti annotazioni che ne testimoniano la cultura e le pratiche di lettura⁸.

Alla regina Claudia è dedicata anche la traduzione francese che qualche anno dopo ne fece l'agostiniano Louis Chantereau, provinciale dell'ordine, «docteur en sainte théologie, confesseur ordinaire de la dicte très honorée dame et royne de France», «fervent et studieulx

³ ISOLANI, *De imperio militantis ecclesiae*, cit., c. 2v.

⁴ Il suo *De imperio militantis Ecclesiae* è aperto da un controfrontespizio nel quale si vede una colomba, simbolo dello Spirito Santo, discendere sui partecipanti del conciliabolo. La stessa immagine appare negli *Acta scitu dignissima docteque concinnata Constantiensis concilii celebratissimi* raccolti dal Ferreri in preparazione delle sessioni del concilio pisano.

⁵ Il discorso venne dato alle stampe, forse nello stesso anno, con il titolo *Gestorum ac laudum urbis Mediolanensis totius Galliae Cisalpiniae metropolis: epithoma*, e poi di nuovo nel 1628, per il quale vedi I. ISOLANI, *De patriae urbis laudibus panegyricus. In quo gestorum ac laudum eiusdem urbis, totius Galliae Cisalpiniae metropolis habetur epitoma*, Mediolani, Apud Io. Bap. Bid., 1629.

⁶ ISOLANI, *Inexplicabilis mysterii gesta*, cit., c. 2r.

⁷ Ivi, c. 3r.

⁸ BnF, Rés. Velins 2743 e 2744. Sulle annotazioni presenti nella copia della regina Claudia, vedi WILSON-CHEVALIER, *Denis Briçonnet*, cit. Sulla sua cultura, anche EAD., *Claude de France and the Spaces of Agency of a Marginalized Queen*, in *Women and Power at the French Court, 1483-1563*, ed. by S. BROOMHALL, Amsterdam 2018, pp. 139-172.

zélateur de l'ame de la souveraine dame»⁹, esempio di una precoce circolazione letteraria di modelli agiografici fra i due paesi, probabilmente facilitata da dignitari e funzionari legati sia alla corte regia che al monastero milanese¹⁰. In questa traduzione è già evidente un primo mutamento di clima. Chantereau iscrive il proprio lavoro in una prospettiva completamente diversa da quella agiografica dell'Isolani. Fin dalle prime righe dell'opera, l'agostiniano spiegava infatti che erano stati i motivi della direzione di coscienza, della penitenza e della confessione ad averlo guidato nella stesura dell'opera,

affin que la dicte très honorée dame soit plus ardante, ainsy comme elle a de vertueuse coustume es chouses célestes et divines, à contempler et méditer combien le Saint Esprit a dotée et remplye de grâces et de vertuz sa chère espouse sainte Véronique. Ledict frère Louys, [...] avant tout eupvre luy présenté une spirituelle et douce exortacion comme une spirituelle préparacion pour recepvoir une bien grande et moult profitable médecine¹¹.

Nella traduzione francese, «qui peut être considérée comme une *Vita secunda* tant la perspective en est différente»¹², il testo latino venne ampiamente modificato, tanto nella struttura e nei contenuti quanto negli obbiettivi, attraverso l'omissione di ogni riferimento alle estasi e al carisma profetico della beata e l'aggiunta di lunghe riflessioni spirituali e morali sulle virtù monastiche, che trasformano la conversa visionaria in uno stereotipo di perfetta santità claustrale femminile. Questa metamorfosi agiografica, che anticipa una sensibilità tipicamente posttridentina, era tuttavia funzionale alla «piété exigente» e alle istanze riformatrici espresse dalla sovrana cui l'opera era indirizzata¹³, laddove l'esempio offerto da Veronica poteva essere letto come conferma della necessità della clausura per il ripristino di una corretta condotta di vita regolare:

⁹ *Infra*.

¹⁰ Se ne conserva un solo esemplare manoscritto alla Bibliothèque municipale d'Angers con segnatura 823 (739), per il quale vedi J.-M. MATZ, *Construction et reconstruction du stéréotype de la prophétesse mystique: La Vita et la Vie de Véronique de Binasco (ob. 1497)*, in *Le stéréotype: outil de régulations sociales*, Rennes 2005, pp. 43-56; ID., *La «Vie» en français de la bienheureuse Véronique de Binasco (? 1497). Sainteté, politique et dévotion au temps des guerres d'Italie*, «Mélanges de l'école française de Rome», 109, 1997, pp. 603-631. Matz, tuttavia, come nota WILSON-CHEVALIER, *Denis Briçonnet*, cit., p. 98, sbaglia nell'identificare la dedicataria con la regina madre Luisa di Savoia.

¹¹ MATZ, *La «Vie» en français*, cit., p. 617.

¹² *Ivi*, p. 605.

¹³ WILSON-CHEVALIER, *Denis Briçonnet*, cit., p. 99. EAD., «Trinités royales», cit., p. 125, da cui è tratta la citazione. Qualche spunto anche in EAD., *Anne de Bretagne, Claude de France, and the Roots of Renée's Persona*, in *Representing the Life and Legacy of Renée de France. From Fille de France to Dowager Duchess*, ed. by K.D. PEEBLES, G. SCARLATA, Cham 2021, pp. 21-67; EAD., *Claude de France*, cit., pp. 155-156.

Une fille entrant en religion doit estre morte au monde. C'est à dire ne doit point penser es choses passées, délessées, et habandonnées, aultrement elle n'est ne religieuse ne amy de Rédempteur. Le cloystre c'est le sépulchre d'une religieuse. Et comme un corps dedans le sépulchre amays ne bousge iusques au Iugement général, aussy une religieuse iamays ne doit bousger de son monastère iusques à ce que son espoux Ihésus l'apelle à l'heure du trespas¹⁴.

Una comune volontà di riforma clericale emerge anche nelle azioni condotte da Denis nella propria diocesi, i cui sforzi, come quelli dei suoi predecessori e del fratello Guillaume, appaiono, almeno in un primo momento, indirizzati soprattutto all'istruzione dei chierici, alla restaurazione dell'autorità vescovile sul clero regolare, a una maggiore attenzione alla selezione del corpo sacerdotale e al controllo dei pulpiti attraverso il reclutamento di predicatori adeguatamente formati.

Avendo constatato l'incompetenza e la quasi totale mancanza di preparazione del clero secolare rispetto ai compiti di cura pastorale che gli erano affidati, nel 1518 Denis aveva fatto ristampare a Nantes, nel cuore dei territori bretoni della regina Claudia, «alliée importante de cet ecclésiastique réformateur, puisqu'elle-même fut une réformatrice convaincue»¹⁵, una versione francese dell'*Opus tripartitum* di Jean Gerson, un catechismo e al contempo una guida pastorale pensata «tant pour l'utilité des gens d'Église que des simples gens laiz»¹⁶. A questo agile manualetto, che univa in un unico volume in quarto un commento ai Dieci comandamenti, un trattato sulla confessione e una *Ars moriendi*, erano premessi gli *Statuta synodalia* della diocesi, «principalement de bonne mémoire Guillaume [...] nostre prédécesseur [...] par luy faitz et promulguéz»¹⁷ e riformati tre anni prima, con una loro traduzione in francese¹⁸. L'opera, significativamente intitolata *L'instruction des curez pour instruire le simple peuple*, era aperta da una lettera nella quale il vescovo constatava che,

savoir fait visitation l'esté derrain passé, et estre deument informé de la simplese et insuffisance, non pas seulement des simples chapelains, mais de ceulx qui ont charges d'ames, qui doivent estre guides à enseigner et monstrent exemples aux autres de la manière de bien

¹⁴ MATZ, *La «Vie» en français*, cit., p. 623.

¹⁵ WILSON-CHEVALIER, *Denis Briçonnet*, cit., p. 96.

¹⁶ Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève (d'ora in avanti BSG), Rés., 4 C 322 INV 320, c. 5r. Se ne conoscono altri due esemplari, uno conservato nella medesima istituzione con segnatura Rés., 4 BB 239 INV 462, e l'altro presso la Bibliothèque municipale de Dinan, s.s.

¹⁷ BSG, Rés., 4 C 322 INV 320, c. 4v.

¹⁸ Per i quali, vedi B. RESTIF, *Les débuts de la Réforme catholique et l'héritage médiéval. Les statuts synodaux de Denis Briçonnet, évêque de Saint-Malo (1515)*, in *Bretagne et religion*, Vannes 2002, pp. 61-78; M. VEISSIÈRE, *Statuts synodaux de Denis Briçonnet, évêque de Saint-Malo (1515)*, «Annales de la Société d'Histoire et d'Archéologie de l'Arrondissement de Saint-Malo», 1994, pp. 203-215.

vivre, considerans l'honneur de Dieu, ses commandemens et sacremens estre, par l'ignorance d'iceulx, souvent contempnéz et déspriséz, et qu'ilz vont en ténèbres, et le peuple, par deffaulte de guide, aveugle, et en captivité, et la chose publique a desolation¹⁹.

A causa della «simplesse et insuffisance» del clero diocesano «le simple peuple [...] n'a pas souvent prédications fructueuses et salutaires exhortations de leurs propres curéz ou vicaires». Denis si rivolgeva dunque a «tous et chacuns les abbéz, archidiares, doyens, prieurs, nos curéz, leurs vicaires, maistres d'écolles et d'hopitaux, et aultres qui ont à présider et enseigner le commun peuple en quelque manière que ce soit», invitando in particolare i sacerdoti non in grado di predicare a leggerne un capitolo ai fedeli durante la messa domenicale, autorizzandoli a ridurre la liturgia abituale ed esortandoli a non iniziare a celebrare prima della recita del testo «affin que, par leur messe, le peuple, qui doit ouyr la dicte lecture, ne s'en voye»²⁰.

Se questa *Instruction* è la sola testimonianza diretta dello zelo riformatore di Denis, che operava nello spirito del circolo degli amici milanesi, il vescovo, immagine ideale del «bon pasteur érudit», «imbu des préceptes de rhétorique» che «fueilleta le droict, posséda parfaitement la philosophie et théologie, et mania fort heureusement la langue grecque et latine»²¹, dovette occupare una posizione di rilievo anche nel movimento dell'umanesimo biblico e nel gruppo evangelico di Meaux, anche se il ruolo assunto dal fratello, divenuto confessore della regina di Navarra Margherita d'Angoulême, duchessa di Alençon e sorella di Francesco I, ne ha in parte eclissato la partecipazione.

Nato dall'incontro tra i fratelli Briçonnet e il teologo Jacques Lefèvre d'Étaples, che dopo aver abbandonato gli studi classici si dedicò a quelli biblici, l'umanesimo biblico iniziò a strutturarsi come un vero e proprio movimento di riforma solo a partire dal 1521, quando a Meaux i tre si circondarono di collaboratori, chierici e laici, dediti allo studio dei testi sacri in greco e in ebraico e alla pubblicazione di opere erudite e libretti di pietà capaci per un certo periodo di indirizzare le pratiche spirituali e pastorali di alcune diocesi francesi²².

¹⁹ BSG, Rés., 4 C 322 INV 320, cc. 4v-5r.

²⁰ Ivi, c. 5r.

²¹ Così lo descrive Joachim Perion, monaco benedettino dell'abbazia di Cormery in Touraine, di cui Denis era abate commendatario, nell'elogio funebre che ne fece nel 1535, trascritto da G. BRETONNEAU, *Histoire généalogique de la maison des Briçonnet*, Paris 1620 e riportato in VEISSIÈRE, *Denis Briçonnet*, cit. p. 106.

²² H. HELLER, *Famine, Revolt and Heresy at Meaux: 1521-1525*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 68, 1977, pp. 133-157; ID., *The Evangelicism of Lefèvre d'Étaples: 1525*, «Studies in the Renaissance», 19, 1972, pp. 42-77; ID., *Nicholas of Cusa and Early French Evangelicism*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 63, 1972, pp. 6-21; ID., *The Briçonnet Case Reconsidered*, «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», 58, 1972, pp. 223-258; ID., *Marguerite of Navarre and the Reformers of Meaux*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 33, 1971, pp. 303-310.

Fondamentale per questo ambizioso progetto di rinnovamento della vita religiosa dal basso fu l'affermarsi di un gallicanesimo patrocinato dalla corona che ebbe momenti cruciali nell'abolizione della Prammatica sanzione di Bourges e nella stipula del concordato di Bologna. In breve tempo le istanze riformatrici maturate a corte, che in tal modo fu in grado di agire direttamente sul clero francese controllando le nomine ai benefici maggiori, e nel gruppo riunito attorno a Lefèvre finirono per convergere verso una azione comune che per un momento trasformò una realtà locale in un modello per l'intera Chiesa di Francia²³.

L'attenzione dei due vescovi per le questioni teologiche più delicate, nonché la sensibilità filologica nell'approccio alle Scritture, erano parte dell'eredità milanese nella misura in cui derivavano dalla convinzione che la riforma dovesse passare per un accesso privilegiato ai «secreti et iudicii de Dio» contenuti nei testi sacri. Già nel 1513 mentre si trovava a Roma Denis aveva inviato al fratello Guillaume la traduzione realizzata da Giorgio da Trebisonda del *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* di Cirillo d'Alessandria, della cui pubblicazione si occupò un discepolo di Lefèvre. Lo stesso Lefèvre, legato alla famiglia Briçonnet da almeno un decennio²⁴, aveva dedicato a Guillaume *fils* la traduzione dei testi ermetici di Marsilio Ficino e a Denis l'edizione da lui curata delle opere di Nicola Cusano, seguita cinque anni dopo dalla dedica al vescovo di Saint-Malo dell'ultimo dei tre trattati con i quali il teologo era intervenuto nel famoso *affaire des Madeleines*. L'episodio è particolarmente adatto per illustrare quanto appena affermato e per questo vale la pena approfondirlo.

La disputa, detta anche delle tre Marie, fu suscitata da una visita al sepolcro di Maria Maddalena e alle sue reliquie alla Sainte-Baume da parte della regina madre *Madame* Luisa di Savoia, accompagnata dalla figlia Margherita e da Claudia, all'indomani della vittoria francese a Marignano²⁵. Essa ebbe inizio quando Luisa di Savoia, particolarmente devota della santa, commissionò una sua agiografia illustrata al sacerdote François Du Moulin de Rochefort, *maître d'école* e cappellano del figlio Francesco I, che a sua volta chiese aiuto a Lefèvre, allora bibliotecario di Saint-Germain-des-Prés. Benché l'opera fosse concepita

²³ M. FIRPO, G. ALONGE, *Il Beneficio di Cristo e l'eresia italiana del '500*, Roma-Bari 2022, pp. 62-63; J.A. REID, *King's Sister - Queen of Dissent. Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, Leiden 2009, pp. 151-247.

²⁴ WILSON-CHEVALIER, *Denis Briçonnet*, cit., p. 95.

²⁵ La bibliografia sull'argomento è vasta. Per quel che interessa il presente lavoro, basterà il rimando a P.C. ALMOND, *Mary Magdalene. A Cultural History*, Cambridge 2022, pp. 169-214; J.M. TRIPP, *The Divided Magdalene: the Three Magdalenes Debate (1517-1519): between Humanism and Enlightenment*, in *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*, ed. by E.F. LUPIERI, Leiden-Boston 2019, pp. 253-276; WILSON-CHEVALIER, «Trinités royales», cit. ; A. HUFSTADER, *Lefèvre d'Étaples and the Magdalene*, «Studies in the Renaissance», 16, 1969, pp. 31-60; M. HOLBAN, *François du Moulin de Rochefort et la querelle de la Madeleine*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 2, 1935, pp. 26-43, 147-171.

come un libretto di devozione personale, l'autore, sensibile alle istanze umaniste, chiese all'amico ed ex maestro di dirimere l'ormai secolare problema relativo all'identità storica della Maddalena ricostruendone la figura attraverso gli strumenti della critica filologica applicata allo studio dei testi sacri.

Il risultato di tale studio portò Du Moulin de Rochefort a rifiutare la tesi, prevalente nel Medioevo latino a quella data, secondo cui le Marie variamente menzionate nel racconto biblico sarebbero da identificare in una sola persona, Maria detta la Maddalena appunto, poiché priva di appoggio scritturistico e rifiutata dalla patristica greca. Al contrario, nella sua *Vie de la belle et clere Magdalene*, un codicetto di piccole dimensioni presentato alla regina madre nel 1517 con una lettera introduttiva di scuse, «qui est plus difficile que de prime face ne sembleroit, ie vous supplie très humblement qu'il vous plaise me pardonner, et croire que, si i'ay failli, ce na este par faulte de désirer bien faire et vous obéyr»²⁶, sostenne la teoria contraria secondo cui nella figura della Maddalena sarebbero da riconoscere in realtà tre persone diverse²⁷. Luisa, in questo modo, per ottenere la grazia di Dio, avrebbe potuto pregare tre sante anziché una sola. Du Moulin de Rochefort era pur sempre un uomo del suo tempo e per rafforzare la propria tesi decise di fare ricorso a una rivelazione. La scelta ricadde su alcuni passaggi del quarto *raptus* del libro del beato Amadeo, «cordelier hermite», che l'autore tradusse in francese, nei quali l'arcangelo Gabriele spiegava al frate che erano esistite due Marie chiamate entrambe la Maddalena, la discepola prediletta da Gesù e la peccatrice perdonata:

Celle Magdalene, disciple très amée de Iésus Christ, ne este sans le mérite des apoustrés, et doit on célébrer sa feste solennellement comme d'ung apoustre, et faire mention de l'autre Magdalene, qui fut en la cité pécheresse, laquelle, oygnant les pietz du Seigneur, mérita ouyr en la maison du pharisee: *Remittuntur tibi peccata multa*. Celuy ayme mains au quel mains de pardon est donné, et pource qu'elle ayma moult, moult luy fut pardonné. Toutez deux oignyrent les pietz du Seigneur, maiz la seur du Lazare oignit la teste et les pietz six jours avant la pasque des Iuyfz, en Bethanie, en la maison de Marthe [...] Car toutez deux étoient

²⁶ BnF, Fr. 24955, f. 1v. Su quest'opera, nello specifico, vedi B.J. JOHNSTON, *Sacred Kingship and Royal Patronage in the Vie de la Magdalene: Pilgrimage, Politics, Passion Plays, and the Life of Louise of Savoy*, Ph.D. diss., Florida State University, 2007. Un altro lavoro di François Du Moulin de Rochefort sulla Maddalena è il *Petit livret faict à l'honneur de Madame Sainte Anne*, contenuto nel ms. BnF, Arsenal 4009 e dedicato alla regina madre Luisa di Savoia.

²⁷ BnF, Fr. 24955, f. 100r-v: «Pour vous obéir, Madame, Obeissance a fort travaillé a esclercir ceste matière et croy que si loysir plus grand luy est donné, elle démontrera assez clerement, avec l'ayde d'ung honeste et bon homme qu'il ya heu trois Marriez que nous appellons Magdalene».

du chateau quod appelloit Magdalum, et toutez deux avoient non Marie, pource leurs noms ont este confus²⁸.

Queste non dovevano dunque essere confuse con Maria di Betania, la sorella di Marta che Lefèvre si preoccupò insistentemente di separare dalla figura della peccatrice, Maria Salomè o Maria di Cleofa, nominata anche Maria di Alfeo o di Giacomo²⁹. Non è difficile immaginare come Du Moulin de Rochefort possa essere entrato in contatto con il testo amadeita, giunto a lui quasi certamente in relazione all'ambiente del monastero di Santa Marta e attraverso la figura di Denis Briçonnet, allora ambasciatore di Francesco I presso il pontefice. La dedica dell'ultima delle opere di Lefèvre sull'argomento³⁰ potrebbe dunque riflettere non solo un interesse dotto ma anche un coinvolgimento personale del vescovo.

Inoltre, l'interesse per le figure bibliche di Marta, Maria e della Maddalena, protagoniste delle visioni delle mistiche milanesi e soggetto onnipresente nei manoscritti realizzati per Claudia, potrebbero essere collegati alla frequentazione del cenobio agostiniano da parte del vescovo e dell'*entourage* degli uomini del governo francese nel ducato. Du Moulin de Rochefort rimodellò le loro agiografie per riflettere le preoccupazioni personali e politiche della dedicataria dell'opera, nonché per istituire paralleli tematici fra gli eventi di cui furono

²⁸ Ivi, ff. 84v-87r. Il brano originale latino, riportato nelle pagine precedenti, recita: «Et illa Magdalena, Christi discipula dilecta, quae non caruit merito apostolorum, cuius festum tanquam unius apostoli est per omnia solemniter celebrandum. Et in eius festo facienda est specialis mentio de alia Magdalena, quae fuit in civitate peccatrix, quae in domo pharisei, inungendo pedes Domini, meruit audire: *Remittuntur tibi peccata tua, cui minus dimittitur minus diligit*. Et quia illa multum dilexit, multa ei fuerunt dimissa. Ambae unxerunt pedes Domini, sed soror Lazari unxit caput et pedes ante sex dies paschatis Iudaeorum in Bethania in domo Marthae [...] Ambae enim erant de castro quod Magdalum appellabant, ambae Mariae. Iccirco confusa fuerunt earum nomina», ivi, ff. 81r-83r; BEATU AMADEU, *Nova Apocalypse*, cit., p. 214. Lo stesso tema è ripreso nel settimo *raptus* e nei *sermones*.

²⁹ BEATU AMADEU, *Nova Apocalypse*, cit., pp. 528, 230: «Erant ibi multae mulieres quae ipsum secutae fuerant, sed precipue Maria Salome et Maria Alphaei a marito sive Iacobi a filio. Nam Maria Salome fuit uxor Zebedaei et numquam nominatur a marito, sed tantum a patre. Maria Alphaei nominatur a marito. Illa eadem vocatur Maria Iacobi videlicet Minoris qui fuit filius suus. Illa eadem appellatur Maria Cleophae a patre. Omnes hae mulieres et plures aliae ibi aderant, inter quas erant duae Mariae, ambae Magdalenae, ambae Domini Iesu unctrices. Sed una fuerat peccatrix in civitate, altera obsessa a septem spiritibus malignis. Utramque Dominus diligebat, sed illam sororem Lazari super omnes. Erat enim ferventissima zelatrix Christi Domini et omnium operum eius. Ipsaque cum Martha, sorore sua, ultra omnes de facultatibus suis ministrabat Christo Domino et matri eius et omnibus discipulis. Omnibus ergo etiam mulieribus benedicens, has duas Marias unctrices suas aduocavit et qualiter longo tempore de ipsis duabus in Ecclesia Christi foret decertatio indicavit an fuerint duae mulieres vel una solum. Et tandem tempore illo felici pastoris felicissimi haec veritas ostendetur et quod fuerunt duae declarabitur et quod una peccatrix in civitate, altera a daemonibus obsessa, nullo tamen vitio notabili subiecta».

³⁰ La prima opera, il *De Maria Magdalena, et Triduo Christi, Disceptatio*, risale al 1517, è composta da un trattato sulla Maddalena e uno sulla questione se Cristo fosse risorto il terzo giorno o dopo tre giorni ed è dedicata a Francesco I. La seconda, stampata l'anno seguente, è una versione leggermente rivista di questo lavoro con l'aggiunta di un trattato sui tre matrimoni di Anna, da ognuno dei quali sarebbe nata una figlia di nome Maria. Venne intitolata *De Maria Magdalena, Triduo Christi, et ex tribus una Maria, Disceptatio... Secunda emissio* e dedicata a François Du Moulin de Rochefort. La terza opera, del 1519, intitolata *De tribus et unica Magdalena, Disceptatio secunda*, era dedicata interamente alla figura della Maddalena.

protagoniste nel racconto biblico e i fatti riguardanti la vita della regina madre, dei figli e della cognata³¹ al fine di consolidare questo «quadrangle d'amour» perfetto³². Anche in quest'opera di devozione, riferimenti alle istanze di riforma del clero maturate a corte emergono in alcuni passaggi assai coloriti³³ e si intrecciano alle ambizioni di carriera del sacerdote³⁴.

Ci si è soffermati sulla *querelle* delle tre Marie non tanto per le implicazioni religiose suscitate dal dibattito, solo apparentemente marginali³⁵, ma soprattutto perché rappresentò un momento importante di cesura nella carriera dei fabristi. In un clima di forte tensione e sospetto suscitato dal caso Reuchlin, essa non solo sosteneva un nuovo metodo di esegesi del testo biblico, significativamente patrocinato dalla corte regia, ma era sintomatica di una nuova sensibilità assai vicina a quello che sarebbe presto diventato uno dei principi cardine della riforma luterana. Come emerge chiaramente dalla disputa, l'obbiettivo principale dei riformatori evangelici, convinti della necessità di possedere *l'intelligenza delle Scritture*³⁶, era la volontà di rendere accessibile il messaggio di salvezza cristiano a tutti i fedeli, facilitando l'accesso dei misteri religiosi anche alle persone più umili, nella convinzione che l'intervento dello Spirito Santo avrebbe potuto illuminarne i cuori mediante la luce del Vangelo.

Emerge qui un importante elemento di differenziazione con le esperienze elitarie di inizio secolo, caratterizzate dalla volontà di circoscrivere l'accesso ai segreti divini a una ristretta cerchia di eletti. I fabristi, al contrario, riservavano particolare attenzione alle traduzioni in lingua vernacolare dei testi sacri, gli unici ad avere valore, più della tradizione e della pratica liturgica consolidata: «Et sic quidem disceptare», spiegava Lefèvre rispetto al metodo da lui usato nella sua, appunto, *Disceptatio secunda*,

³¹ JOHNSTON, *Sacred Kingship*, cit., pp. 111-191.

³² WILSON-CHEVALIER, «*Trinités royales*», cit.

³³ BnF, Fr. 24955, ff. 94v-95r: «Je scay bien, Madame, qui n'est point de gens si enragés après les beneficez, car ilz en prenent aussi bien cinq ou six comme les aultrez. Et si voz reformatiions durent, i'ay grand peur, si Dieu n'y remédie, que vous en voyrez de bien richiez. Car soubz l'umbre de caritat, ilz prandront la gresse des abbayes et finalement changeront de robbe comme ceulx qui ne furent oncquez bons disciplez et, par faveur et abondance de pecune, sont en ce monde nouveaux apoustrez».

³⁴ Ivi, ff. 75r, 77r-78r: «Aucuns hypocritez [...] soubz umbre de réformation et de sainte dévociion font tant d'abus et de foliez que i'en ay horreur et confusion en ma conscience [...] Haha, et que ferons nous des éveschéz, puys que les religieux qui ont voué pauvreté, et les théologians n'an ont cure. Madame, puysque ainsi est que si saintez personnez ont les éveschéz en si lourde méprisance, dites au roy qu'il en donne une à son maistre d'écolle. Et il fera bien, ca il n'y a en paradis que ung pauvre saint Francoys simple confesseur, et si d'avanture le pauvre Rochefort est canonisé, vous serez toute ésbaye que vous trouverez en paradis ung saint Francoys évefqué. Il n'an demande point le pauvre homme. Maiz il ne la refusera pas si le roy luy faict ceste grace. Toutesfoiz, s'il scavoit qu'il ne tint que à la demander, par mon ame il s'en mettroit à l'avanture».

³⁵ Per le quali, vedi ALMOND, *Mary Magdalene*, cit.

³⁶ L'espressione è tratta da G. BEDOUELLE. *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*. Genève 1976.

ut non ex alio fonte quam ex Evangelico rationes nostrae deriventur. Quod si quippiam aliud interseretur: ex illo nolo praecipuum duci argumentum. Atque id dialecticorum more efficiam: propositionibus aliquot positis, quas sola Evangeliorum luce, adiuvente ratiocinandi lege, notificare conabor³⁷.

Il problema di base non riguardava dunque la corretta identificazione della Maddalena o le sue ricadute sulla pietà popolare ma era più complesso e potenzialmente più pericoloso, risiedendo nell'opposizione fra le prove bibliche, la verità filologicamente accertata del racconto evangelico che indicava tre donne differenti e l'errore di una lunga tradizione che le aveva considerate una sola. Il passo verso il *sola Scriptura* era molto breve.

Diversi furono in effetti i punti di contatto fra il sistema dottrinale elaborato da Martin Lutero, che di Lefèvre era stato un precoce lettore negli anni della sua formazione³⁸, e il pensiero degli umanisti evangelici che dal 1521 si erano stabiliti a Meaux. Fin dal commento alle epistole paoline pubblicato nel 1512, di cui Lutero si servì per preparare le sue lezioni di teologia, Lefèvre aveva insistito in particolar modo sull'idea della giustificazione per fede attraverso la grazia, pur preservando, anche se in minima parte, il ruolo del libero arbitrio nel processo di salvezza attraverso una formula di compromesso che manteneva un legame fra fede e opere di carità³⁹. Benché tali opere non possano far meritare la salvezza, poiché non è lecito attribuire a sé stessi ciò che deve essere reso «à Dieu seul et à sa grace», in questo modo i fabristi si distanziano dall'idea luterana di una predestinazione che escludeva completamente i meriti dell'uomo⁴⁰.

Nonostante ciò e malgrado le critiche talvolta assai aspre nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche, i fabristi non intesero mai mettere in discussione l'autorità della Chiesa, alla cui fedeltà non vennero mai meno. Lo stesso Lefèvre nei trattati sulla Maddalena giunse a conclusioni che di per sé non compromettevano il culto della santa o delle sue reliquie,

³⁷ J. LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *De tribus et unica Magdalena, Disceptatio secunda*, Parisiis, Ex officina Henrici Stephani, 1519, ff. 3v-4r.

³⁸ G. BEDOUELLE, *Lefèvre d'Étaples et Luther. Une recherche de frontières. 1517-1527*, «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», 63, 1983, pp. 17-31; L. FEBVRE, *Martin Lutero*, Roma-Bari 1982; ID., *Le origini della Riforma in Francia e il problema delle cause della Riforma*, in ID., *Studi su Riforma e Rinascimento*, Torino 1966, pp. 5-70.

³⁹ J. LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *Épîtres et Évangiles pour les cinquante-deux semaines de l'an*, Fac-similé de la première édition Simon du Bois, avec introduction, note bibliographique et appendices par M.A. SCREECH, Genève 1964, p. 113: «Se nous n'avons charité, tous ces dons icy ne nous proffitent riens. Et mesmement la foy que nous avons sans charité, ce n'est point foy, car ce n'est que une foy morte, une foy imparfaicte et non pas vive, car la foy vive oeuvre par charité [...] Le soleil qui enlumine et ne eschauffe point, il ne vivifie riens, aussi ne faict la foy sans charité. Se tu as ceste foy que Iesu Christ est mort pour toy, et pour effacer tes pechez, il est ainsi, et tes peches sont effacés». Sull'uso e il significato della formula fede viva in contrapposizione alla fede morta, vedi ALONGE, *Évangélismes croisés*, cit., pp. 123-149.

⁴⁰ BEDOUELLE, *Lefèvre d'Étaples*, cit., p. 28.

elaborando una teoria che dava loro validità simbolica al di là dalla loro autenticità⁴¹ e affermando che non era la Chiesa, «quam credere debemus», a errare, ma solo alcuni suoi membri particolari che ostinatamente rifiutavano di accettare le correzioni di coloro che erano stati illuminati dalla verità. «Quapropter si veritati astipulor», affermava Lefèvre, «longa et inveterata consuetudo aliter sentiendi nihil obesse debet veritati, alioqui Ecclesiae repugnaret. Nam Ecclesia ibi est, ubi est veritas»⁴². La verità evangelica avrebbe dovuto essere l'ideale guida della Chiesa rinnovata, per come la concepiva il teologo, il quale ne auspicava l'accesso immediato e diretto da parte dei fedeli, «ut dominus noster Ihesus Christus, in me, et in eos, et in omnes immittat suae charitatis ignem, ut luceat in cordibus omnium veritas, et intelligendarum scripturarum cunctis oriatur amor, ut Deum in spiritu et veritate colamus»⁴³.

Quando venne accusato di fomentare il dissenso religioso, egli disse che non era sua intenzione. La censura delle sue opinioni da parte dei teologi della Sorbona nel novembre del 1521 tradiva la volontà di chiudere con qualsiasi esperienza religiosa che potesse dare nuovo vigore ai fermenti luterani recentemente condannati⁴⁴. I discepoli di Lefèvre traevano effettivamente spunto dalle opere di Erasmo, di Lutero e di altri grandi riformatori europei, dei quali condividevano la causa e di cui proponevano traduzioni in francese, sostenendo non solo l'idea della giustificazione *ex fide*, la sola che potesse rendere gli uomini giusti agli occhi di Dio, e la vacuità delle opere meritorie, ma insistendo anche sulla necessità di una accoglienza più diretta, intima e personale della Bibbia tramite la diffusione del vangelo in lingua volgare anche tra i semplici. Per questo motivo propugnavano una semplificazione del culto e dei riti tradizionali e guardavano con favore alla pratica dell'orazione mentale.

Nelle diocesi governate da vescovi appartenenti alla rete evangelica si assistette così al riorientamento degli sforzi riformatori dall'istruzione del clero all'evangelizzazione del laicato e alla sperimentazione di una pastorale rinnovata, fondata su una larga diffusione della Scrittura accessibile a tutti i fedeli grazie al massiccio lavoro di traduzione da loro direttamente curato⁴⁵. Un elemento chiave di tale programma era l'attenzione nei confronti

⁴¹ ALMOND, *Mary Magdalene*, cit.

⁴² LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *De tribus et unica Magdalena*, cit., f. 40r.

⁴³ J. LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *De Maria Magdalena, Triduo Christi, et ex tribus una Maria, Disceptatio... Secunda emissio*, Parisiis, Ex officina Henrici Stephani, 1518, f. 88v, citato in *Jacques Lefèvre d'Étaples and The Three Marias Debates*, Introduction, Latin text, English Translation and Annotation by S.M. PORRER, Genève 2009, p. 386.

⁴⁴ HUFSTADER, *Lefèvre d'Étaples*, cit., pp. 39-40; R.-J. LOVY, *Les origines de la Réforme française, Meaux, 1518-1546*, Paris 1959, p. 76.

⁴⁵ «Tu ne saurais croire de quelle grande ardeur Dieu a enflammé les ames des simples, en plusieurs lieux, depuis la publication du Nouveau Testament en français [...] Quelques-uns, grâce à l'intervention du Parlement, ont essayé de l'interdire, mais notre très généreux roi soutient le Christ, voulant que dans son royaume on puisse entendre, sans aucun empement, la parole de Dieu dans la langue qu'on connaît.

della predicazione. Nell'aprile del 1523, proprio mentre Lefèvre iniziava la traduzione del Nuovo Testamento, Guillaume Briçonnet aveva revocato la licenza ad alcuni predicatori installati negli anni precedenti a Meaux per aver predicato idee apertamente contrarie a «la doctrine évangélique», termine da lui utilizzato per indicare la vera essenza della fede. Questo sistema di predicatori, da lui personalmente scelti e autorizzati, era stato uno dei pilastri del progetto di riforma promosso dal vescovo negli anni precedenti⁴⁶ e la sua soppressione rappresentava un notevole passo indietro. Fu per rispondere a questa esigenza particolare che Lefèvre e i suoi discepoli pubblicarono le *Épîtres et Évangiles pour les cinquante-deux semaines de l'an*, una collezione di estratti biblici e omelie incentrate esclusivamente sulla Scrittura pensata come strumento utile alla predicazione dei sacerdoti, che ben presto divenne il manifesto dell'evangelismo francese.

L'opera, pur sottolineando l'importanza dell'obbedienza al potere costituito, esortava le autorità a non reprimere la predicazione dei principi evangelici, a quell'altezza cronologica diffusi soprattutto attraverso opuscoli e libretti anonimi in lingua volgare nei quali erano celebrate la libertà cristiana, la «justification que nous avons par foy, non point par noz oeuvres ou mérites [...] le miséricordie de nostre Dieu et la vérité de ses promesses»⁴⁷ e la pratica di una preghiera individuale funzionale a una spiritualità mistica e marcatamente cristocentrica che escludeva la necessità di qualsiasi ulteriore mediazione. Queste posizioni erano perfettamente consonanti con il pensiero di Guillaume che nelle sue lettere, pur salvaguardando le opere come frutto della fede, aveva insistito sulla centralità della grazia nel processo di salvezza e quindi sulla dottrina della giustificazione per fede, dichiarando «car par grace sommes justifiéz, par foy et par grace de Dieu saulvéz [...] à ce qu'il n'y ait que ung à qui appartient honneur et gloire, que devons honorer et en luy nous glorifier», poiché Cristo è «le seul nécessaire»⁴⁸. I fabristi riuscirono così a diluire la dottrina luterana, solo parzialmente accolta, in una ecclesiologia coerente con la fedeltà alla Chiesa romana, elaborando una alternativa moderata tanto alla repressione dei cattolici intransigenti quanto al radicalismo scismatico dei riformatori tedeschi, insistendo solo sulla valenza liberatoria del messaggio riformato.

Maintenant, dans tout notre diocèse, les jours de fete et surtout le dimanche on lit au peuple l'Épître et l'Évangile en langue vulgaire, et si l'officiant a quelque chose à dire il l'ajoute à l'une ou à l'autre ou à chacune des deux péricopes», *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, 9 voll., Genève 1866, I, p. 220, citato in LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *Épîtres et Évangiles*, cit., p. 10.

⁴⁶ REID, *King's Sister*, cit., pp. 160-169.

⁴⁷ LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *Épîtres et Évangiles*, cit., p. 132.

⁴⁸ G. BRIÇONNET, M. D'ANGOULÈME, *Correspondance (1521-1524)*, Édition du texte et annotations par C. MARTINEAU, M. VEISSIÈRE, avec le concours de H. HELLER, Genève 1979, citato in REID, *King's Sister*, cit., p. 206.

Nonostante il favore di cui godevano a corte e l'appoggio di protettori potenti, prima fra tutte Margherita, corrispondente del vescovo di Meaux, ispiratrice, principale finanziatrice e *leader* politica di un *network* evangelico europeo, a partire dal 1525 la rete fabbrista subì, in nome dell'ordine pubblico, una dura repressione da parte del Parlamento parigino che costrinse i suoi membri a cercare rifugio oltralpe. Così, se almeno fino agli anni Trenta del Cinquecento una conciliazione sembrava ancora possibile, anche grazie all'influenza esercitata dalla regina di Navarra sulla madre e sul fratello, in grado di orientarne le scelte nella direzione di una maggior tolleranza del dissenso religioso, alla metà del secolo la volontà di rinnovamento spirituale perseguita dai gruppi evangelici dovette cedere sotto la pressione esercitata dalle continue sconfitte militari e dal radicalizzarsi dello scontro confessionale. Nonostante ciò, l'esperienza dell'evangelismo francese, con la sua promessa rassicurante e consolatoria di una ampia misericordia divina, accessibile a tutti per mezzo della sola fede nel sacrificio della croce, sarebbe in certa misura proseguita nella penisola italiana attraverso le azioni di un gruppo di energici prelati riformatori⁴⁹ e all'interno del fortunatissimo «dolce libriccino» del *Beneficio di Cristo*, il testo capitale della Riforma italiana pubblicato nel 1543⁵⁰.

6.2. Maria Caterina Brugora e il monastero benedettino di Santa Margherita

Circa vent'anni prima, benché in una prospettiva parzialmente diversa da quella del *Beneficio*, l'idea dell'infinita misericordia di un Dio «*rémunérateur des bienfaicts, qui nous a rachatéz par la passion*»⁵¹, pronto a concedere a ogni uomo il perdono generale di tutti i suoi peccati attraverso un percorso di ascesi teso ad elevare l'anima del fedele, era stata ugualmente al centro delle visioni che una oscura benedettina milanese sperimentava nel monastero di Santa Margherita.

⁴⁹ FIRPO, ALONGE, *Il Beneficio di Cristo*, cit., p. 57; G. ALONGE, M. CAMAIONI, *Potere femminile e governo della religione nel Cinquecento. Margherita Paleologo duchessa di Mantova*, «Rivista Storica Italiana», 129, 2017, pp. 369-416: 370. Gli autori includono nella definizione di evangelismo italiano le figure di Gasparo Contarini, Tommaso Badia, Federico Fregoso, Reginald Pole, Giovanni Morone, Iacopo Sadoletto, Gregorio Cortese, Pietro Bembo, Ludovico di Canossa, Vittore Soranzo, Pier Paolo Vergerio, Giovanni Tommaso Sanfelice, Nicola Maria Caracciolo, Girolamo Seripando e Bernardino Ochino, ne delimitano la durata agli anni compresi tra il sacco di Roma del 1527 e il fallimento dei colloqui di Ratisbona del 1541 e mettono in guardia dall'uso di tale definizione per riferirsi ad altre esperienze religiose più o meno coeve quali quelle degli spirituali e dell'*Ecclesia viterbiensis*. A tal proposito, vedi anche S. PEYRONEL RAMBALDI, *Ancora sull'evangelismo italiano: categoria o invenzione storiografica?*, «Società e storia», 8, 1982, pp. 935-967.

⁵⁰ FIRPO, ALONGE, *Il Beneficio di Cristo*, cit., pp. 3-20.

⁵¹ BSG, Rés., 4 C 322 INV 320, c. 30r.

Maria Caterina Brugora⁵², questo il nome della monaca visionaria, era nata nel 1489 a Milano da una famiglia di tessitori di modeste origini ed era entrata nel chiostro all'età di circa quindici anni nel 1504. L'anno seguente aveva pronunciato solennemente i voti. Di antichissima fondazione, l'istituto era inizialmente conosciuto con il nome di Santa Maria *del Gisone* e solo in un secondo momento assunse la dedicazione a Santa Margherita. Passato all'osservanza nel 1483 e posto sotto la direzione dei monaci benedettini cassinesi di San Pietro in Gessate, formalmente incaricati di curarne la spiritualità, le sue ospiti si erano tuttavia legate agli amadeiti di Santa Maria della Pace, che ne erano diventati i confessori, e al monastero di Santa Marta. Come il cenobio agostiniano, con il quale condivideva illustri frequentatori, divenne un centro importante della devozione cittadina e alcune delle sue ospiti furono in grado di attirare su di sé la venerazione e il desiderio di guida spirituale della migliore aristocrazia ducale. Come è noto, proprio tra le mura di Santa Margherita e attorno alla «venerabilis ancilla Dei [...] domina donna»⁵³ Maria Caterina, dotata anch'essa di grazie straordinarie e taumaturgiche, si formò la ristretta cerchia di nobili e nobildonne che, dopo aver lasciato il mondo per darsi a vita religiosa seguendo il magistero del frate domenicano Battista da Crema, costituiranno il nucleo originario dei Barnabiti e delle Angeliche, il ramo femminile dell'ordine⁵⁴.

Il cenobio si inseriva dunque in un ambiente socioculturale e spirituale chiaramente riconoscibile e precisamente connotato, al cui interno, sulla scorta di comuni interessi profetici, si sviluppavano fermenti rinnovatori, devozioni, credenze popolari e opinioni teologiche, in un intreccio sorprendente ma in sostanziale continuità con quanto accaduto nel decennio precedente in Santa Marta. L'esperienza religiosa che qui si era sviluppata, «una piccola scintilla di fervore che stava ascosta nelle ceneri di due o tre casette basse di povere anime, che certo havevano fama et odore di molta santità», come si è detto non si dissolse al mutare dello scenario politico che tanto l'aveva favorita ma, parzialmente trasformata, ebbe interessanti continuazioni sul piano dottrinale e devozionale nel vicino monastero di Santa Margherita per opera di «dui o tre boni sacerdoti»⁵⁵.

⁵² Su Maria Caterina Brugora, vedi BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., *ad indicem*; G. DELLA CROCE, *Maria Caterina Brugora (1489-1529) una mistica milanese sconosciuta*, «*Mediaevistik*», 7, 1994, pp. 71-91, con imprecisioni.

⁵³ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 65.

⁵⁴ Ivi, pp. 59-119; *infra*, 6.3.

⁵⁵ P.A. SFONDRATI, *Historia delle Angeliche di San Paolo*, ff. 12-13, citato in BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 53. Si tratta di una delle prime storie dell'ordine barnabite redatta dall'angelica Paola Antonia Sfondrati tra il 1584 e il 1585, una donna pienamente inserita nel contesto storico e religioso dei primi decenni del secolo, che vide nascere le congregazioni paoline e che conobbe personalmente i padri fondatori e le figure delle origini. La zia paterna era Giulia Sfondrati, amica della contessa di Guastalla Ludovica Torelli. Il codice seicentesco che la tramanda si trova in Roma, Archivio Generalizio dei Barnabiti (d'ora in avanti

Dopo la morte di Arcangela e la disfatta francese nella battaglia di Pavia, Giovanni Antonio Bellotti, che «per essere beneficiato in Granobole, terra de francesi [...] era reputato francesco e per questa causa haveva molti emulli»⁵⁶, fu costretto ad allontanarsi per un periodo dalla capitale del ducato e a rifugiarsi a Crema, allora parte dei territori della *Serenissima* Repubblica di Venezia. Il suo ritorno a Milano nel settembre dello stesso anno segnò l'inizio di una nuova e intensa stagione spirituale. Il sacerdote si fece promotore di alcune iniziative destinate a lasciare tracce profonde nella vita religiosa cittadina, proprio come aveva predetto Arcangela qualche anno prima. In una visione, dopo aver chiesto alla Madonna di intercedere per «doi deli soi fioli [...] uno de qualli teneva in mano uno certo cero», la badessa si era infatti sentita dire: «Voglio che questo fidele mio [...] comenci recuperare nova loquella et propalli li occulti mei secreti misterii ad tuti»:

Alhora la Vergine salvatrice prese quello suo divoto [...] et gli dedi uno celostro in mane dicendo: Prende, fiolo mio dulcissimo, questo è il lume che ti do, sarai portatore del vero lume et la exaltatione del nome mio nela Chiesa mia. Et così fu, però che questo dopo alcuni anni de questa visione fu grande predicatore in Milano, et nele predicatione sue molto magnificava la beata Vergine Maria ala quale haveva singulare devotione [...] et priore in alcune scole, et fece molto fructo nele anime et molti andaveno a luy per la salute loro⁵⁷.

Due anni dopo il suo ritorno, insieme all'amico Francesco Landini, vescovo di Laodicea, vicario arcivescovile e confessore ordinario di Santa Marta dal 1522⁵⁸, il Bellotti istituì presso la chiesa di San Sepolcro il rito delle Quarantore, poi diffuso dai Barnabiti, e la «compagnia sive congregacione de Santa Madalena [...] a memoria di quella acerbissima passione del nostro redemptore messer Iesu Christo crucifisso»⁵⁹. I suoi membri si radunavano ogni giorno in un oratorio per recitare i sette salmi penitenziali e altre preghiere espiatorie e la domenica per ricevere i sacramenti della confessione e della comunione e per celebrare devozioni particolari legate al culto eucaristico. Ogni anno dovevano inoltre

AGB), L.c.7, collazionato sull'autografo e autenticato nel 1748. Ne esiste una copia ottocentesca in BAMi, C 25 suss.

⁵⁶ BAMi, O 165 sup., f. 38v.

⁵⁷ Ivi, ff. 204v-205r, 210r.

⁵⁸ BAMi, A 198 suss., f. 24r: «1533 a 10 de agosto fu sepolto nella nostra gessa nel sepolcro inante all'altare maggiore il reverendissimo d.d. Francescho Ladino, doctore et episcopo Laodicense e sufraganeo de Milano, padre et confessore del monastero nostro, il quale governò anni 11 et mesi tre cum grandissimo amore et carità, [...] et nel fine suo lassò le nostre menti tutte afflitte, per essere estinto a nostri hogi un gran lume».

⁵⁹ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 792, [1-2].

praticare, in quattro periodi liturgici, l'orazione continua delle Quarantore secondo l'uso prescritto dal fondatore⁶⁰.

Nel medesimo periodo il sacerdote iniziò a frequentare il luogo di Santa Margherita, le cui ospiti, al pari delle monache di Santa Marta, risultavano iscritte alla confraternita della Maddalena⁶¹. L'avvicinamento del Bellotti al cenobio benedettino fu con ogni probabilità favorito dall'amicizia con i futuri fondatori dei Barnabiti Bartolomeo Ferrari e Giacomo Antonio Morigia⁶², la cui prima formazione religiosa era avvenuta proprio frequentando il «monastero e vicini luoghi di Santa Marta»⁶³ e partecipando al cenacolo spirituale che li si riuniva. Membri del circolo dell'Eterna Sapienza e amici di colui che ne era la guida, i due erano a loro volta legati da vincoli devozionali all'aristocratica confraternita di Santa Corona, che talvolta si riuniva nella chiesa di San Sepolcro⁶⁴, e al monastero di Santa Margherita. A conferma dell'esistenza di stretti rapporti personali fra questi personaggi, il Morigia era figlio spirituale del Landini mentre il Ferrari trovò il proprio confessore nel Bellotti, che lo persuase ad abbracciare lo stato ecclesiastico⁶⁵.

È possibile dunque ipotizzare che proprio il Bellotti, grazie a questa rete di contatti, nel delicato momento di passaggio del potere ducale dalla Francia alla Spagna, possa aver costituito un tramite importante fra le diverse realtà carismatiche esistenti nella Milano dell'epoca, mettendo in relazione i luoghi e le figure che ne alimentavano la spiritualità. È infatti possibile individuare matrici culturali, modelli testuali, tematiche dottrinali e forme espressive comuni o strettamente affini nel discorso di Arcangela e di Maria Caterina, a cominciare dal libro del beato Amadeo. I temi mariologici centrali espressi in quest'opera

⁶⁰ Ivi, 1. Queste informazioni, oltre che riportate nelle più tarde regole della confraternita copiate all'interno di fascicoli sciolti, sono contenute in una supplica inviata all'arcivescovo di Milano Giovanni Angelo Arcimboldi nel settembre 1550 per ottenere una nuova approvazione della stessa: «Anno 1527 [...] opera numquam satis laudati viri domini presbyteri Antonii, Gratianopolis comendatarii, tunc publice concionantis, utriusque sexus quedam societas in ecclesia Sancti Sepulchri noncupata erecta fuit, cuius institutio huiusmodi est, ut homines vel eorum aliqui singulo die in quodam oratorio eius ecclesie superne existente convenientes, septem psalmos, letanias et quasdam alias orationes alternatim dicant, singulisque diebus dominicis ac aliis solemnibus festis, peccatis suis prius confessione deletis, prout sua quemque devotio moverit, sacrosanctam communionem assumat, preterea sacrosanctum eucharistie sacramentum lampade semper accensa in quodam servantes sacrario, quotannis etiam ibidem quadraginta horarum orationes quater devotissime celebrantur, quod quidem institutum sanctissimum quadraginta horarum clarum est per totam civitatem inde emanasse [...] Que quidem societas hactenus nulla inscriptis habet regulam, sed tantummodo ipsius domini comendatarii institutum observant». Il documento è pubblicato anche in P. MAZZUCHELLI, *Osservazioni sopra il rito ambrosiano*, Milano 1828, p. 379.

⁶¹ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 792, [2].

⁶² Su Giacomo Antonio Morigia e Bartolomeo Ferrari, vedi BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., ad indicem.

⁶³ SFONDRATI, *Historia*, cit., f. 13.

⁶⁴ Sulla confraternita di Santa Corona, vedi MARCORÀ, *Il cardinal Ippolito*, cit., pp. 374-376.

⁶⁵ PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., pp. 9-10; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 53-54. Il Morigia era solito assistere alle lezioni sulle epistole paoline tenute dal Landini nella chiesa di Santa Valeria, la stessa dove predicava il Bellotti.

ritornano infatti in modo puntuale in alcune visioni della benedettina, parte delle cui estasi presenta strettissime analogie con quelle amadeite⁶⁶.

La *reportatio* che le trasmette, redatta in volgare nel terzo decennio del Cinquecento da più mani e attualmente conservata nell'antico *tabularium* del monastero depositato presso l'Archivio di Stato di Milano, è composta da oltre ottanta carte *in folio* che, in maniera un po' confusa e a tratti ripetitiva, contengono il racconto delle estasi sperimentate dalla monaca, quasi sempre legate a eventi del dettato evangelico, dal 1524 fino alla sua morte avvenuta nel novembre 1529. Non si tratta della raccolta originale, il cui autografo, scritto da due consorelle alle quali la monaca, come Arcangela, «ad divina contemplanda [...] mysteria [rapta]» era solita dettare le proprie esperienze estatiche, risulta smarrito già nella seconda metà del Seicento. In quel periodo il padre somasco Francesco Ruggeri adoperò infatti questo codice per comporre una biografia a stampa della benedettina⁶⁷ negli anni in cui, volendo procurare ufficiale riconoscimento apostolico alla consorella e alla devozione creatasi attorno alla sua figura, il monastero cercava di promuoverne il culto in vista di un processo di beatificazione⁶⁸. Come è stato notato⁶⁹, il testo sopravvissuto rappresenta un *ristretto* di un repertorio più ampio, completo e ordinatamente trascritto, da cui queste visioni sarebbero state copiate in un momento successivo, secondo una pratica già vista in Santa Marta.

Come Arcangela, anche Maria Caterina attinse largamente al libro di Amadeo, seppur con un *focus* parzialmente diverso. La benedettina non mostra il ben che minimo interesse per la figura del *pastor futurus* e per la complessa architettura profetica in cui esso è inserito. La sua *reportatio* contiene invece una lunga visione che riproduce quasi alla lettera i contenuti dell'ottavo *raptus*, dedicato agli ultimi anni della vita di Maria:

[Maria] disse queste parole: Fiolo mio, io desideraria che in questo mio exito e transito e in la mia asumptione li fusseno tutti li toi apostoli li quali vivono, e l'anima del mio fratello Jacobo decollato da Herode [...] anchora che quella anima de Jacobo mio fratello [...] fusse veduta da tutti li apostoli e spetialmente da Iohanne suo fratello [...] Te prego anchora Fiolo che li

⁶⁶ Ivi, pp. 74-81.

⁶⁷ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, *Volume imperfetto in cui sono descritte moltissime visioni, estasi e contemplazioni della veneranda domina Maria Caterina Brugora*. Per la biografia antica a stampa di Maria Caterina Brugora, vedi F. RUGGERI, *Vita di donna Maria Caterina Brugora, monaca milanese dell'Ordine di S. Benedetto nel monastero di S. Margherita di Milano, raccolta fedelmente da manoscritti & altre memorie che sono nell'istesso monastero*, Milano, Per Filippo Ghisolfi, 1648.

⁶⁸ In ASDMi, Sezione VII, voll. 43, 60 sono conservati i *Verbali dei processi informativi* preparati in vista dell'inchiesta per la sua beatificazione, iniziata nel 1627, momentaneamente sospesa e ripresa solo nel 1638. A Roma il processo venne interrotto e non fu mai concluso. Vedi DELLA CROCE, *Maria Caterina Brugora*, cit., p. 72, che non conosce i documenti conservati in ASMi.

⁶⁹ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 77.

siano presenti anchora li altri discipuli quali da poi la sancta resurrectione et ascensione con el Spirito Sancto hai congregati in apostoli et [...] quelli che hai fato toi evangeliste [...] Alora li apostoli non erano in tutti divisi aciò che el sono dala loro predicatione andasse in ogni terra [...] ma ale volte se congregavano in Hyerusalem in le sinode cioè in li concilii de sacerdoti⁷⁰.

[Maria] ad Christum locuta est: Fili mi Iesu, cuperem ut adessent omnes apostoli tui qui supersunt et anima Iacobi fratris mei nuper ab Herode decollati, utque videatur ab apostolis praesentim Ioanne fratre suo. Hoc rogo. Adsint et alii discipuli qui supersunt. Et non solum adsint apostoli qui tecum in vita mortali fuerunt, sed etiam quos Spiritu Sancto etiam postmodum elegisti et segregasti [...] Apostoli tempore illo non discesserant totaliter a Iudaea, immo saepius congregabantur in Ierusalem, nam plures synodos seu plura concilia fecerunt in civitate illa⁷¹.

Il parallelo con la fonte è evidente e la somiglianza con il testo amadeita è strettissima. Non si tratta tuttavia di un vero e proprio volgarizzamento. È infatti completamente omessa tutta la parte iniziale dell'estasi nella quale sono esposti i fatti che precedettero la morte di Maria, i discorsi degli apostoli sono fortemente compendati e alcuni passaggi del racconto sono rielaborati con l'abituale libertà espressiva che caratterizza molte delle visioni della raccolta. Solo l'ultima parte della visione, dedicata alla narrazione della *dormitio Mariae* e all'arco temporale nel quale ebbe luogo la vicenda, è condotta con maggiore aderenza al testo, di cui ripropone anche salmi e cantici:

Iesu Christo, qual era nel sacramento corporalmente, con mirabile modo e senza alchuno langore né dolore separò l'anima sua dal corpo [...] Andò l'anima de Maria al purgatorio e liberò le anime qual erano retenute li in pena, et era cercha a hore tre de nocte quando la trepassò [...] Stete l'anima sua al purgatorio circha hore tre, da poi andò al paradiso terrestre [...] In la aurora finalmente retornò quella gloriosa anima accompagnata de multitudine de angeli e de sancti e vene in la vale de Iosaphat. Da poi aduncha [...] quella felicissima anima [...] per virtù divina se reunite al corpo, et esso corpo fu glorificato, e la medema virtù divina movente el monumento reuscite fora la Vergene glorificata, e li angeli aperseno el monumento vacuo⁷².

⁷⁰ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, f. 40r-v.

⁷¹ BEATU AMADEU, *Nova Apocalipse*, cit., p. 550.

⁷² ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, ff. 43v-44r. «Dominus autem in sacramento corporaliter sibi praesens animam ipsius a corpore suo miro modo, absque ullo dolore et langore, separavit, astante angelorum multitudine et adveniente magno animarum sanctarum exercitu. Quae quidem anima [...] ad purgatorium descendit et omnes animas amicorum suorum [...] eripuit et secum in vallem Iosaphat, ubi corpus sepultum erat, deduxit. Quando autem anima a corpore fuit separata erat circiter tertia hora noctis. Et tribus horis stetit cum animabus illis in loco illo et iuxta locum illum ubi est purgatorium. Deinde

Entrambe le visioni si concludono con la rivelazione dell'ultimo capitolo del vangelo di Luca, l'ascensione di Maria al cielo alla presenza dell'intera corte celeste e la sua sistemazione di fronte a Cristo, la stessa immagine che apre il *Libro de contemplatione*⁷³:

Maria [...] non sta da la man dritta de Christo suo fiolo ne da la sinistra ma denante a la facie sua de modo che l'uno e l'altro se risguardano e la testa del Signor è un pocho più alta cha quella de la Matre, e in quello medemo modo ascendevano de la valle al monte e del monte al celo. E così vano per el celo empireo così che mai Dio volta el suo volto da quello de la Matre⁷⁴.

L'importanza di questo nucleo tematico va oltre la mera riproduzione testuale. Al di là della specifica estasi, come il libro di Amadeo e le rivelazioni di Arcangela, la *reportatio* non solo sosteneva in maniera dogmatica l'immacolata concezione e l'assunzione corporea, ma affermava senza mezzi termini la predestinazione, preservazione e preelezione di Maria, il suo inserimento nella dinamica trinitaria e la sua inclusione «ab initio et ante secula» nel piano salvifico di Dio, alludendo, come aveva fatto la badessa di Santa Marta, alla figura biblica della Sapienza veterotestamentaria in prospettiva escatologica⁷⁵ ed esaltandone l'opera di mediazione⁷⁶ e corredenzione:

Questa dea [...] hè stata pertecipe de tuta quanta la redemptione humana. Lei è stata più volte flagelata et coronata de spine et crucifissa et in molti modi più volte percossa [...] Questa è

ivit in paradisum terrestrem [...] Reversa tandem in aurora est anima illa in vallem Iosaphat [...] Et illico anima corpori Dei virtute unita est, et corpus dotibus gloriae decoratum est, et de monumento divina virtute exivit. Et nos mausoleum aperimus, quod vacuum omnibus apparuit», BEATU AMADEU, *Nova Apocalipse*, cit., pp. 598, 608.

⁷³ *Libro de contemplatione*, cit., c. [1].

⁷⁴ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, f. 47r. «Maria non proprie stat a dextris aut sinistris Filii sui, sed ante ipsum ita quod semper sese mutuo inspiciunt. Caputque Domini paulo altius est capite Mariae et illo modo etiam ascendebant de valle in montem et de monte in caelum. Sicque incedunt per empyrium caelum ut numquam vultum suum vultu matris Dominus avertat», BEATU AMADEU, *Nova Apocalipse*, cit., p. 622.

⁷⁵ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, f. 4r: «Allora foe fato la Paterna voce dal cielo dicendo: O Maria sponsa Trinitatis, noli timer quia Ego elegite ab initio et ante secula. O Maria, manus tue stilaverunt mirram, melifluidi facti sunt celli, dum manu mea fabricata est mater tanti Dei, iterum noli timere Maria, con ciò sia che io te o electa [...] in Matre delo mio incarnato Verbo avanti che li fonti dela terra schaturiseno, avante che foseno firmati li monti, avanti che foseno costituiti li abisy e producta fosi la terra, quando fabricava li cieli e circondava li abisy e di certa lege li faceva riparo, quando firmava il cielo sopra la terra, quando designava li conduti dele fonte, quando costituiva termino allo mare, quando la grandezza dela terra supendeva immezo del universo, io te haveva havante ali hocij mei, nel pecto mio, e techo me comgaudeva et regravava del fructo del tuo utero, siché, o Maria, non volere più temere ma levati che io te voglio sublimarti».

⁷⁶ Ivi, f. 8v: «Per te Madre mia sarà aperta la porta del cielo e così como ai tante volte piegato le genochie supplicando per la salute del mondo così chi vorà gratia da me voglio che si inclina a te Madre mia. Senza te niuno troverà gratia apreso di me. Così como senza te non sono venuto al mondo così alcuno non vegnerà a me senza lo tuo mezo».

stata molto più che martire perché ha spontaneamente consentito ad ogni martirio del suo caro Fiolo, e se 'l fosse stato necessario l'aria con le proprie braccia portato ogni suplicio per amor de l'humana generatione⁷⁷.

Maria non solo fu creata prima di tutte le creature, ma fu beata prima della sua morte perché morì per un attimo ai piedi della croce e fu subito resuscitata, e con questa prima morte cooperò alla redenzione: «Quando Christo fiolo suo espirò, anchora lei restò esanime», spiegava la benedettina, «aduncha è morta con Christo morto, e ha patito con Christo che pativa, e così in qualche parte ha cooperata a la croce del Fiolo suo in redemptione de la generatione humana»⁷⁸. E ancora, in una visione posteriore:

Essa morse con Christo e quasi como la non fusse morta, perché quando quello soldato aperse el costato a Christo alor l'anima sua ritornò al corpo, talmente che li astanti non estimareno quello brevissimo transito [...] Alora gli monstrò Dio a morire aciò che cooperasse a la nostra redemptione⁷⁹.

Maria viene definita «celeste imperatrice», «crucifixa Matre», «redemptrice e salvatrice de l'humana generatione», «habitaculo et tabernaculo del mio Hunigenito», fatta da Dio «una cosa medema con la santa Trinità» e «tanto meritamente digna de essere sublimata al deifico trono»⁸⁰. Nella visione di cui è protagonista Maria Egiziaca, è la *mulier amicta sole* della Rivelazione giovannea⁸¹. Maria Caterina, istruita «in l'altissima scola dela divinità»⁸², dotata di una comprensione superiore e resa dal Signore capace della fruizione dei suoi segreti, la vede trasfigurata, splendente di luce, irradiare fiamme nel cuore degli astanti e

⁷⁷ Ivi, f. 24v.

⁷⁸ Ivi, f. 48v: «Et ha aquistato la gloria del martirio perfectamente, e denante al latrone e li altri patri sancti ha visto Dio a facie ad faciem in vera visione, e dapoì el Fiolo prima obtenete la beatitudine, sì como obtene anchora la innocentia e li altri doni».

⁷⁹ Il tema della morte di Maria ai piedi della croce è trattato nel settimo sermone del libro del beato Amadeo e in una predica del Bellotti trascritta nella silloge: «La Madona veramente morite e non como dichono alcuni tramortite, ma dichono li doctore theologi che ley veramente morite e totalmente quella anima si partite dal corpo, e perhò canta la sacra Chiesa *filio commortua*. E quella anima dela Madona andò cum il Figliolo nel inferno, stete morta per fine a quella ora che Longino passò il costato del Signore, alora per comandamento del Figliolo retornò al corpo, ma quelli che li stavano d'intorno pensavano che solamente fusse stramortita et avesse perso li sentimenti exteriori. E volse Idio che ella morisse soto la croce perché così como per uno homo che fu Adam principalmente e per una dona meno principalmente era venuto la morte nel mondo, così per uno homo principalmente che fu Christo e per una dona meno principalmente che fu la Madona fusse facta la redemptione e retornasse la vita», BAMi, P 273 sup., f. 32r-v.

⁸⁰ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, ff. 28r-v, 39r. Vedi anche ivi, f. 59v: «E questo è la conformità qual a epsa mecho, io salvatore me chiamo e lei salvatrice, io redemto e lei redemtrice, io crucifixo e lei crucifixa».

⁸¹ Ivi, ff. 63r-64v.

⁸² Ivi, f. 7r.

assiste alla sua ascensione al cielo con Cristo⁸³. In questa occasione, Maria le rivela di essere tornata sulla terra per comando divino, per consolazione degli uomini e conforto degli apostoli⁸⁴.

Si tratta di una raccolta di visioni complessa e stratificata, articolata attorno a molteplici nuclei tematici, frutto della convergenza di diverse sensibilità e orientamenti spirituali, rispetto ai quali la componente amadeita non è che una parte. Si tratta però di una parte importante, che inserisce la raccolta e colei che ne è autrice in un contesto religioso dal significato preciso, interessato essenzialmente a decifrare per via soprannaturale i segreti occulti della Scrittura, difficilmente accessibile a una umile monaca, probabilmente illetterata, senza l'aiuto di una guida. È dunque necessario, al di là delle corrispondenze testuali, chiedersi chi possa aver portato il libro di Amadeo in Santa Margherita.

Considerata la conoscenza approfondita della teologia formulata nell'opera, di cui è testimone la silloge, nonché gli stretti legami con alcuni dei frequentatori del monastero benedettino, fautore di questo passaggio potrebbe essere stato, ancora una volta, il Bellotti. È infatti evidente come il sacerdote avesse illustrato le tesi mariologiche amadeite e i connessi dettagli teologici oltre che alle monache di Santa Marta anche a coloro che più o meno assiduamente si riunivano presso il luogo agostiniano, come il Ferrari e il Morigia. Ne è testimonianza evidente il riutilizzo di taluni motivi dottrinali per la decorazione della chiesa esterna di Santa Marta e per alcune cappelle laterali della chiesa della Pace⁸⁵. Il Ferrari e il Morigia ebbero quindi modo di conoscere il testo e magari di introdurlo, con l'aiuto del Bellotti o delle sue lettere, in Santa Margherita.

Maria Caterina non rivela esplicitamente la fonte del suo racconto, che viene menzionata in un passaggio solo come «le devote revelatione a qual se debe prestare fede»⁸⁶. Questa formula sembra avvalorare l'idea secondo cui tali dettagli teologici, gli «oculti [...] celesti secreti» ora dischiusi dall'esegesi dei testi sacri ora rivelati da un Dio che «levando tuti li impedimenti a quella deifica anima, prestandoli suma inteligentia, lasosi comprendere divino et humano»⁸⁷, fossero inseriti nelle visioni non tanto per esprimere determinate convinzioni sul piano dottrinale quanto per manifestare l'appartenenza a un gruppo religioso ristretto, dal carattere fortemente esoterico ed elitario, all'interno del quale circolavano verità nascoste⁸⁸.

⁸³ Ivi, f. 54r.

⁸⁴ Ivi, ff. 55r-57r.

⁸⁵ LE CUFF, *Aperietur in tempore*, cit.

⁸⁶ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, f. 41v.

⁸⁷ Ivi, ff. 7r, 38r.

⁸⁸ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 92: «Si potrebbe a tale proposito avanzare l'ipotesi che in questa Milano del primo Cinquecento i contenuti degli apocrifi fossero in realtà meno importanti del carattere esoterico dei segni stessi che li comunicavano; che le minuzie teologiche non possedessero di per sé significato,

A differenza delle parole usate dal Bellotti nella silloge, che insistono sull'autorevolezza di Amadeo in quanto autorità profetica, l'enfasi è qui posta solo sul carattere soprannaturale della conoscenza rivelata, riservata a pochi eletti, in perfetta continuità con l'esperienza dell'Eterna Sapienza⁸⁹.

Non esistono documenti che attestino legami diretti o una frequentazione personale del monastero benedettino da parte del Bellotti. Che sia stato grazie a lui, o per il tramite delle rivelazioni di Arcangela, le quali contengono una descrizione degli stessi eventi così simile da far credere una matrice comune, che il codice del beato Amadeo sia arrivato a Maria Caterina rimane dunque, allo stato attuale delle ricerche, solo una delle possibili ipotesi. Tuttavia, a darle maggiore solidità concorrono alcuni elementi interessanti. In primo luogo, le modalità espressive e lo stile delle visioni. Limitatamente alle parti i cui contenuti sono tratti dal testo amadeita, la *reportatio* della benedettina perde l'usuale trasporto visionario e si configura come semplice narrazione discorsiva di dettagli dottrinali o di episodi estranei al dettato biblico, presentati come verità di fede date e stabilite, secondo l'insegnamento del sacerdote. A titolo di esempio, il racconto della *dormitio Marie* proposto dalla monaca e citato poco fa è del tutto simile a quello del Bellotti:

Il Signore, corporalmente presente in el sacramento, separò senza alcuno dolore cum uno meraviglioso modo quella anima felice dal virgineo corpo [...] Quella anima felice [...] descese al purgatorio et [...] liberò tutte le anime de li soi amici et menolle tutte in la vale de Iosaphat, dove era remasto el suo corpo sepulto. Quella anima mondissima fo separata dal corpo cerca a hore tre de nocte. Tre hor stette nel purgatorio et [...] poi se n'andò al paradiso terrestre [...] Finalmente, venendo l'aurora, ritornò in la vale de Iosaphat [...] Quella anima per divina virtù fo cum el corpo unita, et il corpo de le preciose dote decorato uscì per divina virtù del monumento. Apersono el sepulchro e lo trovarono vacuo⁹⁰.

ma solo in quanto simbolo dell'appartenenza a un ambito in cui circolavano segrete verità; che al di là delle differenti posizioni in cui si articolava il dibattito immacolatista, la serie di immagini e *tòpoi* che a tale dibattito appartenevano fossero semplicemente rimasti come residui nell'apparato illustrativo e narrativo di [questi] scritti».

⁸⁹ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, f. 7r: «E questa anima deviene in tanta sapientia crebe che ela cognoseva de quanta graveza era la colpa del pecchato per la ingratitude del sangue sperso. Era fata per sentia, inteligentia et conformità uno altro Dio, e molto benne perché lei si faceva perticipa di dollore de Christo, strugendose per cognosimento e dolore del offesa facta alo suo amante Cristo Yesu e de le perdictione dele anime, e questi dove effecti causavano uno colpo mortale nelo chore de questa deifica anima. Intendeva questa amorosa anima hogni chosa in l'altissima scola dela divinità».

⁹⁰ BAMi, P 273 sup., ff. 41v, 42v.

In secondo luogo, il biografo di Maria Caterina afferma che la benedettina conosceva molto bene la badessa di Santa Marta, «con lei con santissima amicitia congiunta»⁹¹. Non vi sono notizie in merito nei documenti superstiti, tuttavia i dati biografici delle due religiose rendono praticamente certa una loro conoscenza reciproca. In effetti, a ben guardare, i punti di contatto nelle loro rivelazioni non si limitano alla mariologia amadeita. Su un piano più generale, è possibile notare una forte attenzione al sacramento eucaristico, discusso anche nei suoi aspetti teologici⁹², la totale assenza della predestinazione, ovvero l'idea del giudizio eterno di ciascuno sulla base di imperscrutabili disegni divini, a prescindere dalle loro azioni, e la volontà di ribadire l'esistenza di spazi di libertà dell'agire umano attraverso la capacità data a ciascuno di rifiutare il male, accettare il dono della grazia e aprirsi alla salvezza⁹³. Ma affinità dottrinali maggiormente puntuali, certamente non casuali, si possono riscontrare anche in alcune visioni particolari, come quelle relative agli eventi del giovedì santo. In una visione non datata, l'anima di Maria Caterina, «ripensando [...] li misterii adoperati in tal giorno», fu condotta nel Cenacolo e vide Gesù piangere mentre lavava i piedi a Giuda:

Vidi quella anima [...] lo amoroso Signore prepararsi a lavare li piedi e videlo prostrarse a terra e prima avante ali luctosi piedi del pesimo suo traditor Iuda [...] poi bassò li hocii pieni de lachrime lavando li piedi al suo traditore, per il che tanto erano le lachrime che gitava lo Signore che li hocii soi parevano doi fonte⁹⁴.

⁹¹ RUGGERI, *Vita di donna Maria Caterina Brugora*, cit., p. 124.

⁹² Nelle visioni di Arcangela sono presenti lunghe digressioni sull'istituzione del sacramento eucaristico: «Dopo riguardando quello pane con le proprie parolle li benedixe [...] Nelo ultimo instante terminato il tempo nel quale quelle parolle se proferivano li fu il corpo di Christo, e la substantia dil pane [...] dicte quelle parolle è partita né più li è remasta. Ma li remane [...] tuti li altri accidenti, li quali nel pane la quantità d'esso pane accompagnano. La sola quantità li è senza substantia, tuti li altri accidenti in la quantità remanghenno ma più non li è la substantia dil pane. Con quelli accidenti se fano il corpo elegante et bello di Christo insiema et in quello medemo loco con quelli. Né ti pensi che quelli accidenti siano nel corpo di Christo ma de per sé senza subiecto sono. La substantia però dil pane in niente non si reduce ma quasi cede et da loco al corpo di Christo. Et dopo la transsubstantiatione cessa essere pane. Doy corpi stano insiema, et il magiore corpo, cioè quello di Christo, è insiema con il molto minore, cioè con quelli accidenti [...] et in quella hostia comincia essere», BAMi, O 165 sup., f. 234r. Maria Caterina spiegava che «non di mancho tutto Christo era sotto l'una e l'altra spetie, cioè del pane e del vino, e in el calice primo li era el sangue, da poi ancora el corpo per concomitantia, e questa duplice presentia de Cristo fu instituita aciò che intendesemo lui essere el nostro cibo et el bere nostro [...] Sì como el sacramento non se pò fare separato, zoè del corpo separato e poi del sangue, così consequentemente se ha da recevere sotto tutte due le spetie», ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, ff. 42v-43r.

⁹³ Ivi, f. 5r-v: «Alora la potentia paterna comandò che tuti doveseno stare atenti e subito mandò quattro angeli che anontiaseno da le comfine a le comfine de l'universo como el era aperto lo fiume e como schaturiva l'oleo de la misericordia e como lo eterno Patre haveva tolto lo bando a tuti li sbanditi per li peccati e epsi dovevano invitare tuto lo universo con tale invito per sua parte digando: *Omnnes sicientes, venite ad aquas* he el si da bere con hogni liberalità qua si reficia hogniuno quale è afflicto. Lo eterno aduncha Patre tuti chiama dicendo: *Venite ad me omnes qui laboratis e onerati estis et ego reficiam vos*. Alora tuti cognobeno como quelli li quali erano chaduti nel lacho erano periti per proprio suo difecto, con ciò sia che l'invito era tanto fato a quelli quanto ali altri ma per sua obstinatione non erano voluto venire al fonte». Ma vedi anche ivi, ff. 14v-16r, 31r-32v.

⁹⁴ Ivi, f. 9v.

Nessuno degli apostoli si accorse delle lacrime del Signore a causa dei «longhi [...] chapeli che coprivano quella amorosa faccia, in modo che niuno non si ne havedeva», salvo il suo discepolo prediletto, «Ioanne, lo quale stava sempre atento e mirava tuto quello faceva lo suo caro maestro»⁹⁵. Una scena molto simile si trova in una visione della badessa di Santa Marta. In essa Arcangela, rapita in estasi mentre si trovava in orazione, è condotta in spirito «in uno cenaculo grande et spatioso» dove vide Gesù che, accingendosi a lavare i piedi ai suoi discepoli, scoppiò a piangere, «ma con li soi capeli longi adciò li discipuli non vedesseno abscondeva la faccia». Ma Giovanni, che «tuto cognosceva [...] per la grande tristitia per il tropo dolore [...] caschò sopra il dolce maestro, lo bagnava de lacrime et abrazava talmente che quasi pareva manchare»⁹⁶.

Arcangela in più occasioni aveva manifestato una speciale devozione nei confronti del discepolo amato da Gesù, messaggero degli eventi della passione alla Madre, protagonista di numerosissime sue rivelazioni e «maestro generale de tuti li discipuli dela Sapientia»⁹⁷, al quale la badessa chiese di essere accettata come sua «peculiare discipula et ancilla»⁹⁸. Tale richiesta venne dopo aver assistito a un altro evento inedito, ambientato nell'orto dove Gesù si era ritirato per pregare dopo l'Ultima Cena:

Desideroso luy visitare li discipuli, per il grande dolore non poteva star in pede, per il che tremebundo, al meglio poteva, andando verso li discipuli, Ioanne, quale non dormiva ma tutti li misterii con subtili diligentia contemplava di andar a l'incontro, et lui fatichato et stanco sopra una preda sedeva, lo abrazava et con le braze lo sosteneva et [...] vedendo la fatia sua lachrimosa et sanguinolenta la abstergeva [...] Et non potendose più contenere io [Giovanni] con grandissima reverentia li respose: O Signore mio, non hai tu spontaneamente la vita tua offerta in sacrificio per li peccati? Et lui disse: Che farà, o fiolo, la mia carissima Matre quando che tu li narrarrai tute queste cose? Quando la mi vedera afflicto de tante iniurie? Et dopo abrazandome dixè: Io te la recomando, o carissimo fiolo, vogli accompagnarla ne le sue angustie. Guardate che ne la passione mia tu non l'abandoni, però che haverà grandissimi dolori, *et la tua anima trapassará il coltello dil dolore*. Et parlando queste cose tuto in sudore

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ BAMi, O 165 sup., ff. 231r, 232r-v. Questo stesso episodio è ripetuto negli esercizi spirituali, BAMi, H 258 inf., f. 24r.

⁹⁷ BAMi, O 165 sup., f. 78v.

⁹⁸ Ivi, f. 246r.

di sangue la faccia, il pecto et le braza li scorrevano. Ma io con uno facioleto li sugava le lachrime, donde mezo morto quasi una ora nel sino mio repossò⁹⁹.

L'insolito motivo della veglia di Giovanni nel Getsemani, presente anche negli esercizi spirituali composti dalla badessa per le consorelle¹⁰⁰, che non sembra dedotto nè da testi canonici nè apocrifi, trova un esatto parallelo nelle visioni di Maria Caterina, la quale

contemplando questo [...] vide la humanità del nostro Salvatore prostata a terra tuta involta nel proprio sudore sanguineo tuto lachrimoso [...] Allora lo dilecto discipulo Ioanne Evangelista, lo quale già non dormiva ma videva et considerava tuti li acti et li gesti che teneva lo suo amoroso magistro, udiva li lachrimosi suspiri, li interrupti singulti che ello faceva [...] Vedendo quello [...] prese lo dillecto amore Signore ne le sue brace et ponendosi a sedere sopra una pietra de quello monte lo teniva stretto nelo grembo, mo lechandoli lo sangue ora basciandoli la faccia e speso stringendolo fra le brace sue¹⁰¹.

Questo racconto, che vedeva l'Apostolo sveglio tergere il volto di Gesù, è estremamente inusuale e la sua inclusione in entrambe le raccolte fu certamente dovuta a un contatto fra le religiose, diretto o mediato. Ancora una volta è al Bellotti che occorre guardare, e nello specifico a una lettera a lui indirizzata trascritta nelle ultime carte del codice contenente il *Cursus de eterna sapientia*. L'autrice è la «reverenda madre in Christo, soror Archangela, madre del monasterio di Santa Martha de Millano»¹⁰², che racconta al suo interlocutore della visione di ciò «che fece mesere Iesu Christo poi che ebe comunicati li soi apostoli la zobia sancta»¹⁰³. Questa lettera è particolarmente interessante perché presenta delle differenze rispetto alla versione proposta nella *reportatio* e al suo interno si trovano espressioni riprese parola per parola, lettera per lettera, nelle visioni di Maria Caterina. Ad esempio, in questa lettera Arcangela riferiva l'episodio, omissso nella *reportatio*, della lavanda dei piedi di Giuda dicendo che Gesù «bassò la testa con li ochii piene de lacrime lavava li pedi del suo traditore» e che «tanto funo le lacrime che gitava el Signore che pareva li soi ogii dui fonte, ma li capelli de Iesu che erano lunghi ge copriveno che non se ne aveveva alchuno, excepto

⁹⁹ Ivi, ff. 245v-246r. Lo stesso motivo si trova in un'altra visione ivi, f. 114r. Come ha dimostrato SARACINO, *Passionis mysteria*, cit., da questa visione è tratta l'insolita iconografia del quadro *I misteri della passione* di Marco d'Oggiono.

¹⁰⁰ BAMi, H 258 inf., ff. 24v, 27v.

¹⁰¹ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, ff. 18r-19r.

¹⁰² BAMi, Trotti 404, f. 49r.

¹⁰³ Ivi, f. 94v.

Iohane, el quale stava atento e mirava tuto quello che faceva el suo caro magistro¹⁰⁴. Si tratta della stessa descrizione proposta, secondo formulazioni pressoché identiche, da Maria Caterina nella visione sopracitata. Ma le analogie continuano e si potrebbe andare avanti a lungo. In un altro passaggio, relativo all'episodio dell'addio tra Gesù e Maria, Arcangela aveva visto Cristo pregare sua madre affinché acconsentisse alla sua partenza:

Volendose abrazare tutti dui la Madre spasmò al collo alo afficto Fiolo. Stando uno bono spatio de tempo, echo alquanto respirata la dolorata Madre, la quale era tuta bagnata de le lacrime del Fiolo, ala peticione del qualle lo benedisce ne la virtù del suo Padre celestiale, e lui benedisce la sua dolce Madre comanzando ali piedi dicendo: Io benedicho questi pedi li quali andornò al sancto Templo al servizio del Padre mio e poi con faticha e sudore me fugisti da li mei persecutori portandome in Egipto¹⁰⁵.

La stessa identica scena è così narrata dalla benedettina:

Nel volerse abrazare tuti doi la povera Madre era morta rimasta al collo del suo dulcissimo Figliolo. E stando così per uno gran spatio de tempo e essendo alquanto ritornata in sé la dolente Madre, tuta afficta e piena de lacryme, fo constreta dale prece del humanesimo Figliolo de benedirlo, e benediselo ne la virtù del suo Padre celestiale, poe lo Figliolo benedise la sua dulcisima Madre incomenciando ali piedi dicendo: Io benedico questi santissimi piedi li quali andorno al sancto Templo al servizio del Padre mio e poe con faticha e sudori me fugirno dali mei persecutori portandomi in Egipto¹⁰⁶.

Questo permette di avanzare due ulteriori ipotesi. Esisteva, come già si era detto, una versione precedente della *reportatio*, una raccolta di visioni e rivelazioni trasmesse nella loro forma originaria, composta anche a partire dalle lettere scritte dalla badessa al sacerdote. Questa prima raccolta circolava al di fuori delle mura del monastero di Santa Marta, fra i discepoli dell'Eterna Sapienza e attraverso la mediazione del Bellotti, a cui le lettere erano

¹⁰⁴ Ivi, f. 99v. E il racconto prosegue: «Se aviorno verso el monte Oliveto siando da la longa uno bono spatio comandò che andeseno più oltra ma orasseno ferventemente e poi menò più oltra Iohane, Pietro, Iacobo comandandoli che steseno vigilmente in oratione con lui perché era el tempo di bisogno». La versione di Maria Caterina è quasi identica, ma il racconto è condotto da Gesù in prima persona: «Andando verso lo monte Oliveto siando alcquanto spacio da la longha comandò lo Signore che non andaseno più oltra ma che oraseno ferventemente e menò più avante Giovane, Pietro e Iacobo e diseli: State vigilante in oratione insiema con io perché venuto è lo tempo del bixogno», ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, f. 9v.

¹⁰⁵ BAMi, Trotti 404, f. 96r.

¹⁰⁶ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, f. 8r.

indirizzate, e fu così che venne conosciuta da Maria Caterina Brugora, la quale a sua volta se ne servì per elaborare alcune delle sue visioni.

Infine, solo la comune frequentazione dell'ambiente di Santa Margherita e la vicinanza a coloro che sarebbero di lì a poco diventati seguaci della spiritualità di Battista da Crema possono spiegare alcuni curiosi passaggi delle lettere inviate dal Bellotti ad Arcangela, dai quali emerge insospettata una teoria della perfezione sorprendentemente familiare:

El vero cognoscimento de si medesimo, dal quale nase et procede la vera et profunda humilita, fondamento delo edificio spirituale, cum odio sancto de si medesimo dal quale vene la vera perfectione, [raggiungibile] calcando et mettendo sotto li pedi [...] li proprii et sensuali appetiti, fortificandoli spiritualmente per dicte passione¹⁰⁷.

Sono le stesse espressioni con cui Maria Caterina, nelle estasi che chiudono la raccolta delle sue visioni e rivelazioni, iniziava a parlare degli eletti, coloro che immersi «nela profunda valle del vero cognoscimento de sè [...] altro più non li restava poi a fare salvo che strugerse et consumarse el corpo [...] exercitandose in vincerse se stesi, rompendo con propria violentia le sue concupiscentie et sensualità [...] spoliati dela propria voluntà»¹⁰⁸. Solo così, attraverso il totale annullamento di sé, «examinando et sbasando se medemo nel profundo de la sua miseria», era possibile per gli eletti raggiungere la «purità et monditia de core, per el mezo de la qual l'anima fa unione con Dio»¹⁰⁹. «Racomandatime alla mia dolce regina [Maria]», scriveva il Bellotti in conclusione di una lettera, «la quale prego me voglia fare morto al mondo, amazando in me l'amore proprio»¹¹⁰.

Come ha acutamente evidenziato Elena Bonora, l'eredità spirituale nata dai fermenti profetici del primo Cinquecento e alimentata dalle dispute teologiche del secolo precedente, nelle visioni della monaca benedettina ad un certo punto si attenua per lasciare spazio a una sensibilità diversa. Questo cambiamento è chiaramente rintracciabile nelle ultime carte della *reportatio*, dove è evidente l'infiltrarsi di un diverso orientamento spirituale, non più legato alla teologia scolastica e all'esegesi dei testi sacri, che poneva al proprio centro il problema della salvezza:

El sangue mio sparso è stato tanto copiosisimo et superhabondantissimo che el saria stato più che bastante a redimere infiniti mondi, per esere quello sparso senza alcuna misura. Ma io ll'o

¹⁰⁷ Ivi, f. 48v.

¹⁰⁸ Ivi, ff. 71r-v, 79v.

¹⁰⁹ Ivi, ff. 66v, 74r-v.

¹¹⁰ BAMi, P 273 sup., f. 31r.

voluto tutto quanto spingere fora per amore dele mie care anime, io l'ò sparso per tute generalmente [...] Così come tu vedi che io stillo sopra tuti el sangue mio [il quale] fa doi effecti li quali son questi, zioè [...] a chi vol essere bagnato del sangue mio per redemptione, et de quello inebriarse, con profondo conoscimento dela propria viltà et miseria, et con intimo conoscimento dela bontà mia, con ricordatione de talle e tanti beneficij [...] De quella altra parte [...] tu vedi come io pivo si sopra de loro el sangue et la gratia mia come sopra li altri ma loro non lo voleno recevere in gratia [...] non voleno lasare le spolie antique deli soi peccati¹¹¹.

Lo faceva in modo diverso rispetto a prima. Si tratta infatti di un tema centrale e comune anche al magistero di Arcangela, che tuttavia viene qui sviluppato in modo differente. La facoltà data a ciascuno di accogliere o rifiutare il sangue di Cristo, cioè la sorgente stessa della grazia, è una questione teologica e come tale era affrontata nelle visioni della badessa e nelle prime carte della *reportatio* della benedettina, dove il libero arbitrio era discusso in relazione alla prescienza di Dio e ai futuri contingenti: «Et nota che quello se non sereti introducti vole significare che havegna chel l'amoroso Creatore habia nel pecto suo quanto deba reusire del hommo, etiam il fin suo, non de mancho per dimostrare chiaramente como ogni cossa lassa in dispositione et arbitrio del homo accioché a la morte le sue opere iustamente il iudicano»¹¹². Ma nelle ultime visioni di Maria Caterina diventava un problema di tipo esclusivamente devozionale ed era evidente un cambio di registro: «Non voleva che per altra via li fosse data questa mercede salvo che con el suo libero arbitrio, con el patire et con el mezo principale del mio sangue, el quale ha fato degne le opere»¹¹³.

La penitenza, la redenzione per il tramite del beneficio di Cristo, l'unione dell'anima con Dio e la ricerca della perfezione cristiana erano i temi centrali delle ultime visioni copiate, secondo modalità e caratteri del tutto simili a quelli espressi negli anni seguenti da Battista da Crema, maestro spirituale dei primi Barnabiti e autore di trattati di perfezione che ebbero notevole diffusione e numerose ristampe, anche in forma di compendi¹¹⁴. Come nelle opere del domenicano, nella *reportatio* della monaca la ricerca della perfezione si delineava come un cammino graduale di radicale purificazione interiore che il fedele poteva compiere individualmente attraverso rigidi esercizi penitenziali e per mezzo della propria volontà¹¹⁵,

¹¹¹ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, ff. 72v-73r.

¹¹² Ivi, f. 31r. Ma vedi anche ivi, f. 62r-v.

¹¹³ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, f. 74r.

¹¹⁴ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 98-103.

¹¹⁵ ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, f. 64v: «O anima mia cara, spoliata che io te voglio vestire d'amore, ma sapia certo che l'amore mio non pò vestire l'alma che il cor non spolia, per tanto dico te [...] che mai serà possibile a niuna anima piacerme ne mai se potrà congiungere al mio celeste

«con el suo proprio arbitrio [...] rompendo la perversa natura et iniqua inclinatione»¹¹⁶. A colui che avesse «hauta la vitoria de si steso et fata suggeta la sensualità et propria volontà alla ragione», Dio avrebbe concesso la sua grazia, finché «con quella celeste violentia se mutano de homini terreni in dei et fioli excelsi»¹¹⁷.

«Questi sono li piaceri e la recumpensa qual rendo a li miei electi [...] per la violentia, qual se sono fati a lor stesi per amor mio [...] Questi son quelli mei sequitatori li quali per amor mio, mille volte son morti al suo volere»¹¹⁸ affermava Cristo apparso a Maria Caterina. L'anima dell'eletto, diceva ancora la monaca, «doverà humiliarse nel proprio core uscisa di quello [...] Ne l'ultimo et più baso de l'abiso fortamente crida a me con voce interiore da quello profundo, et dica de core avante volere li restare, zioè ne le ultime e più profunde parte de l'abiso»¹¹⁹. Nella medesima visione, in un episodio particolarmente intenso di *deificatio*, l'esemplarità cristologica era portata a conseguenze radicali:

Como l'anima era gionta a questa perfectione, che l'era trata dal Signore al più alto grado che la possese cingere [...] tal anima era dal Signore chiamata uno altro Dio, operante nel misterio dela redemptione, apreciando el sangue del immacolato agnelo [...] intrando nel sviscerato et amoroso pecto suo in su [...] la croce, partecipando de quello divino amore et fiammegiante desiderio qual ardeva quello deifico core [...] Per tanto aduncha anima te dichio che più a te altro non resta salvo che consumare l'opera per obedientia in su la croce per salute dele anime, el vivere tuo anima celeste è sempre stato in croce, così anchora el tuo amore ha firmato el patto che tu finisca in croce [...] ne la qual finirai l'opera¹²⁰.

Come si è già accennato, erano idee largamente presenti nella letteratura di perfezione circolante in ambiente monastico, appartenenti a una tradizione di spiritualità fatta di una interiorità emotiva e sentimentale, quella tradizione della «theologia mistica, da altri secreta et vera sapientia chiamata» che è «cognoscimento di Dio per penitente e amoroso affetto»¹²¹, ma che nel pieno della Riforma luterana e sullo sfondo della grande crisi religiosa europea, estrapolate dal contesto, potevano essere facilmente intese come espressioni di dissenso o

amore se prima non se spoliara de ogni amor terreno, e non dico solo da li effecti ma etiam de le ochasione qual inclinano sè overo altri ali effecti».

¹¹⁶ Ivi, f. 66v.

¹¹⁷ Ivi, f. 73v.

¹¹⁸ Ivi, ff. 73v-74r.

¹¹⁹ Ivi, f. 75r.

¹²⁰ Ivi, f. 71v.

¹²¹ CANTIMORI, *Le idee religiose*, cit., p. 39, citato anche in G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia. II. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 431-1079: 957.

non conformismo religioso¹²². Se da un lato esse potevano aprire la strada alla convinzione che il raggiungimento della salvezza fosse determinato da uno sforzo umano volontaristico, screditando di conseguenza la necessità della grazia, dall'altro, gli stessi passi in cui si esprimeva la totale svalutazione delle opere esteriori e si insisteva sulla fede giustificante potevano al contrario essere interpretati in senso riformato. Inoltre, la mortificazione dei propri peccati e la ricerca di un congiungimento intimo e privilegiato con Dio, culmine del processo di ascesi mistica, dettavano i tempi di un percorso di progressivo distacco dalle questioni terrene che si concretizzava in una esperienza spirituale fortemente soggettiva e personale. Soprattutto laddove si insisteva sull'unione diretta dell'anima con il Cristo, vi si poteva leggere una svalutazione della necessità della mediazione ecclesiastica, fino alla messa in discussione della stessa autorità della Scrittura.

A Maria Caterina non saranno sembrate affatto idee eterodosse o potenzialmente tali, frutto dell'elaborazione di letture certamente comuni anche alle monache di Santa Marta. Ma gli esiti di questa spiritualità fortemente anomica, slegata da ogni regola e sottratta al controllo dell'autorità ecclesiastica potevano essere, naturalmente, molteplici. L'esperienza religiosa di cui fu protagonista Maria Caterina, serrata all'interno dalle mura del chiostro, che certo separavano ma al contempo proteggevano le sue ospiti dalla realtà esterna, e indirizzata principalmente a una comunità religiosa di pochi eletti, non avrebbe avuto alcuna conseguenza sulla *fama sanctitatis* della benedettina milanese. Nel caso di fra' Battista da Crema, nelle cui opere si ritrovano proposte spirituali e modelli ascetici del tutto simili, per il fatto che queste stesse opere si rivolgevano a tutti i fedeli, secondo scelte concretamente orientate verso il laicato, l'esito sarà invece di condanna ufficiale.

6.3. Battista da Crema e le prime comunità paoline

Nei tardi anni Venti il quadro religioso di riferimento era ormai mutato e il desiderio di cercare una chiave di lettura della realtà coeva nella cultura profetica o nei «celesti segreti» dischiusi dagli apocrifi che per lungo tempo aveva caratterizzato la vita intellettuale cittadina stava rapidamente volgendo al termine. Una volta conclusasi la prima fase delle guerre d'Italia i nuovi equilibri raggiunti dalle grandi potenze in lotta, seppur precari, avevano

¹²² G. ZARRI, *Riforma, contemplazione e passione: testi devoti in volgare tra XV secolo e primo Cinquecento*, in *Verso la Riforma*, cit., p. 40; FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., p. 130; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 157.

determinato la scomparsa di ogni interesse di tipo politico legato a grandi attese e figure escatologiche. Il sintomo più evidente di tali cambiamenti fu l'esaurirsi del fenomeno profetico. Dopo il sacco di Roma, percepito come il segno definitivo del castigo divino, quando frati, romiti e cantastorie cessarono di predicare terribili sciagure e recitare oscuri oracoli, il profetismo popolare andò rapidamente declinando¹²³ per poi scomparire quasi del tutto nei decenni successivi¹²⁴, mentre i mistici della Controriforma iniziarono a porre al centro del proprio discorso interessi diversi. Tra questi, anche per i legami con le diverse confraternite e compagnie che, nel rinnovato fervore devozionale e caritativo che andava percorrendo la penisola in quel periodo, a partire dagli anni Trenta furono impegnate in un notevole sforzo di trasformazione dal basso della vita religiosa e sociale nel suo complesso, un posto di primo piano fu occupato dalla figura di Battista da Crema¹²⁵.

Di origini aristocratiche, Battista Carioni nacque a Crema e ancora giovane scelse di abbracciare la vita religiosa, forse a Milano fra i domenicani di Santa Maria delle Grazie. Prese dunque l'abito dei predicatori e si formò sotto la guida del riformatore dell'ordine e vicario generale della Congregazione osservante di Lombardia Sebastiano Maggi. Dei suoi primi passi all'interno dell'ordine si hanno poche notizie. Sul finire del Quattrocento risulta certamente ascritto al convento domenicano di Santa Maria delle Grazie di Modigliana, una località romagnola dipendente da Firenze dove negli stessi anni Gabriele Biondo era curato di Santo Stefano e intratteneva rapporti di direzione spirituale con alcune donne fiorentine e due clarisse bolognesi. Giudicati eretici dal camaldolese Paolo Giustiniani perché informati di letture appartenenti alla tradizione del francescanesimo spirituale, all'interno di tali

¹²³ Nella raccolta di visioni e rivelazioni di Maria Caterina Brugora vi è ancora qualche generica predizione di catastrofi e flagelli, ma nulla a che vedere con il profetismo politico che caratterizzò l'esperienza di Arcangela Panigarola. Vedi ASMi, *Archivio generale del Fondo di religione*, b. 1915, C. 1 n. 5, ff. 7v, 17r, 31v.

¹²⁴ NICCOLI, *Profeti e popolo*, cit.

¹²⁵ Su Battista Carioni, vedi A. VANNI, «*Senza leggi di fuori*». *Riflessioni sulla spiritualità di Battista da Crema*, «Mediterranea. Ricerche storiche», 65, 2025, pp. 521-540; Q. MAZZONIS, *Riforme di vita cristiana nel Cinquecento italiano*, Soveria Mannelli 2020; ID., *Battista Carioni da Crema (c.1460–1534) and the 'Third Life': Visions of Reform in Early Sixteenth-Century Italy*, «The English Historical Review», 135, 2020, pp. 303-336; ID., *Una proposta di riforma della 'vita cristiana' nel primo Cinquecento in Italia: Battista da Crema, Girolamo Miani e Angela Merici*, «Mediterranea. Ricerche storiche», 47, 2019, pp. 461-490; A. VANNI, *Tra confraternite, comunità religiose e percorsi di istituzionalizzazione. Modalità e strategie di riforma e proselitismo in Battista da Crema*, in *Verso la Riforma*, cit., pp. 419-440; C. DI FILIPPO, *Fra' Battista da Crema e Giampiero Besozzi: Le prime comunità paoline milanesi*, in *Prima di Carlo Borromeo*, cit., pp. 203-242; R. BACCHIDDU, *L'eredità spirituale di fra Battista da Crema. Paola Antonia Negri e Marco Antonio Pagani*, in FILORAMO, *Storia della direzione spirituale*, cit., pp. 221-237; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 103-200; S. PAGANO, *La condanna delle opere di Fra' Battista da Crema*, «Barnabiti studi», 14, 1997, pp. 221-310; S. PEZZELLA, *sub voce*, in DBI, 20, 1977, pp. 115-118; P. PASCHINI, *S. Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma 1926; L. BOGLIOLO, *Battista da Crema. Nuovi studi sopra la sua vita, i suoi scritti, la sua dottrina*, Torino 1952; P. PASCHINI, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Roma 1945; PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit.; ID., *Fra' Battista da Crema secondo documenti inediti. Contributo alla storia religiosa del secolo XVI*, Roma 1910.

rapporti si possono in verità individuare prospettive molto simili a quelle del magistero di fra' Battista, in particolare nella ricerca di un rapporto intimo e tutto interiore con Dio e nell'invito «all'annullamento di sé e all'abbandono mistico alla volontà divina»¹²⁶.

Negli anni successivi risulta affiliato nuovamente al cenobio milanese delle Grazie, all'omonimo convento padovano e infine a quello di Santa Corona a Vicenza. Qui conobbe Gaetano Thiene che, dopo la delusione suscitata dall'esperienza romana del Divino Amore, giudicata troppo debole, ne divenne discepolo. La loro collaborazione portò alla riforma della confraternita cittadina di San Girolamo, incaricata della gestione di un ospedale per i malati incurabili, e di quella del Santissimo Corpo di Cristo di Venezia. Dopo la riforma degli statuti vicentini, sempre nella città lagunare i due promossero la creazione di un altro ospedale per gli incurabili che divenne un importante polo della vita religiosa cittadina, anche per la fattiva partecipazione dell'alta aristocrazia locale alle sue attività caritative e assistenziali. Contemporaneamente, alcune opere del domenicano iniziarono a circolare manoscritte proprio negli ambienti legati al Thiene e tra i frequentatori dell'ospedale degli Incurabili. La loro pubblicazione a stampa, promossa dell'eremitano agostiniano Girolamo Regino¹²⁷, consentì ai suoi insegnamenti di lasciare tracce significative nella capitale della *Serenissima*, una città nella quale anni dopo furono particolarmente attivi proprio Barnabiti e Angeliche¹²⁸.

Sul finire degli anni Venti, Battista da Crema divenne maestro e direttore spirituale della contessa di Guastalla Ludovica Torelli¹²⁹, feudataria di un piccolo staterello tra Mantova, Modena e Reggio assegnato alla sua famiglia nel secolo precedente dai duchi di Milano, dai quali ancora dipendeva. Nata a Guastalla nel settembre 1499, Ludovica era la prima e unica figlia di Achille e di Veronica Pallavicino, entrambi morti prematuramente. Rimasta vedova per la seconda volta, dopo una serie di gravi lutti familiari, poco più che trentenne si stabilì nella capitale ambrosiana per difendere di fronte agli emissari ducali i propri possedimenti dai parenti che accampavano diritti ereditari sulle stesse terre e cercavano di estrometterla

¹²⁶ LODONE, *Invisibile come Dio*, cit., p. 16.

¹²⁷ Vedi *infra*.

¹²⁸ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 110-119.

¹²⁹ Su Ludovica Torelli, vedi F. ARLATI, *sub voce*, in DBI, 96, 2019, [https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovica-torelli_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/ludovica-torelli_(Dizionario-Biografico)); A. TOFFOLO, «*Servire a Dio in l'habito mio secolare*»: Ludovica Torelli e l'esperienza religiosa dei primi Barnabiti, «Barnabiti Studi», 30, 2013, pp. 21-77; ID., *Percorsi spirituali ed educativi nella Milano del XVI secolo: Ludovica Torelli tra chiostro e collegio*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 66, 2012, pp. 431-465; S. PAGANO, *Colligere fragmenta, ne pereant. Spigolature sulla «missione» veneziana di Ludovica Torelli nel 1544-45*, «Barnabiti studi», 11, 1994, pp. 187-201. Per le biografie antiche a stampa, vedi P. MORIGIA, *Conversione, vita esemplare, e beato fine dell'ill. Lodovica Torella, contessa di Guastalla, fondatrice del monastero delle monache di S. Paolo*, Bergamo, Per Comin Ventura, 1592; C.G. ROSIGNOLI, *Vita e virtù della contessa di Guastalla Lodovica Torella, nominata poi Paola Maria, fondatrice dell'insigne monistero di S. Paolo e del regio collegio di Maria Vergine detto della Guastalla*, Milano, Nella Stampa di Giuseppe Marelli, 1686.

dalla successione. In un clima di forte tensione, a Milano Ludovica entrò in contatto con il monastero benedettino di Santa Margherita, già frequentato dalla cugina Chiara Pallavicino, signora di Busseto e devotissima di Maria Caterina Brugora, che ne era diventata la madre spirituale, tanto da chiedere nel proprio testamento di essere sepolta accanto al corpo della *venerabilis domina*, e con il cenacolo dell'Eterna Sapienza che faceva capo al cenobio di Santa Marta¹³⁰. La maturazione religiosa della contessa, che di lì a poco avrebbe istituito il monastero di San Paolo converso dando così origine alle Angeliche, non avvenne dunque nella rocca di Guastalla bensì frequentando i circoli devozionali milanesi e coloro che li animavano. Fu proprio la cugina a farle conoscere fra' Battista, con il quale instaurò un profondo legame spirituale:

L'indusse anco alla cognitione di alcuni padri di san Domenico molto spirituali et atti al governo delle anime, tra i quali gliene fece conoscere uno particolare, che era stato utile a molte persone, che era riputato di gran spirito [...] e al ragionare e conversar seco, massime con quella già nominata madonna [Brunetta]¹³¹ et altre sue compagne, sentiva tirarsi alle cose dello spirito e contemplando il loro favore sentiva sfavillare qualche favilla dell'amor di Dio, e venendo per altre occasioni a Milano si serviva volentieri di tale opportunità [...] Finalmente, havendo conosciuto quel prete di san Domenico che era da Crema, nominato fra' Battista, e più volte seco discorso delle cose sue e del governo della sua vita, conobbe in lui tanta gratia del Signore che lo prese per guida per camminare nel suo servitio¹³².

Gli insegnamenti di Battista da Crema e la fondazione delle congregazioni paoline si inserirono nel solco dell'esperienza carismatica delle mistiche di Santa Marta e maturarono in un contesto spirituale caratterizzato dalla presenza di realtà ben disposte ad accoglierli, all'interno delle quali il rigorismo ascetico proposto dal frate sembrava poter fornire una nuova risposta a un persistente bisogno di rinnovamento. L'insegnamento del domenicano, che si rifaceva a una tradizione monastica di perfezione consolidata, rappresentata da autori quali Giovanni Cassiano e Domenico Cavalca¹³³, si prefiggeva essenzialmente una riforma dell'interiorità del fedele tramite un difficile percorso di asceti individuale considerato alla stregua di un combattimento spirituale da condurre primariamente contro l'amor proprio. Il disprezzo di sé, acquisito mediante duri esercizi di mortificazione corporale, e l'«humiltà de

¹³⁰ ROSIGNOLI, *Vita e virtù*, cit., cc. 37-38. Il biografo afferma che la Torelli entrò a far parte dell'Eterna Sapienza. Sebbene la notizia non trovi riscontri documentari, la contessa ebbe sicuramente un legame con Santa Marta, alle cui monache legò un modesto lascito perpetuo in denaro, vedi ivi, c. 126 e *supra*, 2.4.

¹³¹ ROSIGNOLI, *Vita e virtù*, cit., c. 16.

¹³² SFONDRATI, *Historia*, cit., ff. 7-8, citato in BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 68.

¹³³ Vedi ivi, pp. 154-158.

core» erano le condizioni necessarie per iniziare tale cammino, che avrebbe gradualmente consentito al fedele che avesse ottenuto «la total vittoria sua» di divenire perfetto e raggiungere la «purità de la mente», una «pureté simillima a quella de li beati»¹³⁴, ossia uno stato di completa impassibilità e indifferenza verso «cosa alchuna la quale li possi accadere»¹³⁵.

Questa esperienza di religiosità radicale fortemente spiritualistica portava alle estreme conseguenze spunti e suggerimenti già presenti nelle ultime visioni di Maria Caterina Brugora, insistendo sull'inutilità delle opere esteriori in nome di una assoluta libertà interiore, sull'unione dell'anima con Dio e sull'annullamento dell'arbitrio umano nella totale conformità al volere divino fino al conseguimento dell'impeccabilità da parte dei fedeli divenuti perfetti. Appare evidente come queste tesi minassero in profondità l'autorità della Chiesa e il suo ruolo di mediazione. Non attraverso una critica aperta e diretta all'istituzione, che mal si accordava con la svalutazione della dimensione terrena promossa dalla dottrina del frate, ma come conseguenza di una spiritualità che di quella stessa istituzione poteva tranquillamente fare a meno. Per colui che raggiungeva lo stato di perfezione, vero amatore e imitatore di Cristo, «che ha insegnato che il vero amar se stesso è ad odiarse, et il vero salvar se stesso è ad mortificarse»¹³⁶, né la legge né la distinzione tra bene e male avevano più alcun valore, perché «se pur quello che è sopra la leze commandasse contra la leze, se debbe guardare al suo volere et omnino compir quello»¹³⁷. «I perfetti», affermava Battista da Crema, secondo cui era l'intenzione a qualificare il comportamento umano e a esserne il solo metro di giudizio¹³⁸,

¹³⁴ BATTISTA DA CREMA, *Via de aperta verità*, Venezia, Bastiano Vicentino, 1532, cc. 155r, 156v. L'opera fu stampata per la prima volta a Venezia nel 1523 «per Gregorio de Gregoriis ad instantia de Lorenzo Lorio» per iniziativa dell'eremita agostiniano Girolamo Regino, legato all'ambiente del Thiene e dell'ospedale degli Incurabili. L'edizione, forse pubblicata a insaputa dell'autore, risulta scorretta e lacunosa. Altre edizioni riviste e corrette apparvero, sempre nella città lagunare, forse nel 1525 e sicuramente nel 1532, 1544 e 1547.

¹³⁵ BATTISTA DA CREMA, *Opera utilissima. De la cognitione, & vittoria de si stesso. Componuta per il reverendo patre frate Babbista da Crema, maestro di scientia spirituale pratica, & perfettione christiana rarissimo*, Milano, Gottardo da Ponte, 1531, c. 165r. L'opera venne ristampata nel 1545 e nel 1548.

¹³⁶ BATTISTA DA CREMA, *Philosophia divina di quello solo vero maestro Iesu Cristo crucifixo*, Venezia, Per Bartholomeo detto l'Imperator, 1545, c. 19r-v. Le prime due edizioni furono pubblicate a Milano nel 1531 e nel 1540.

¹³⁷ BATTISTA DA CREMA, *Via de aperta verità*, cit., c. 150v.

¹³⁸ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 134: «Erano argomenti che fra' Battista toccava con una certa cautela, consapevole delle pericolose conseguenze che se ne potevano trarre [...] quando affermava che l'unico «modo de amar Dio è questo: non haver modo alchuno», egli sapeva di negare qualsiasi criterio oggettivo per riconoscere il peccato. Se infatti sulla base della semplice azione – e della sua adesione o meno alla norma universale – non era più possibile distinguere il bene dal male perché era l'intenzione, cioè la conformità al volere divino di volta in volta conosciuto nell'*hic et nunc* della sfera interiore a qualificare i comportamenti umani, si cancellava così l'unico fondamento in grado di giustificare l'esistenza di un giudice terreno, consegnando l'agire a una sostanziale anomia». Ma vedi anche ivi, pp. 164-165.

non hanno vergogna né rispetto di persona alcuna, et parlano di Dio et con Dio come se parlassero con un'altra persona [...] et se niente altro li retira di fare quello che voglion se non il puro honore di Dio, tali non restano di fare il suo volere in Dio per paura di morte, né di bando, ma se ci fusse mille spade, vanno dove li conduce il spirito santo et sono così liberi che sono superiori a ogni precetto, a escommunicatione, a ogni legge et statuti, servando però la legge senza legge¹³⁹.

La severa etica penitenziale si accompagnava, nell'insegnamento del domenicano, a un gradualismo conoscitivo che concepiva il cammino di perfezione come diviso in stadi corrispondenti allo *status* di devoti, incipienti, proficienti, perfetti e perfettissimi, ovvero direttori di coscienze e maestri di perfezione. Il penitente, guidato da un maestro esperto, avrebbe dovuto affrontare i diversi gradi del percorso in rapporto allo stadio di maturità raggiunto della sua esperienza religiosa, ovvero sulla base della propria capacità di comprenderli e realizzarli¹⁴⁰. A riprova dei legami fra il circolo spirituale di Santa Marta e l'ambiente in cui maturarono le idee del frate cremasco, in maniera del tutto coerente con quel gusto per l'occulto e il mistero che non solo era sotteso all'opera di diffusione del libro di Amadeo ma che si delinea come uno degli elementi di continuità in questa tradizione carismatica, Giovanni Antonio Bellotti mostrava di condividere l'idea di un sapere che procede per gradi la cui terminologia lascia pochi dubbi sulla sua origine: «Benché [...] alli incipienti et imperfecti sia laboriosa et defecile», scriveva ad Arcangela ragionando della «quietudine de la mente» la quale «ce conduce al fine della nostra professione, il quale non è altro che d'acostarse a Dio intimamente, abdicando da sé ogni cosa terrena» e «purga[ndo] la mente da ogni concupiscenza»,

non dimancho alli proficienti et perfecti, li quali hano li loro sensi exercitati, è dolcissima et ioconda, la quale dolcezza non è cognosciuta se non da chi actualmente la gusta [...] Et perchè scio questo non essere pasto ad ogni stomacho aperto, per la profondità della doctrina in lei nascosta, però la mando a voi mia cara matre, la quale havete la mente purgata et illuminata, sapendo che voi molto più profondamente la intenderete¹⁴¹.

¹³⁹ BATTISTA DA CREMA, *Specchio interiore. Opera divina, per la cui lettione ciascuno devoto potrà facilmente ascendere al colmo della perfettione*, Milano, Dal Calvo, 1540, c. 77r. Su questa opera, vedi G. MURANO, *Ludovica Torelli e lo Specchio interiore di fra' Battista da Crema*, in *Le vestigia dei gesuati*, cit., pp. 315-337.

¹⁴⁰ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 103-146, 168-175.

¹⁴¹ BAMi, Trotti 404, ff. 49v-50r.

Questi passaggi rendono meno peregrina l'idea che Battista da Crema possa aver avuto contatti diretti o esercitato un effettivo magistero in questi ambienti spirituali. Considerata la data della lettera, sicuramente anteriore al gennaio 1525, è tuttavia più probabile che il Bellotti sia venuto a conoscenza degli insegnamenti del domenicano per altre vie, forse durante uno dei suoi soggiorni a Crema, contribuendo poi a una loro precoce diffusione nei circoli milanesi devoti¹⁴².

Appare comunque evidente l'esistenza di una sensibilità religiosa comune, erede della temperie di inizio secolo. Fra i temi cari alle esperienze religiose delle carismatiche milanesi che troveranno continuazione anche nelle opere di Battista da Crema vi furono i motivi dell'*imitatio Christi*, la meditazione della passione e del mistero della croce. Sviluppati dalle mistiche in senso devozionale, nella pietà cristocentrica del frate, «nell'accezione più semplice e manifesta, Cristo era l'*exemplum* di perfetta umiltà che il vero "amatore della croce" doveva costantemente tenere dinanzi a sé»¹⁴³, e la sua imitazione pratica doveva essere il motore dell'agire umano. Dalla contemplazione del Crocifisso e dall'esempio della croce, più che dai libri, era infatti possibile attingere la vera sapienza, atta a regolare e indirizzare concretamente la vita del fedele più di qualsiasi altra filosofia o teologia. Come si ricorderà, Arcangela insegnava alle consorelle «come la sposa de Christo debia nel nome de Iesu confidare como in uno specchio»¹⁴⁴.

Influenzata dal magistero di Battista da Crema, intorno al 1530 Ludovica Torelli decise di assoggettarsi all'obbedienza di quel maestro spirituale che «la mortificava in tutto»¹⁴⁵ e di dedicarsi alla vita religiosa¹⁴⁶, ma con «ferma intentione de non mai esser monica né

¹⁴² Giovanni Antonio Bellotti morì nell'ottobre 1528, due anni prima dell'arrivo a Milano di Battista da Crema. Venne sepolto nella chiesa del monastero di Santa Marta: «A dì 27 ottobre [...] fu sepolto nela ecclesia de fora nel sepulcro innanto a l'altare maggior el reverendissimo monsignore comandatore de Sancto Antonio in Granobolla de natione ravenense, magistro in teologia, predicatore dignissimo et homo de grande sanctità e bona fama e in molta veneratione de tutto el populo. Et fo quello che che scripse le opere della reverenda madre Archangela Panigarola et per dicta causa restò a Milano manchando da questa misera vita. Lassò tutto quello haveva del suo beneficio al nostro monasterio. Per nome se domandava reverendo messer Io. Antonio Belloto», BAMi, A 198 suss., f. 20r. Ma il luogo esatto della sua sepoltura è incerto: «Nel demolire il muro divisorio fra la chiesa interiore et esteriore furono ritrovate sotto il torno vecchio le ossa di monsignore Giovanni Antonio Bellotti, commendatore di Santo Antonio di Granopoli [...] Ma notasi che il libro ove si descrivono li defonti secolari sepolti nella nostra chiesa mette questo deposito essersi fatto nella sepoltura avanti l'altare ma o che ciò fu inavvertenza ovvero che da detta sepoltura fu transferito in detto luoco poichè a memoria di tutte le monache viventi si è sempre tenuto in veneratione e per cosa certa che stasse ivi sotto il torno, oltre che fu ritrovato con l'indicio dell'habito di sacco come dicevano le madri vecchie che con detto habito fu sepolto. Furono nettate le ossa [...] et poste in una cassetta foderata di tolla. Si serbano nel nostro scurolo interiore nell'altare del santo crocifisso», BAMi, L 56 suss., cc. 220-221.

¹⁴³ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 160.

¹⁴⁴ BAMi, O 165 sup., f. 39r.

¹⁴⁵ SFONDRATI, *Historia*, cit., f. 8, citato in BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 125.

¹⁴⁶ È lei stessa a ricordarlo in una lettera scritta negli anni Sessanta del Cinquecento a un ignoto destinatario: «Il reverendo padre frate Battista da Crema dell'ordine de predicatori fu principale istromento della divina Maestà a rivocarmi dalle tenebre al conoscimento di Dio e di me stessa et mei errori, e tanta virtù hebbe dal cielo questo benedetto padre che col essemplio della santa vita e con li devoti soi amaestramenti puotè ridurmi

obligata ad alcuna religione, ma così de mia simplicità et volontà de servire a Dio in l'habito mio secolare»¹⁴⁷. Trasferitasi definitivamente nella capitale ambrosiana, assunse il nome di Paola Maria e iniziò a svolgere una intensa attività di apostolato laico in città. In quegli stessi anni la raggiunse il medico cremonese Antonio Maria Zaccaria¹⁴⁸, che seguendo le orme di fra' Battista aveva deciso di farsi sacerdote. Lo Zaccaria, con l'aiuto del domenicano, era diventato cappellano e stretto collaboratore della contessa di Guastalla ed aveva fatto la conoscenza del Ferrari e del Morigia¹⁴⁹.

La fondazione delle prime comunità paoline fu il frutto maturo di tali incontri. Si venne infatti delineando un progetto comune che univa sotto la denominazione di «paolini» due diversi gruppi religiosi, i chierici regolari di San Paolo decollato, poi detti Barnabiti, e le figlie di San Paolo, dette Angeliche, a cui si aggiungeva un terzo gruppo laicale detto dei «devoti di San Paolo», accomunati dalla fedeltà al magistero del frate domenicano e da un ideale di religiosità attiva, atta a coinvolgere il popolo e le *élite* milanesi nel rinnovamento spirituale cittadino. Tale desiderio di riforma, orientato alla conversione e indirizzato *ad extra*, trovava forma ed espressione in processioni penitenziali e mortificazioni pubbliche, recuperando e riadattando inoltre pratiche religiose già esistenti, come la liturgia delle Quarantore, legate in particolar modo al culto eucaristico e alla devozione al Crocefisso. Comuni in questi primi anni furono non solo i maestri e gli ispiratori «di una scelta religiosa severa e totalizzante, costantemente tesa alla ricerca di un'assoluta perfezione cristiana» ma anche «l'autocoscienza di una esperienza [...] collettiva scandita da regole e comportamenti pressoché identici»¹⁵⁰.

Il fascino esercitato da questa proposta religiosa concreta, che pure non escludeva la dimensione contemplativa ma era assai lontana dalle forme consuete della pietà monastica, e la simpatia mostrata da importanti esponenti dell'alto clero e dell'aristocrazia locali, che

dalla vita mia mondana et infruttuosa ad una risoluta deliberatione di meglio spendere il restantante delli anni mei in honore del mio Signore. Tutto questo ho detto per significare che doppo la divina Maestà tengo obbligo inestimabile ai tanti meriti di questo benedetto padre e perciò son tenuta di honorare anche l'ossa et memoria sua», citato in TOFFOLO, «*Servire a Dio in l'habito mio secolare*», cit., p. 29.

¹⁴⁷ TOFFOLO, *Percorsi spirituali*, cit., p. 442. Vedi anche P.R. BAERNSTEIN, *In Widow's Habit: Women between Convent and Family in Sixteenth-Century Milan*, «*Sixteenth Century Journal*», 25, 1994, pp. 787-807.

¹⁴⁸ Su Antonio Maria Zaccaria, vedi BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., *ad indicem*; P. PRODI, *sub voce*, DBI, 3, 1961, pp. 586-590.

¹⁴⁹ PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 13. L'autore riferisce che lo Zaccaria, appena giunto a Milano, si presentò, forse grazie all'intermediazione di Battista da Crema, a Francesco Landini e si iscrisse all'Eterna Sapienza che questi, succeduto al Bellotti, dirigeva. Fu quindi all'interno di questo cenacolo che, sempre secondo l'autore, conobbe il Ferrari e il Morigia. Queste notizie, riferite anche per la Torelli, seppur plausibili non trovano riscontro nella documentazione.

¹⁵⁰ M. FIRPO, *Paola Antonia Negri monaca angelica (1508-1555): da «divina madre maestra» a «spirito diabolico»*, «*Barnabiti studi*», 7, 1990, pp. 7-66, ora in ID., «*Disputar di cose pertinente alla fede*». *Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Milano 2003, pp. 66-120: 81.

fin da subito ne appoggiarono le istanze riformatrici, determinarono la rapida crescita delle due congregazioni. La comunità delle Angeliche, inizialmente costituita dalla Torelli nella sua abitazione nei pressi di Sant’Ambrogio, fu ufficialmente riconosciuta da papa Paolo III nel gennaio 1535 e trasferita poco dopo nel nuovo monastero femminile di San Paolo converso, fatto appositamente costruire dalla contessa a fianco della chiesa di Sant’Eufemia nella zona di Porta Romana¹⁵¹. I chierici regolari di San Paolo decollato, così chiamati fino al loro insediamento nella casa di San Barnaba sul finire degli anni Quaranta, erano stati approvati già due anni prima¹⁵².

La particolarità della loro articolazione emerge con forza guardando in particolare al gruppo femminile. Sebbene la contessa avesse scritto, ispirandosi alla regola agostiniana, delle *regolette* per la congregazione¹⁵³, l’organizzazione interna rimase molto esile e fluida, «caratterizzata da un rapido avvicendamento nelle cariche e da un’intensificazione dei momenti di deliberazione comuni aperti a tutti, professi e non», in un regime capitolare a carattere fortemente democratico: «Una struttura somigliante a quella delle confraternite miste di chierici e laici» sorte all’inizio del secolo, come era stato il circolo di Santa Marta da cui avevano forse preso ispirazione i fondatori, «più che alla fisionomia degli antichi ordini regolari»¹⁵⁴. Le Angeliche in particolare furono molto aperte al laicato femminile. Come si è detto, la stessa Torelli non prese mai il velo, scelta poi condivisa da altre donne che si riunirono attorno a lei, «acciò potessero disporre delle loro facoltà liberamente [...] che non avrebbero potuto usare sotto il legame della religione»¹⁵⁵. Le Angeliche si dedicarono così alla riforma dei monasteri femminili, all’assistenza negli ospedali e all’istituzione di luoghi pii per convertite in area lombarda e nella *Serenissima*, grazie alle frequenti missioni venete della contessa, sostenute anche dalle sue accresciute disponibilità finanziarie dopo la vendita del feudo di Guastalla a Ferrante Gonzaga nel 1539.

La notevole libertà sia nell’organizzazione interna che nell’apostolato esterno, dovuta all’esonazione dall’obbligo della clausura e favorita dalla mancanza di un qualsiasi controllo

¹⁵¹ P.R. BAERNSTEIN, *A Convent Tale. A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, New York-London 2002, pp. 27-55; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 202-207.

¹⁵² Per l’occasione, con l’aiuto della contessa, avevano acquistato un edificio presso la chiesa di Santa Caterina dei Fabbri in Porta Ticinese, poi abbandonato in favore dell’abitazione della Torelli quando questa rimase libera. Vennero poi riconfermati da Paolo III nel 1535, ivi, pp. 461-463. Vedi PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 415; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 185-187, 202-208.

¹⁵³ SFONDRATI, *Historia*, cit., f. 57, citato in DI FILIPPO, *Fra’ Battista da Crema*, cit., p. 213. Fino al 1552, quando fu imposto da Roma che si provvedesse alla loro elaborazione, anche i Barnabiti non ebbero costituzioni vere e proprie ma solo delle regole probabilmente scritte a due mani da Battista da Crema e da Antonio Maria Zaccaria, in cui venivano fissati i principi e le linee generali che avrebbero indirizzato la compagnia.

¹⁵⁴ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 208-209.

¹⁵⁵ ARLATI, *sub voce*, cit.

da parte dell'autorità arcivescovile, che fu assente per circa mezzo secolo, attirò ben presto l'attenzione di Roma. La residenza irregolare di Battista da Crema, che viveva *extra claustra* nell'abitazione della Torelli, aveva suscitato malumori e preoccupazioni fra i domenicani milanesi, le cui delazioni avviarono la prima inchiesta. Ciò aveva determinato un contrasto con l'ordine, contribuendo a creare un clima di forte tensione e sospetto che in seguito coinvolse anche le comunità legate al frate¹⁵⁶. I confratelli, attraverso il loro provinciale, avevano tentato più volte di obbligare fra' Battista a rientrare in convento, ma l'opposizione della Torelli aveva portato al fallimento di ogni iniziativa in tal senso. Proprio mentre a Roma iniziava a prendere forma una nuova accusa di eresia nei suoi confronti, la contessa e il domenicano abbandonarono la capitale del ducato per rifugiarsi a Guastalla. Qui, agli inizi del 1534, Battista da Crema morì, assistito dalla Torelli e dallo Zaccaria.

Nel frattempo, a Milano le opere del domenicano avevano fatto la propria comparsa a stampa, anche grazie alla protezione accordata da potenti figure come quella della Torelli, amica di membri del Senato e dello stesso governatore¹⁵⁷, e da esponenti di spicco della chiesa ambrosiana. Nell'agosto del 1530, in occasione della prima inchiesta, l'incarico di esaminare gli scritti del domenicano fu affidato dal vicario dell'arcivescovo Giovanni Maria Tosi a Francesco Landini, il quale, prevedibilmente, non trovò motivi di biasimo. Senza attendere il pronunciamento ufficiale, tra il marzo e il luglio dell'anno seguente il Ferrari e il Morigia fecero quindi pubblicare l'*Opera utilissima* e la *Philosophia divina*, ambedue munite dell'*imprimatur* di due inquisitori. Si trattava dei domenicani di Sant'Eustorgio Bernardo e Melchiorre Crivelli, ausiliario di Milano, suffraganeo e visitatore generale¹⁵⁸. Quest'ultimo fu particolarmente importante per il continuo sostegno che dette alle due comunità. Insieme al Landini e al Tosi, il Crivelli difese in più occasioni i seguaci di Battista da Crema:

¹⁵⁶ Battista da Crema aveva ricevuto l'autorizzazione a risiedere presso l'abitazione della Torelli con un breve inviato alla contessa dalla penitenzieria apostolica nel novembre del 1530. Nel marzo dell'anno seguente, Gian Pietro Carafa gli scriveva per metterlo in guardia dai suoi errori e dai rischi che correva perseverando nel suo comportamento, esortandolo affinché «per la misericordia di Dio, e per quella Croce la qual voi solevite tanto predicare, che lassato ogni vostro disegno ritornate con tutto 'l core ad unirvi co' la volontà di Dio, il qual, come voi vedete, non ha voluto che voi andate per quelle vostre vie, che non son vie ma precipiti et ruine, ma vuol che voi caminate nella vostra vocatione, e che siate costante fin a la morte nelli vostri sancti voti [...] Così a voi conviene il tacere, et ascondersi et umiliarsi, et in questo modo risanar le piaghe ch'avete fatte, et satisfar a la Chiesa la quale havete scandalizzata, et placar la maestà di Dio, et vigilare un poco meglio a vedere la sua volontà, et non lassarsi più trasportar da la propria», citato in TOFFOLO, «*Servire a Dio in l'habito mio secolare*», cit., p. 29. Vedi anche BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 137-139.

¹⁵⁷ Ivi, p. 312.

¹⁵⁸ Su Melchiorre Crivelli, vedi A. BORROMEIO, *sub voce*, in DBI, 31, 1985, pp. 152-154; ID., *Il domenicano Melchiorre Crivelli inquisitore e vescovo "suffraganeo" di Milano (1486?-1561)*, «*Studia Borromaica*», 9, 1995, pp. 49-64. Fu il Crivelli, divenuto anche vescovo di Tagaste, a rappresentare l'arcivescovo nelle uniche visite pastorali condotte prima dell'episcopato di Carlo Borromeo.

In quanto religiosi formati nel clima fluido, percorso da fremiti radicali degli inizi del secolo, guardarono con benevolenza agli eccessi della nascente congregazione, né si scandalizzarono davanti al carattere estremo di alcune sue scelte spirituali, davanti alle forme inusuali attraverso le quali queste scelte si esprimevano o agli insoliti rapporti di potere che venivano a creare¹⁵⁹.

Essi furono non solo «entusiasti licenziatori e fervidi sostenitori delle opere del domenicano», una delle quali si apre con una prefazione scritta proprio dal Landini¹⁶⁰, ma anche giudici benevoli nei processi intentati contro lo stesso frate e i suoi discepoli, uno dei quali svoltosi proprio a Santa Marta presente anche il Morigia¹⁶¹. Fu proprio grazie alla protezione e al consenso accordati loro dai più alti rappresentanti dell'autorità ecclesiastica locale che nel Milanese i Barnabiti e le Angeliche poterono agire per circa un ventennio sostanzialmente indisturbati:

Le persecuzioni nei loro confronti ebbero altra origine: partirono da Roma, dalla curia papale, oppure dal basso, dai predicatori domenicani che dal pulpito delle chiese milanesi aizzavano i fedeli contro la nuova setta della contessa di Guastalla. Ma davanti a uomini come il Crivelli essi non pensarono mai di sbagliare né di essersi incamminati lungo una strada pericolosa che poteva condurli al di fuori del grembo della Chiesa [...] E neppure dubitarono mai di dover cambiare radicalmente per poter instaurare un rapporto di collaborazione e stima con l'autorità ecclesiastica locale, come invece fecero in seguito, allorché per governare la diocesi giunse finalmente a Milano il suo arcivescovo, nella persona del cardinale Carlo Borromeo¹⁶².

Oltre che a Milano, l'azione di Barnabiti e Angeliche continuò energica nei territori della *Serenissima*. Ma a Venezia, dove lo Stato esercitava un controllo serrato ed efficace sulle forme della vita religiosa di tutti gli strati sociali, iniziarono a sorgere le prime difficoltà. Esse furono dettate essenzialmente dalla diffidenza verso l'eccessivo coinvolgimento del patriziato locale in congregazioni sospette e soprattutto dal timore che i membri di tali congregazioni fossero spie al servizio del governo spagnolo, dati gli stretti legami della Torelli con le massime cariche del ducato. Si giunse così, nel febbraio 1551, all'espulsione dei gruppi paolini dai territori della Repubblica.

¹⁵⁹ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 141.

¹⁶⁰ MURANO, *Ludovica Torelli*, cit., pp. 329-330; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 142-143.

¹⁶¹ Ivi, pp. 54.

¹⁶² Ivi, pp. 141-142.

Dopo il bando veneto, le autorità romane avviarono un nuovo processo contro le due comunità, motivato dalle intemperanze dell'angelica Paola Antonia Negri, erede di Battista da Crema e guida carismatica della congregazione, di cui si parlerà nel prossimo paragrafo, nonché della sostanziale anomia dei suoi membri. Il procedimento si concluse l'anno successivo con la condanna delle opere del domenicano, la decisione di separare Barnabiti e Angeliche e l'imposizione della clausura a queste ultime. Tale intervento determinò una massiccia riforma dall'alto dell'ordine, che venne rifondato secondo le direttive imposte da Roma. In quel doloroso frangente, in molti si rifiutarono di subire passivamente questa decisione e preferirono abbandonare la congregazione, «incapaci di tollerare il tradimento dei comuni ispiratori e maestri e di rinnegare con essi quella che per molti era una vera e propria esperienza di conversione»¹⁶³. Due anni dopo venne avviato un processo contro la Torelli per accertarne il ruolo all'interno delle comunità paoline e in merito alla sua supposta professione religiosa, fatta segretamente anni prima nelle mani di Paola Antonia, per determinare la sua appartenenza o meno come professa all'ordine. I Barnabiti riformati chiesero infatti che fosse considerata come emissione di una professione solenne, così da vincolare lei e il suo ingente patrimonio al monastero. Anche se il delegato apostolico diede ragione alla Torelli, riconoscendola come pronuncia in forma privata di *simplicia vota*¹⁶⁴, la rottura con la comunità che lei stessa aveva contribuito a fondare era ormai irrimediabile. Nel dicembre 1554 la contessa di Guastalla fuggì dal monastero di San Paolo converso per non farvi più ritorno¹⁶⁵.

6.4. La divina madre maestra Paola Antonia Negri

I libri di Battista da Crema, giudicati scandalosi, temerari ed eretici, furono bruciati pubblicamente e inseriti nell'*Indice* veneziano del 1554, in quello romano del 1559 e in quello tridentino del 1564, in questo caso con l'aggiunta della clausola *donec emendentur* che la Torelli era riuscita a ottenere. Nonostante la condanna e la censura inquisitoriale, le dottrine del frate cremasco sopravviveranno negli scritti dei suoi seguaci¹⁶⁶ e soprattutto

¹⁶³ FIRPO, *Paola Antonia Negri*, cit., p. 101.

¹⁶⁴ TOFFOLO, «*Servire a Dio in l'habito mio secolare*», cit., pp. 54-69.

¹⁶⁵ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 308.

¹⁶⁶ Come Serafino da Fermo, Lorenzo Davidico o Antonio Pagani, sui quali vedi ivi, *ad indicem*. Sul Pagani, vedi anche R. BACCHIDDU, *sub voce*, in DBI, 80, 2014, pp. 235-238; EAD., *Marco alias Antonio Pagani da "figlio spirituale" a "padre spirituale"*, in *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia*, a cura di M. CATTO, I. GAGLIARDI, R.M. PARRINELLO, prefazione di A. BENVENUTI, Brescia 2002, pp. 177-195; EAD., *Marco*

negli insegnamenti dell'angelica Paola Antonia Negri, discepola prediletta del domenicano e *divina madre maestra* delle prime comunità paoline¹⁶⁷. La sua figura, ultima fra le mistiche di Santa Marta, raccolse così due eredità, elaborandole in maniera originale e divenendo emblema tanto della pluralità e della vivacità religiosa che furono caratteristiche dei primi decenni del secolo quanto del loro definitivo tramonto.

Nata a Castellanza nel 1508 da Elisabetta Doria e dal maestro di scuola Lazzaro Negri, Virginia, questo il suo nome al secolo, giunse a Milano giovanissima e con la famiglia si stabilì non lontano dal monastero di Santa Marta. Come si è visto, proprio in quegli anni si veniva sviluppando fra le sue mura l'esperienza carismatica di Arcangela Panigarola e dei discepoli dell'Eterna Sapienza, con i quali Paola Antonia entrò presto in contatto. Proprio nel cenobio agostiniano, infatti, l'angelica ebbe la sua prima formazione religiosa, ricevendo come confessore il sacerdote Giovanni Antonio Bellotti il quale la incoraggiò a dedicarsi alla vita di perfezione¹⁶⁸. Trascorse dunque la giovinezza pienamente immersa nel clima spirituale del monastero, largamente favorevole alla contemplazione mistica e aperto a esperienze estatiche di unione con il divino, dal quale fu indubbiamente condizionata, ed entrò a far parte del *réseau* sociale che vi gravitava intorno. Fu così che conobbe i primi padri Barnabiti, ma fu solo intorno al 1529, quando il Bellotti era morto da circa un anno, che si verificò la svolta decisiva per la sua vita, ossia l'incontro con Battista da Crema. La ragazza accolse in pieno gli insegnamenti del frate cremasco, delle cui opere fu assidua lettrice, e ne fece propria la condotta di vita incentrata sull'imitazione di Cristo e sul sacrificio della croce,

Antonio Pagani tra Paola Antonia Negri e Deianira Valmarana, «Archivio italiano per la storia della pietà», 13, 2000, pp. 47-107; E. BONORA, *Nei labirinti della censura libraria cinquecentesca: Antonio Pagani (1526-1589) e le «Rime Spirituali»*, in *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. ANTONIELLI, C. CAPRA, M. INFELISE, Milano 2000, pp. 114-136. Sul Davidico, vedi anche M. FIRPO, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze 1992; D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale di Lorenzo Davidico (1555-1560). Edizione critica*, Firenze 1992.

¹⁶⁷ Su Paola Antonia Negri, vedi E. BONORA, *sub voce*, DBI, 78, 2013, pp. 157-160; R. BACCHIDDU, «Hanno per capo et maestra una monaca giovane»: *l'ascesa e il declino di Paola Antonia Negri*, «Religioni e Società», 51, 2005, pp. 58-77; EAD., *Una donna carismatica e i suoi critici: Paola Antonia Negri (1508-1555) e i primi Barnabiti*, Tesi di perfezionamento, Fondazione Collegio San Carlo, Modena 2003; BAERNSTEIN, *A Convent Tale*, cit., pp. 58-78; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., *ad indicem*; FIRPO, *Paola Antonia Negri*, cit. Per quanto riguarda la costruzione tradizionale della sua figura da parte della storiografia barnabita, vedi A. ERBA, *L'Angelica Paola Antonia Negri. Le drammatiche vicende della «divina madre» (1508-1555)*, Roma 2008; G. CAGNI, *Negri o Besozzi? Come nacque la «vexata quaestio» della paternità delle «Lettere Spirituali» dell'angelica Paola Antonia Negri*, «Barnabiti Studi», 6, 1989, pp. 177-217; A. ERBA, *Il «caso» di Paola Antonia Negri nel Cinquecento italiano*, in *Women and Men*, cit., pp. 192-212; PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit.

¹⁶⁸ G.B. FONTANA DE' CONTI, *Lettere spirituali della devota religiosa Angelica Paola Antonia de' Negri milanese. Vita della medesima...*, Romae, In Aedibus Populi Romani, 1576, c. 4.

e quindi sull'insistita sollecitazione a una militanza severa nel combattimento spirituale e a una pietà appassionata e operosa, fondata non su un sapere libresco ma su una personale "esperientia" di fede, sulle "medolla" e non sulle "scorze" della Scrittura, sul "gusto interiore de le cose spirituali" [...] fino allo spiritualismo estremo di una "quiete mentale" e di una libertà interiore tanto perfette e assolute da sottrarsi a ogni autorità esteriore e a ogni vincolo d'obbedienza¹⁶⁹.

Alla luce degli insegnamenti del domenicano, risulta chiaro come sia stato possibile che la figura centrale delle congregazioni paoline, dopo la morte del frate, sia stata quella di una donna visionaria. Essa era erede delle mistiche di inizio secolo e ne condivideva le doti carismatiche eccezionali e i doni soprannaturali. La sua autorità non derivava da un potere terreno ma dalla «cognizione delle cose dello spirito», ossia dalla capacità di conoscere i «segreti del cuore» e i pensieri altrui, intesa come sintomo del raggiungimento di quello *status* di «perfetta perfezione»¹⁷⁰ ottenuto tramite l'illuminazione divina al termine del cammino ascetico di perfezione. Il potere di Paola Antonia Negri poté esercitarsi proprio perché si esercitò in un contesto attraversato negli anni precedenti da carismatiche figure femminili che avevano fondato la propria autorità su un intimo, personale e privilegiato rapporto con Dio, inconoscibile e incomprendibile agli altri ma fonte di una legittimazione assoluta e totalizzante, attorno alle quali si radunava un ristretto gruppo di eletti. E per lo stesso motivo fu duramente condannato. Si esercitò infatti in momento storico differente, nei decenni intorno a Trento, tra gli anni Trenta e la metà del secolo, nel quale la sensibilità e le condizioni della vita religiosa italiana cambiarono rapidamente e tali esperienze vennero rapidamente confinate nella zona dell'eresia, sempre più chiaramente delineata, mentre il mutare di rapporti di potere tra uomini e donne portò alla crisi definitiva della funzione di guida e consiglio spirituale attribuita a queste ultime negli anni precedenti.

Nel febbraio 1536, a due anni dalla morte di Battista da Crema, Virginia fu tra le prime giovani a entrare nella congregazione delle Angeliche¹⁷¹ e l'anno seguente vi pronunciò la

¹⁶⁹ FIRPO, *Paola Antonia Negri*, cit., p. 78.

¹⁷⁰ FONTANA DE' CONTI, *Lettere spirituali*, cit., c. 427.

¹⁷¹ Ivi, p. 81. L'anno precedente, su richiesta della Torelli, dieci monache dell'aristocratico monastero di San Lazzaro erano state trasferite nottetempo dal chiostro domenicano alla nuova istituzione, causando un intervento immediato dell'autorità civile. Tale episodio, che pare una vera e propria fuga, è sintomatico delle difficoltà incontrate dalle strutture ecclesiastiche tradizionali e dei malumori che la loro incapacità di rispondere efficacemente a esigenze di riforma causava. Sull'episodio, vedi BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 194-199, secondo la quale «la richiesta di alcune monache avanzata dalla Torelli alla sede apostolica non andrebbe [...] letta in un'ottica organizzativa e utilitaristica ma come un espediente per tirare fuori dal monastero un gruppo di religiose che condivideva il rigore e il radicalismo di un'esperienza che non aveva modo di esprimersi all'interno delle vecchie istituzioni, analogamente a quanto era accaduto a Battista da Crema»; PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 45. Tutte le monache, ad eccezione di Francesca Bona Castiglioni, furono costrette a ritornare a San Lazzaro.

professione religiosa con il nome di Paola Antonia. La conoscenza della «vera scienza spirituale»¹⁷² su cui si fondavano le comunità paoline, appresa alla scuola del domenicano, unitamente a un carattere forte e deciso, condussero l'angelica a una rapida affermazione all'interno dell'ordine, fino ad arrivare a occupare un ruolo di primissimo piano. Nel giro di un anno dal suo ingresso in monastero, Paola Antonia, «la qual mostrava haver in sé molte grazie da Dio»¹⁷³, divenne infatti *madre maestra* non solo delle novizie ma di entrambe le congregazioni, femminile e maschile, entro le quali l'obbedienza alla sua figura era totale. Pur non ricoprendo mai la carica di superiora guidò le comunità paoline fino al 1552, quando venne estromessa per volere dell'Inquisizione romana.

«Veneratissima come un nuovo oracolo da Dio mandato al mondo a fine di molto frutto spirituale»¹⁷⁴, Paola Antonia, anche grazie al costante appoggio dello Zaccaria, all'interno dei capitoli esercitava un'autorità pressoché assoluta e

senza imbarazzo alcuno di fronte a vescovi e inquisitori, per parte loro niente affatto scandalizzati, assisteva all'elezione del preposito generale, subito pronto ad accettare la carica solo confidando «tuto nel crucifisso e nelle mani della divina madre nostra»; predicava al cospetto di ecclesiastici, ne riceveva il deferente omaggio di obbedienza, comunicava loro qualche suo «divino ricordo» e dava disposizioni sul da farsi; decideva su quali postulanti dovessero essere accolti tra i novizi e quali tra questi ultimi dovessero essere ammessi alla professione, comminava severe penitenze tra cui quella della privazione della messa, sovrintendeva alla scelta dei libri da dare in lettura, ascoltava le penitenze di coloro cui era stato ordinato di umiliarsi «interiormente a Dio et al spirito della madre»¹⁷⁵.

L'angelica sovrintendeva le riunioni capitolari, che si tenevano quasi ogni giorno, con intransigente autoritarismo, distribuendo le cariche entro le due comunità, imponendo limiti o divieti alle letture¹⁷⁶, indicando quanto tempo dedicare allo studio, punendo i trasgressori, obbligati a gettarsi a terra, a denunciare pubblicamente a voce e per iscritto i propri peccati e a portare appese al collo le opere di Battista da Crema o un libretto su cui annotare ogni giorno «le passioni, li sentimenti e le tentationi il giorno havute» per non dimenticarle mai¹⁷⁷. Nessuna decisione importante, nessuna professione religiosa o accettazione degli ordini sacri

¹⁷² FONTANA DE' CONTI, *Lettere spirituali*, cit., c. 353.

¹⁷³ Monza, Archivio Storico del Collegio della Guastalla, *Origine, prerogative, dotazione*, fald. 1, cart. 1, fasc. 7, citato in TOFFOLO, «*Servire a Dio in l'habito mio secolare*», cit., p. 62.

¹⁷⁴ Citato in FIRPO, *Paola Antonia Negri*, cit., p. 88.

¹⁷⁵ Ivi, pp. 86-87.

¹⁷⁶ Sulle letture dei primi Barnabiti, vedi BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 214-218.

¹⁷⁷ AGB, *Atti capitolari*, II, f. 47v, citato ivi, p. 221.

poteva avvenire senza il suo assenso. La sua autorità si estendeva sopra ogni cosa e l'obbedienza alla sua figura era totale¹⁷⁸, anche perché la completa «resignatione», ossia la sottomissione ai superiori, era una delle tappe fondamentali del cammino di perfezione.

Oltre a deliberare sui problemi della comunità, i capitoli erano infatti occasione per mettere in atto collettivamente il rigorismo ascetico prescritto da Battista da Crema fin nelle prime costituzioni dell'ordine, contro la «tepidità» che è origine di tutti i mali. Pubbliche confessioni, umilianti «remedi» ed «esercizi» contro la propria superbia, severe disposizioni sull'obbligo del silenzio e assoluto impegno all'obbedienza non erano solo procedure disciplinari ma divenivano il mezzo attraverso il quale correggere se stessi e i confratelli, strumenti per raggiungere quello stato mentale proprio dei perfetti «nel quale ogni cosa è quieta, ogni cosa è subietta»¹⁷⁹.

Le forme teatrali con cui la Negri esercitava il proprio potere nel capitolo non erano che il riflesso dei modi con cui i gruppi paolini manifestavano il proprio zelo penitenziale nelle città. «Umiliazioni durissime, spericolata ricerca della tentazione per mettersi alla prova, determinazione a distruggere la propria reputazione di santità agli occhi del mondo»¹⁸⁰ alimentavano comportamenti finalizzati «all'imitazione di Cristo come prospettiva di superamento dei limiti umani fino a sperimentare la natura della divinità»¹⁸¹. Azioni scandalose, che coinvolgevano soprattutto le *élite* urbane e gli esponenti di ceti sociali alti, e che non potevano essere giudicate da autorità esterne perché a qualificarle era solo l'intenzione, ossia la conformità a una volontà superiore conosciuta esclusivamente attraverso un'esperienza individuale e incomunicabile, la stessa che legittimava gli eccessi della *divina madre* e costituiva il fondamento della sua santità¹⁸²: «Battezzatevi spesso nel sangue sparso per voi», scriveva Paola Antonia, «entrate la dove si radunano gli uomini e predicate che colui che servite è Cristo [...] e se venite contraddetti e siete trattati da pazzi, non vi confondete, ma affermate che questa è la verità»¹⁸³.

¹⁷⁸ TOFFOLO, «*Servire a Dio in l'habito mio secolare*», cit., p. 43; DI FILIPPO, *Fra' Battista da Crema*, cit., p. 214; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 218-233, 247-252: 224: «“Emendationi” e “rimedi” imposti dalle comunità paoline ai singoli membri al termine delle riunioni capitolarie vanno visti in questa cornice, alla luce cioè di un impegno nei confronti dell'altro che tradizionalmente rappresentava un dovere centrale del sacerdozio, ma che i primi barnabiti trasformarono modificandone radicalmente il significato. Il loro senso di responsabilità non guardava alla “christianitas”, ma al nucleo ristretto della loro esperienza religiosa: all'interno di questa, la responsabilità dinanzi a Dio per il peccato del proprio confratello era profondamente sentita e rigorosamente assolta».

¹⁷⁹ Roma, Biblioteca Vallicelliana, I.25, f. 114v, citato in FIRPO, *Paola Antonia Negri*, cit., p. 83, nota 96.

¹⁸⁰ BONORA, *sub voce*, cit. Vedi anche EAD., *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 291-293.

¹⁸¹ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, p. 442.

¹⁸² BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 276.

¹⁸³ FONTANA DE' CONTI, *Lettere spirituali*, cit., c. 337.

Nel magistero di Paola Antonia vi sono naturalmente numerosi riferimenti alla dottrina di Battista da Crema, come l'esortazione al combattimento spirituale descritto attraverso una simbologia e un linguaggio militareschi, l'invito alla «rottura della propria volontà», alla mortificazione e all'odio di se stessi. Accanto a questi, permangono temi che sono invece maggiormente riconducibili alle esperienze spirituali di inizio secolo, benché filtrati dal pensiero del domenicano e declinati in termini di apostolato attivo. L'angelica esortava per esempio alla confessione e alla comunione frequente¹⁸⁴, intese come momenti di centrale importanza nel cammino religioso che richiedevano una predisposizione interiore di totale annullamento della propria volontà prima di accostarvisi, e raccontava di essere stata più volte comunicata dagli angeli per via soprannaturale, un motivo, quest'ultimo, che ricorre frequentemente nelle visioni delle mistiche di Santa Marta e che anticipa la ricerca di un rapporto esclusivo con il divino esente da ogni mediazione sacerdotale.

Nelle lettere dedicate alle feste liturgiche, l'angelica utilizzava un linguaggio gioioso, affettivo e sentimentale, descrivendo gli episodi evangelici di cui era spettatrice in termini estremamente fisici ed emotivamente coinvolgenti. Un esempio è offerto dalla meditazione sulla natività di Gesù, dove Paola Antonia invitava gli interlocutori a toccare, stringere e baciare il Bambino che Maria aveva appena terminato di allattare¹⁸⁵. O della meditazione della passione: «Non faremo gli occhi nostri torrenti di lagrime [...] Non si commoveranno le viscere nostre? Non si fenderanno li cuori di dolore? Non usciranno dai petti nostri ululati, gridi, sospiri e lamenti? Non ci risolveremo tutti in agonie, in cordogli, in pene?»¹⁸⁶. Inoltre, nel racconto di taluni eventi della storia sacra emerge un gusto narrativo per il particolare e per una serie di dettagli inusuali che, come nel caso di Maria Caterina Brugora, non sono riconducibili al racconto evangelico ma possono essere collegati al dettato delle visioni di Arcangela Panigarola. Oltre alla menzione di Gesù come Sapienza di Dio¹⁸⁷, un episodio

¹⁸⁴ La pratica della comunione frequente, mal tollerata dalla Chiesa, incorse nei sospetti dell'istituzione ecclesiastica specialmente in quei gruppi caratterizzati da radicalismo spirituale. Vedi lo studio di G. ZARRI, *Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi negli anni del Concilio di Trento (1545-1563)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 7, 1986.

¹⁸⁵ FONTANA DE' CONTI, *Lettere spirituali*, cit., c. 35: «Deh sacra e pudicissima Vergine, porgici con le tue sante mani questo nostro fanciullo, questo figliuolo a noi dato, acciocché deposta ogni timidità e considerazione dell'indegnità nostra, per corrispondere alla tanta larghezza che di sopra ci vien donata in questa sacra e risplendente notte, lo possiamo abbracciare, e stringere a nostri petti per ricevere la sua santa impronta, e per farci in tutto alla sua immagine, e similitudine; quelle sante carni faranno caste le nostre, le purgheranno, le santificheranno: daccelo madre benedetta, vogliamo dare mille baci a quella sua divina bocca».

¹⁸⁶ FONTANA DE' CONTI, *Lettere spirituali*, cit., c. 181.

¹⁸⁷ Roma, Biblioteca Vallicelliana, I.25, ff., 171r-172v, citato in BACCHIDDU, *Una donna carismatica*, cit., pp. 176-178.

significativo è quello della vocazione di Giovanni, da entrambe identificato con lo sposo delle nozze di Cana¹⁸⁸:

[Giovanni è] quello, alle cui nozze si degnò di intervenire il Signore per invitarlo, e tirarlo come trasse a più alte e degne nozze, come mostrò il miracolo dell'acqua convertita in vino in vasi di pietra che altro non fu che un dimostrare la differenza della degnità delle carnali nozze, dalle quali lo rievocava, alle celesti, alle quali con dolce invito lo tirava, et una figura e forma di quel che era, e doppo farlo intendeva¹⁸⁹.

Infine, il tema dell'imitazione di Cristo crocifisso, declinato nel principio della *stultitia Crucis* che era proprio di Battista da Crema, è un elemento comune che lega strettamente l'angelica alla tradizione del monastero di Santa Marta. Come per le mistiche agostiniane, anche per la *divina madre* era necessario immergersi pienamente nelle tribolazioni e nelle sofferenze patite da Gesù per accedere alle ricompense delle consolazioni divine:

Così bisogna discendi l'huomo che vuol ascender con lui, perché se non si è partecipi delle tribulationi, non si sarà ancora delle consolationi, se non si patisce con lui, non si regnerà seco, se con esso non si discende, con esso non si ascenderà [...] Et così disceso con humiltà et patientia senza querela o mormoratione o dubitatione ascenderà senza dubio ove il Signore l'invita et aspetta, et vole che esso vi sia. Et questo si facci col predicare l'evangelio ad ogni creatura, col dirgli Cristo signor nostro nell'evangelio suo ne insegna che dobbiamo cercar il regno del cielo, et non le terrene consolationi, opponendo le beatitudini per il Signor annunciate contra li contenti che ne fossero promessi in terra, lasciando la via sua o quello si può patire volendo vivere a lui¹⁹⁰.

L'«andare [...] duro et da desperati»¹⁹¹ di Barnabiti e Angeliche e la loro severissima disciplina ascetica non erano praticabili da tutti allo stesso modo. Come Battista da Crema e prima di lui Giovanni Antonio Bellotti e Arcangela Panigarola, secondo cui «Dio vole che le spirituale consolatione siano cellate et non se debbeno propalare salvo a homini docti et spirituali»¹⁹², anche Paola Antonia era convinta della necessità di una certa cautela nella

¹⁸⁸ Il dettaglio si trova nel manuale di esercizi spirituali scritti per le consorelle: «El quarto [privilegio] fie como Iesu lo [Giovanni] domandò allo apostolato dalle noce, dirite: *Dominus regit me et nihil mihi deerit*», BAMi, H 258 inf., f. 27r.

¹⁸⁹ FONTANA DE' CONTI, *Lettere spirituali*, cit., c. 264.

¹⁹⁰ Ivi, cc. 201-202.

¹⁹¹ Sono le parole di Bonsignore Cacciaguerra, un nobile senese che a Milano trascorse un breve periodo fra i Barnabiti, citate in PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 477.

¹⁹² BAMi, O 165 sup., f. 207r.

trasmissione dei contenuti del suo magistero spirituale. Distingueva quindi tra imperfetti, incipienti, proficienti e perfetti, affermando che

non bisogna dar i cibi a tutti, ma che questa luce da nel suo dire alcune cose generalmente et alcune separatamente a discepoli, et a quelli stessi alcune tacendone, fino a tempo che ne fossero capaci [...] con discrezione bisogna procedere, perché molte cose son lecite e non sono espediti, molte cose son buone e non sono buone a tutti né in ogni tempo¹⁹³.

«Tu conosci Dio», scriveva lo Zaccaria, «per il lume soprannaturale [...] in figure e ombre. Ma in questo lume spirituale tu lo vedi *revelata facie, a viso scoperto*, e con lui tu parli, con lui tu conversi e tu puoi senza bugia chiamarti un Dio in terra»¹⁹⁴. Questo linguaggio mistico, che comunica l'esistenza di contenuti segreti il cui accesso è riservato agli eletti, percorre tutta l'esperienza dei primi paolini¹⁹⁵: «Né vi dirò quelle cose che voi sola intendereste», scriveva ancora il sacerdote in una lettera indirizzata alla monaca, «ma quelle che dalle angeliche nostre ancora potranno esser intese, lasciando a voi nel vostro interior ruminar il resto»¹⁹⁶.

Benché anche Paola Antonia, come le mistiche che l'avevano preceduta, nella cui linea di continuità si collocava il suo carisma e l'esercizio del potere, sperimentasse frequenti rapimenti estatici, talvolta pubblicamente mentre pronunciava i suoi sermoni o durante i momenti di raccoglimento in preghiera, il significato che veniva ora attribuito a tali momenti era diverso rispetto ai decenni precedenti. Ciò che si cercava non era più la capacità di conoscere il futuro, di rivelare il corso delle cose o la possibilità di fornire una mediazione efficace contro un Dio irato. A farne l'autorità indiscussa delle comunità paoline era la sua abilità, per mezzo dell'estasi, raggiunta «per molta mortificazione di sé e totale resignazione in Dio»¹⁹⁷, di accedere al *resto* di cui parlava lo Zaccaria, a *secreti* altrimenti insondabili dai suoi adepti che, come ogni profeta, era poi chiamata a comunicare parlando «con un modo così divino [...] che ben pareva manifestamente a tutti la potestà che Christo li haveva dato»¹⁹⁸. E, come ogni madre spirituale, a porli come meta ultima ai suoi discepoli e ad aiutarli a raggiungerli:

¹⁹³ FONTANA DE' CONTI, *Lettere spirituali*, cit., cc. 45, 66.

¹⁹⁴ A.M. ZACCARIA, *Gli scritti*, Roma 1975, pp. 126-127, citato in DI FILIPPO, *Fra' Battista da Crema*, cit., p. 239.

¹⁹⁵ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 269-271.

¹⁹⁶ O. PREMOLI, *Le lettere e lo spirito religioso di S. Antonio Maria Zaccaria*, Roma 1909, p. 50.

¹⁹⁷ Citato in FIRPO, *Paola Antonia Negri*, cit., p. 88.

¹⁹⁸ AGB, *Atti capitolari*, II, f. 56r, citato in FIRPO, *Paola Antonia Negri*, cit., p. 88.

E così orando fu rapita, quella beata anima, dal Spirito Santo in eccesso di mente, nel qual stette un bon pezzo. E orando pareva che rispondesse al Signore che li parlava in la predetta materia, e rispondendo diceva: Falo, Signore, falo, guarda in te stesso, restringete in te stesso, che tu troverai ogni cosa in te stesso¹⁹⁹.

In altre parole, l'angelica sembrava aver tradotto in pratica gli insegnamenti delle opere di Battista da Crema e nel suo rapporto con il divino ne aveva raggiunto la tappa finale, ossia uno stato di grazia sulla terra tale da essere come un altro Dio. Parallelamente, all'interno della tradizione carismatica nella quale agiva si era verificato un graduale, progressivo ampliamento e rafforzamento del potere attribuito alle mistiche che ne erano espressione, che nella figura dell'angelica si combinava alla certezza della propria santità. Dimostrando un'altissima coscienza della propria autorità, nonostante la necessaria professione di umiltà, nella già citata lettera della meditazione della natività, Paola Antonia paragonava la propria missione a quella degli angeli annuncianti:

Anime vivificate nell'avvenimento del Salvator Nostro, et in quello cordialissime amate, se io fussi qual doverei essere, di vita angelica vivendo in carne, farei hoggi l'ufficio angelico in annunziarvi questa grand'allegrezza d'esservi nato il Salvatore. Ma perché non son tale, voglio restar di fare tal ufficio, per non impedire alcuno di voi con la mal sonora voce mia, dall'ascoltar il suave concerto dell'angelica voce che si fa dentro gli spiriti vostri, riempiendogli di celesti gaudii²⁰⁰.

E in un'altra, in un passaggio poi censurato dagli editori, sembra paragonarsi addirittura a Cristo:

et per facilitarvi la vocatione, [Cristo] hora mi ha segregata col consentimento et impositione delle man vostre al ministerio suo, onde ben anchor che indegna posso dire esservi espediente ch'io me ne vada, perché s'io non anderò il paraclito non verrà a voi, ma sarebbe mo tertenuto dal troppo risguardo che haveva nella corporal presentia, et però ben disse le dette parole la verità infallibile alli discepoli suoi, a quali con ogni ragione dovea esser ben chara la presentia del suo vero ministro et signore²⁰¹.

¹⁹⁹ BACCHIDDU, *Marco Antonio Pagani*, cit., p. 96.

²⁰⁰ FONTANA DE' CONTI, *Lettere spirituali*, cit., c. 50.

²⁰¹ Roma, Biblioteca Vallicelliana, I.25, f. 260v, citato in BACCHIDDU, *Una donna carismatica*, cit., p. 180.

Così si spiega il potere assoluto che per circa quindi anni una semplice monaca aveva esercitato all'interno delle congregazioni paoline, facendo inginocchiare davanti a sé chierici e sacerdoti che in lei riconoscevano l'erede del frate, la guida indiscussa della loro esperienza religiosa e la mediatrice della loro salvezza²⁰², in sostanziale autonomia da ogni gerarchia istituzionale. Ma ciò spiega anche perché questa esperienza difficilmente avrebbe potuto durare, almeno nei suoi caratteri originari: «Il disprezzo della tradizione e delle sue norme consolidate, la convinzione che regole e disciplina non fossero che scrupoli e vincoli inutili», la fiducia in se stessi e nella propria capacità di superare indenni le cose esteriori spinta al punto tale da non farsi più carico di umiliazioni e penitenza alcuna e anzi, ricercare continuamente la tentazione e il peccato «nella vana illusione di poter misurare la propria perfezione sul metro dell'indifferenza per i rischi di gravi peccati che vi si celavano»²⁰³.

Il proselitismo crescente di una spiritualità che promuoveva una impassibile quiete mentale nel mistico abbandono alla volontà divina, una libertà religiosa che sembrava configurarsi come preludio ad un pericoloso e arbitrario soggettivismo²⁰⁴, «la perenne tentazione della perfezione, dell'esperienza eccezionale e suprema di contatto diretto con Dio»²⁰⁵ sulla base della quale all'istituzione non veniva riconosciuto alcun diritto di controllo sul fedele, non potevano lasciare indifferenti le autorità romane proprio nel momento in cui la crisi religiosa in atto ne stava determinando un energico rafforzamento e irrigidimento istituzionale, nel bisogno di riaffermare il proprio potere anche e soprattutto attraverso le istituzioni locali.

Le autorità romane, fin dalle inchieste svolte negli anni Trenta, avevano sostenuto la presenza nella dottrina di Battista da Crema di «multae haereses ab Ecclesia damnatae»²⁰⁶, con particolare riferimento al variegato movimento del Libero spirito, secondo cui il fedele, nel mantenimento mistico di un costante e assoluto rapporto con il divino, raggiungeva un

²⁰² Come osserva BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 261, le forme e i modi dell'esercizio della sua autorità entro le comunità paoline rappresentavano un tradimento, sul piano pratio, della libertà di spirito professata da Battista da Crema: «In quanto mediatrice della loro salvezza, le si riconosceva la capacità d'impetrare doni spirituali e grazie sopra i suoi seguaci e di discernere [...] lei sola il volere di Dio, e quindi il bene dal male. Le si attribuiva dunque un'autorità che rischiava di sgretolare l'eredità dottrinale di Battista da Crema: la vittoria di se stessi che per il domenicano poteva e doveva essere conseguita al di fuori di gerarchie, istituzioni, maestri e confessori, nell'estrema e radicale adesione al libro di croce, diventava lentamente un traguardo raggiungibile solo entro uno spazio circoscritto, quello delle mura delle due case paoline, nella completa fedeltà e sottomissione alla "divina madre" detentrica delle chiavi che aprivano la porta alla conoscenza e alla santificazione».

²⁰³ FIRPO, *Paola Antonia Negri*, cit., p. 100.

²⁰⁴ Lo Zaccaria in uno dei suoi sermoni aveva parlato della «lezze de amore, non [de] paura, de libertà de spirito, non de servitù [...] insita neli cori nostri et che ogni homo [...] può sapere da sé», vedi BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 237.

²⁰⁵ PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 437-438.

²⁰⁶ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 191.

particolare stato di perfezione tale da sciogliere ogni rapporto gerarchico d'obbedienza²⁰⁷. Tali inchieste, condotte a Milano dal Crivelli, dal Tosi e da Francesco Casati, padre del presidente del Senato e reggente del Consiglio per gli affari d'Italia Gabrio, che sarà uno dei più fedeli seguaci della *divina madre*, si erano concluse con una prevedibile assoluzione dei presunti colpevoli di eresia²⁰⁸.

Del resto, negli insegnamenti del frate cremasco non vi erano elementi apertamente ostili al magistero ecclesiastico, nonostante affermazioni ambigue come laddove si affermava che «il nostro bene operare» nasce solo da Cristo «per sua mera grazia e non per nostri meriti»²⁰⁹ o si insisteva sul fatto che «Dio permette alli soi servi che caschino [...] acciocché niente si confidino nelle proprie forze et opere, ma in la sola gratia de Dio»²¹⁰ ricordando il «tanto beneficio» della sua morte in croce²¹¹. Esse, infatti, erano prontamente controbilanciate dall'idea secondo cui «è tanta l'eccellenza del libero arbitrio, mediante la grazia di Dio, che l'uomo può diventare e demonio e Dio, secondo che gli pare»²¹². Tuttavia, il fatto che una donna ne fosse l'interprete privilegiata, e che all'interno di congregazioni maschili agisse pubblicamente per mettere in pratica la pericolosa libertà che esse propugnavano, sovvertiva le regole tradizionali e le strutture di potere consolidate. Inoltre, ad attirare l'attenzione degli inquisitori era stato il tema, pressoché onnipresente nei suoi scritti, della «via pericolosa»,

quel “volersi molto assicurare [cioè fare certezza di sé] ne li pericoli”, quel “correre sopra le corde” sino a “romperse el collo” che il frate aveva predicato, e i barnabiti avevano tentato di porre in pratica; in altre parole, la costante ricerca della tentazione che quel “falso archimista spirituale” raccomandava ai suoi devoti, quel continuo mettersi alla prova riservato a pochi campioni della perfezione, che si contrapponeva alla via larga e accessibile a tutti, a “quel santo et sicuro vivere regolare” propugnato dalla “santa sede apostolica”²¹³.

Alla metà del secolo, la Chiesa di Roma non poteva tollerare simili idee e decise quindi di far intervenire il Sant'Uffizio. Tali esperienze religiose potenzialmente eversive erano

²⁰⁷ TOFFOLO, «*Servire a Dio in l'habito mio secolare*», cit., p. 45. All'eresia del Libero spirito, «una dottrina che nel Cinquecento italiano sembrava sopravvivere dispersa in mille rivoli», e al *Mirouer des simples ames* di Margherita Porete si ispira apertamente un'opera, dal titolo *Dyalogo della unione spirituale de Dio con l'anima*, di Bartolomeo Cordoni da Città di Castello, una delle cui edizioni venne pubblicata a Milano nel 1539 dal cappuccino Girolamo da Molfetta con il benestare dell'inquisitore Melchiorre Crivelli. Vedi BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 176-179.

²⁰⁸ Ivi, pp. 189-200.

²⁰⁹ FONTANA DE' CONTI, *Lettere spirituali*, cit., c. 135.

²¹⁰ BATTISTA DA CREMA, *Specchio interiore*, cit., c. 4r.

²¹¹ FONTANA DE' CONTI, *Lettere spirituali*, cit., c. 148.

²¹² ZACCARIA, *Gli scritti*, cit., pp. 182-183, citato in DI FILIPPO, *Fra' Battista da Crema*, cit., p. 239.

²¹³ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 145.

sempre più incompatibili con il rafforzamento istituzionale, l'irrigidimento gerarchico e l'impegno di disciplinamento e accentramento promossi in quegli anni. Inoltre, le istanze di riforma e rinnovamento di cui si facevano promotrici le congregazioni paoline erano fortemente alternative, e dunque concorrenziali, agli strumenti d'azione messi in campo per lo stesso motivo a Roma. Come è stato finemente dimostrato da Bonora, la vicenda della *divina madre* divenne allora emblematica dei conflitti della Controriforma, ovvero delle contraddizioni, delle tensioni e delle cesure profonde che contraddistinsero l'epoca in cui ebbe luogo la sua esperienza carismatica. Nel burrascoso torno d'anni in cui alle «divine madri» si sostituirono i «padri spirituali»²¹⁴, quando si impose con forza il ruolo dei confessori come tutori e controllori dell'animo femminile, quando si affermò una più rigida regolamentazione della vita claustrale, delle professioni religiose e dei comportamenti, l'angelica milanese all'interno della sua stessa congregazione passò dall'essere esempio di perfetta santità carismatica, di cui si diceva «che ha il spirito santo et l'hanno per santificata et impeccabile»²¹⁵, a figura diabolica, capricciosa, superba e immorale. «Che santità è questa», si chiedeva il barnabita Gian Pietro Besozzi, che all'indomani della spaccatura dell'ordine divenne il principale detrattore di Paola Antonia,

dominare a preti, a monache, a secolari, non avere rispetto alla dignità sacerdotale, farseli stare innanzi in genocchi, darli et torli la messa [...] risentirsi, corrocciarsi, spregiare con parole ingiuriose [...] battere quelle monache come se fossero state sue serve [...] Parve santità il stare tutto il dì in cianze di ogni sorte, in dire male di questo et di quello, giocare, ballare, farsi rizzare, stare tutto il dì con uomini secolari, con preti regolari et secolari?

E ancora:

Faceva ella tutto quello che le pareva, ancora che con scandalo, il che intendendo diceva che bisogna patire et portare la croce et insegnar di non stimare il mondo et lasciarlo dire ciò che voleva soggiungendo: La intenzione è quella che giustifica [...] Cecità fu in crederle, in cederle, in seguirla, in obbedirla, in lasciarsi signoreggiare da una femmina²¹⁶.

²¹⁴ PROSPERI, *Dalle «divine madri»*, cit. Vedi anche ID., *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 485-507; ID., *Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna in Italia*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1994, pp. 73-103. Con particolare attenzione al tema del disciplinamento dei modelli di santità femminile, vedi *Donna, disciplina, creanza cristiana*, cit.

²¹⁵ Citato in PREMOLI, *Storia dei Barnabiti*, cit., p. 99.

²¹⁶ Sono parole tratte dalla famosa *Apologia* del Besozzi, citate in BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 281-282 e BACCHIDDU, *Una donna carismatica*, cit., p. 103. Sul Besozzi e la sua *Apologia*, che in realtà consiste in due lunghe lettere inedite ai curatori dell'edizione delle *Lettere spirituali* della Negri, vedi *ivi*, pp. 94-104.

Accusata di comportamenti scandalosi e di abusi, dopo la conclusione del processo inquisitorio del 1552 venne allontanata dalle congregazioni paoline, privata della sua autorità e condannata al silenzio della clausura nel monastero francescano di Santa Chiara di Milano²¹⁷. La *madre maestra* morì così, ancora venerata dai suoi fedelissimi, che ne consegneranno la memoria a raccolte di lettere e rime²¹⁸, nell'aprile del 1555. La sua scomparsa segnò la definitiva chiusura degli spazi di libertà espressiva aperti nella vita spirituale milanese e la fine di tutte quelle variegata esperienze di religiosità carismatica femminile che erano fiorite nei decenni precedenti, determinando «la decisa eliminazione della “santità viva”»²¹⁹ in favore della santità controllata del nuovo, disciplinato modello delle beate della Controriforma.

²¹⁷ BONORA, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 511-549, 557-558.

²¹⁸ Vedi *supra*; M. LIGUORI, *Lettere spirituali in tipografia. I casi di Vittoria Colonna e Paola Antonia Negri*, «Prassi ecdotiche della modernità letteraria», 5, 2020, pp. 39-54; F. TOMASI, *Le 'Rime' di Marco Antonio Pagani*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 218, 2016, pp. 71-102; BACCHIDDU, *Una donna carismatica*, cit.; FIRPO, *Paola Antonia Negri*, cit., pp. 67-74.

²¹⁹ PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 431.

EPILOGO

Nel secondo decennio del Cinquecento Arcangela Panigarola riuscì a dare alle istanze di rinnovamento spirituale emerse nel monastero nel tardo Quattrocento un respiro più ampio, trasformandole in un programma di riforma della Chiesa che ebbe nel circolo dell'Eterna Sapienza, una compagnia dalla forma organizzativa fluida e orizzontale, la sua espressione più immediata. A quell'altezza cronologica il monastero, esente dall'obbligo della clausura, si configurava come un cenobio 'aperto', nel quale gli scambi con la vita cittadina esterna erano frequenti e intensi, e dove laici ed ecclesiastici devoti potevano chiedere consiglio e conforto alla badessa e alle monache, condividere con loro esperienze pie, assistere alle funzioni liturgiche, partecipare a riunioni spirituali e maturare esperienze religiose talvolta assai durature¹.

La morte di Arcangela alla metà degli anni Venti e la sconfitta francese ad opera delle armi spagnole aprirono un momento di grave difficoltà per il monastero. Ciò fu dovuto in parte al venir meno del favore dei nuovi governanti e in parte a motivazioni congiunturali. Le devastazioni della guerra, acuite nel caso di Santa Marta dalla condotta filofrancese mantenuta negli anni precedenti e dai legami diretti con la corte regia, si accompagnarono infatti a un'ondata di peste che portò alla morte di ventisette religiose, mentre le armate spagnole e i lanzichenecchi facevano della comunità il bersaglio delle proprie rappresaglie «per cercare le robbe de francesi»².

Occorre tuttavia non esagerare le conseguenze negative che la chiusura di una stagione indubbiamente particolarmente fortunata ebbe sul monastero. Se durante gli anni dell'abbadessato di Arcangela, le cui ambizioni «segnano un salto di qualità nella vita dell'istituto», il chiostro milanese era divenuto «crocevia di incontri ed esperienze di alto profilo»³ e si era posto all'incrocio di sollecitazioni sovratutali di respiro europeo, nei decenni seguenti seppe comunque mantenere una posizione di tutto rispetto nel panorama delle fondazioni regolari cittadine. La documentazione superstite, infatti, mostra come la decadenza a cui l'istituto sarebbe andato incontro dopo il crollo della dominazione francese corrisponda più a uno stereotipo storiografico che alla realtà⁴.

¹ Numerosi esempi in BAMi, O 165 sup., ff. 1r-30r. La vitalità del monastero a questa altezza cronologica è testimoniata anche dagli scontri con la chiesa parrocchiale di Santa Maria al Cerchio. Vedi ASMi, *Archivio generale del Fondo di Religione*, b. 2146, Cassetto B fasc. 43.

² BAMi, B 61, f. 172r; BAMi, B 183 suss., f. 90v. Ma vedi anche BAMi, C 75 inf., f. 33r.

³ BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Arcangela Panigarola*, cit. p. 202.

⁴ Il registro seicentesco delle monacazioni mostra come il cenobio rimase fortemente attrattivo per le aristocrazie locali e per le élite di governo spagnole. Tra le giovani che presero il velo nel chiostro agostiniano

Per fare solo due esempi, strettamente connessi, basterà ricordare l'imponente lavoro di ricostruzione del complesso monastico in epoca postridentina, determinato dall'esigenza di un profondo rinnovamento architettonico in senso controriformistico degli edifici che lo componevano, e la realizzazione concreta di questo progetto sotto l'egida dell'arcivescovo Carlo Borromeo prima e del cugino Federico poi. Questi, da sempre sensibile al fenomeno del misticismo femminile, intrattene un intenso e duraturo rapporto di direzione spirituale e conoscenza personale con le agostiniane⁵, di cui sono testimonianza i suoi *Ragionamenti spirituali*, che raccolgono in forma scritta le prediche tenute per la comunità di Santa Marta⁶. Composti dalle monache stesse, come dice il Borromeo, per «tener memoria per scritture di quello ch'io diceva loro»⁷, essi nascono come esempio di scrittura femminile di cui sono al contempo autrici e destinatarie⁸. Si tratta di un'opera interessante che, pur avvicinandosi al tipo della scrittura obbligata, si configura in realtà come un dialogo con il maestro spirituale di cui le religiose sono partecipi, carico di simbolismi e desideri mistici, a conferma della predisposizione alla pratica scrittoria con finalità memoriale della comunità e soprattutto del permanere di atteggiamenti culturali radicati, il cui studio permetterebbe di valutare l'evoluzione della spiritualità espressa dal monastero in epoca controriformata.

Un episodio interessante in proposito, richiamato in passato in ottica di storia del libro per mostrare la «complessità [...] della circolazione libraria nutrita dalla società»⁹ milanese

figurano, infatti, tre figlie dell'ambasciatore spagnolo Pedro de Mendoza, al secolo Caterina, Francesca e Bona Giovanna, tre figlie del vicario di provvisione Giovanni Battista Capra, al secolo Brigida, Antonia e Laura, la nipote del governatore di Milano Pedro Enriquez de Acevedo, conte di Fuentes, al secolo Eleonora Pimentel, le nipoti del gran cancelliere Diego Zapata de Mendoza, nonché numerosissime figlie e nipoti delle principali e più importanti casate milanesi. Vedi BAMi, G 150 suss.

⁵ Tra le carte sciolte conservate nell'archivio del monastero vi sono diverse testimonianze della vicinanza di Federico Borromeo alle agostiniane. Francesco Bonardi, per esempio, riferisce che «il detto eminentissimo cardinale per la gran divozione che portava a questa serva d'Iddio [Arcangela Panigarola] scrisse la di lei vita in latino, et si trova stampata nella Biblioteca Ambrosiana. Fu il suddetto eminentissimo Federico parzialissimo d'affetto a questo monastero, gli donò la cassa di piombo ove gli era stato riposto il corpo di san Carlo Borromeo, et un *agnus* d'oro con entro incluso della limatura del santo chiodo di Nostro Signore. Questo si conserva in un tabernacolo d'argento [...] Il predetto eminentissimo Federico godeva molto di tratar familiarissimamente con queste madre, et oltre le festività grande li predicava d'ordenario ogni quindici giorni, delle qual prediche ve ni sono parte stampate», BAMi, I 408 inf., doc. 75. La vita latina del Borromeo cui fa riferimento il Bonardi è F. BORROMEI, *Philagios, sive de amore virtutis libri duodecim*, Mediolani, [s.e.], 1623, pp. 99-126, su cui vedi 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. 11-15.

⁶ BAMi, & 227 sup. e Trotti 494. Sulla pastorale ordinaria di Federico Borromeo alle comunità religiose femminili milanesi, vedi C. DI FILIPPO, *Monache, mistiche, sante: Federico Borromeo e le claustrali del suo tempo*, «Studia Borromaica», 17, 2003, pp. 181-202.

⁷ BAMi, Z 110 sup., f. 33r.

⁸ Non si tratta, comunque, di una eccezione. Nei monasteri postridentini, infatti, le scritture indirizzate ad approfondire la meditazione, la spiritualità e la perfezione individuale erano concesse e incoraggiate, mentre erano tendenzialmente vietate le lettere. Su questo tema, vedi X. VON TIPPELSKIRCH, *Spiritualités en captivité et circulation d'écrits sur le cloître à l'époque moderne*, in *Enfermements*, ed. by I. HEULLANT-DONAT, Paris 2017, III, pp. 71-85; T. PLEBANI, *Voci, scritture, libri da un convento*, in *Scritture, carismi, istituzioni*, cit., pp. 151-164.

⁹ ZARDIN, *Donna e religiosa*, cit., pp. 243-246: 243.

tra Cinque e Seicento, è il già menzionato esame inquisitoriale condotto in Santa Marta nel marzo del 1600. Se dalle deposizioni delle monache interrogate emerge con evidenza immediata la familiarità con la stesura e l'uso di testi scritti e libri a stampa, dalle accuse formulate, in mezzo ad altri pretestuosi motivi di indisciplina, è possibile intravedere la domestichezza che le stesse avevano mantenuto con la discussione di tematiche teologiche assai delicate e potenzialmente controverse. L'indagine era infatti scaturita dalle denunce di alcune consorelle contro suor Antonia Caterina Carcano e Maria Caterina Caponaghi, le quali, dopo aver letto insieme certi «libri sospetti», avevano affermato di «non credere la resurrezione de morti»,

di dubitare delle cose del santissimo sacramento [...] dicendo che quando nostro Signore nella Cena comunicò gli apostoli disse: Pigliati, questo è il corpo mio, eppure restò vivo e intiero [...] che nell'ostia fosse infra Signore in anima e in corpo [...] che nell'ostia sacrata sia il vero corpo del Signore [...] che legendosi e tratandosi talvolta della santissima Trinità ha detto però non essere vero questo [...] che non troveremo che vi sia paradiso, né inferno [...] né purgatorio¹⁰.

Infine, di credere «che morto il corpo fosse anco morta l'anima»¹¹. Le «molte scritture, come si crede, sospette d'heresia» erano state prontamente buttate «sopra il foco a brugiare» poco prima dell'arrivo del giudice della curia arcivescovile, e risulta pertanto impossibile individuarne con precisione il contenuto. Parimenti, il filtro della parola inquisitoriale e l'esilità di testimonianze quasi tachigrafiche non permettono di approfondire le posizioni delle due imputate. Il processo, comunque, si concluse con una loro ritrattazione formale e una penitenza privata, espiata nella chiesa del monastero.

Al di là di casi limite come quello cui si è ora accennato, che mostrano quanto mosso e articolato fosse il clima anche in epoca controriformata, appare comunque evidente che anche nel Seicento il chiostro di Santa Marta e le sue abitanti avessero mantenuto la propria

¹⁰ ASDMi, Sezione XII, vol. 100, [3], cc. [25-31].

¹¹ Ivi, c. [31]. Questa stessa convinzione, espressa quasi con le medesime parole, è attribuita a «Marcato, o vero Marco», il personaggio con cui Carlo Ginzburg chiude *Il formaggio e i vermi*: «Resistere a pressioni così forti era impossibile: e di lì a poco Menocchio fu ucciso. Lo sappiamo con certezza dalla deposizione di un certo Donato Serotino, che il 6 luglio 1601 disse al commissario dell'inquisitore del Friuli di essersi trovato a Pordenone poco dopo che vi era “stato giustiziato per il Santo Ufficio... il Scandella”, e di avervi incontrato un'ostessa da cui aveva saputo che “in detta villa... era un certo uomo che era nominato Marcato, o vero Marco, qual teneva che morto il corpo fusse morta ancho l'anima”. Di Menocchio sappiamo molte cose. Di questo Marcato, o Marco, e di tanti altri come lui, vissuti e morti senza lasciare tracce, non sappiamo niente», ivi, p. 157.

importanza a livello locale¹² e come la comunità fosse tenuta in gran conto dall'autorità ecclesiastica che desiderava farne il «punto focale per il rinnovamento delle comunità monastiche femminili di Milano»¹³. Proprio a tale scopo, su impulso di Federico Borromeo, il complesso monastico venne quasi completamente mutato e ampliato, inglobando parte delle proprietà delle clarisse di Sant'Orsola, l'area su cui sorgeva l'antica chiesa di San Quirico, sede della confraternita dei Santi Rocco, Sebastiano e Marta, e tutte le abitazioni private acquistate a tale scopo. Le monache, che evidentemente disponevano di fondi cospicui e di appoggi politici importanti, chiesero anche che fosse spostata la strada che fiancheggiava la loro chiesa, così da poter «fare un'altra chiesa maggiore»¹⁴. La richiesta venne accettata ma, poiché la variazione del tracciato viario ledeva direttamente le religiose di Sant'Orsola, la vertenza si protrasse con alterne vicende per oltre vent'anni.

Il nuovo monastero, e la connessa trasformazione urbanistica dell'intero isolato, iniziati negli anni Ottanta del Cinquecento, videro la luce solo negli anni Venti del secolo seguente¹⁵. Fu questo un momento realmente periodizzante per la comunità, la cui fisionomia e identità originarie mutarono in modo radicale a seguito della claustralizzazione dell'istituto e della conseguente riduzione degli scambi con l'esterno. Nel monastero la piena attuazione dei decreti tridentini, primo fra tutti quello relativo alla reintroduzione della clausura stretta, sarebbe in realtà avvenuta solo alla fine di un difficile processo di integrazione forzata. La restaurazione in senso controriformistico dell'«intiera osservanza della vita comune, quale [...] era alquanto alterata», sollecitata dal confessore Baldassarre Cipolla, «cameriero familiare del stesso santo Carlo»¹⁶, non fu facile e si realizzò fra ostacoli e resistenze

¹² Anche il ricordo di Arcangela Panigarola non si affievoli. Una nota apposta nel registro seicentesco delle monacazioni ricorda come la conversa Angela Caterina Cogliaghi fosse particolarmente devota della badessa «e ne riceveva molte gratie». Un giorno, dunque, si recò «nell'oratorio di detta beata e raccomandattasi a lei in un subito si partì ogni dolore restando sana [...] La medema dava a diverse persone per divozione delli pezzetti della muraglia dell'oratorio della sudetta beata madre Arcangela Panigarola e molti ne ottennero gratie singolari», BAMi, G 150 suss., f. 85v. Purtroppo non vi sono altre attestazioni di questo fatto, che richiama da vicino la forte materialità delle pratiche culturali seicentesche.

¹³ *Milano ritrovata*, cit., p. 498. BAMi, A 125 suss., f. 51 afferma che il monastero di Santa Marta fu il primo a essere oggetto delle attenzioni di Carlo Borromeo.

¹⁴ ASDMi, Località milanesi, 379, citato in *Milano ritrovata*, cit., p. 497.

¹⁵ BAMi, L 56 suss., cc. 210-212; BAMi, A 125 suss., ff. 18-20. Le soluzioni architettoniche adottate per il rifacimento di Santa Marta vennero inserite da Carlo Borromeo nelle sue *Instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae* del 1577. Potrebbe non essere un caso che, proprio negli anni immediatamente seguenti, Giovanni Pietro Puricelli abbia iniziato la stesura della *Chronica del monastero delle monache di Santa Martha dell'Ordine di sant'Agostino in Milano*, rimasta manoscritta. Se l'ipotesi formulata da E.M. GAGLIARDI, *Memorie della beata Veronica da Binasco nelle carte inedite di Giovanni Pietro Puricelli*, in *Angeliche visioni*, cit., pp. 373-396 assegna l'iniziativa unicamente all'arbitrio del Puricelli, in quegli anni occupato a ricostruire le origini degli Umiliati, nel contesto di una vera e propria rifondazione del monastero essa potrebbe essere il risultato di una richiesta esplicita della badessa allora in carica, Brigida Capra. O ancora, in corso d'opera, una volta stabilito che la *domus* agostiniana non era sorta quale fondazione umiliata, l'intenzione originaria potrebbe essersi evoluta in tal senso.

¹⁶ BAMi, A 125 suss., f. 5.

tenaci. Come era già accaduto in passato, le agostiniane difesero strenuamente la propria autonomia, arrivando perfino a capeggiare una rivolta di monasteri contro l'applicazione delle grate ai parlatori, luoghi per eccellenza della socialità monastica¹⁷. Alla fine furono costrette a cedere e ad accettare, seppur con evidente ritrosia, le nuove disposizioni e le loro implicazioni, prima fra tutte la drastica riduzione dei margini di libertà goduti in precedenza e della rete dei contatti che ne aveva alimentato la creatività.

Fu solo nella seconda metà del Settecento che per il cenobio iniziò un lento ma costante declino, determinato principalmente dalle difficoltà economiche, fino a che nel giugno del 1799 il monastero di Santa Marta venne soppresso, frazionato e assegnato alla Guardia nazionale, salvo alcuni locali della clausura lasciati alle ex monache che ne fecero un punto di raccolta per le religiose provenienti da altri istituti cittadini colpiti dalle soppressioni napoleoniche. Così, per la seconda volta, le sorti della comunità agostiniana venivano ad intrecciarsi con le vicende dell'occupazione francese. Questa volta, il regime rivoluzionario e il nuovo ordine repubblicano ne decretarono la fine, eliminando per sempre un luogo particolarmente rappresentativo dello sperimentalismo, del dinamismo e dell'effervescenza della religiosità milanese della prima età moderna, e con esso tutto ciò che la sua lunga e importante storia aveva significato per la città ambrosiana.

¹⁷ Ivi, ff. 51-53; ASDMi, Sezione XII, vol. 100.

FONTI E BIBLIOGRAFIA

Fonti archivistiche

Milano, Archivio Archinto

Parte V, Titolo VII, Eredità Panigarola, cartt. 191/1, 193/2, 193/3, 193/4, 193/5, 193/7, 193/8, 193/10, 193/11, 193/12, 193/13, 193/15, 193/16, 193/17, 193/18, 193/19, 193/20, 193/21

Milano, Archivio di Stato

Amministrazione del Fondo di religione, bb. 2331, 2456, 2457

Archivio generale del Fondo di religione, bb. 792, 1915, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2390

Autografi, b. 5

Notarile, bb. 5501, 5729, 8294

Milano, Archivio Storico Civico

Fondo Famiglie, cart. 1110

Milano, Archivio Storico Diocesano

Località milanesi, 379

Sezione VII, voll. 43, 60

Sezione XII, voll. 70, 100

Monza, Archivio Storico del Collegio della Guastalla

Origine, prerogative, dotazione, fald. 1

Roma, Archivio Generalizio dei Barnabiti

Atti capitolari, II

Manoscritti

Angers, Bibliothèque municipale, 823 (739)

Bologna, Monastero del Corpus Domini, s.s.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Rossi 941

Cremona, Biblioteca Statale, 197

Dinan, Bibliothèque municipale, s.s.

Fiorenzuola d'Arda, Archivio Capitolare, s.s.

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana

Acq. e doni 85

Conv. Soppr. 90, 235, 466

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale

II [terra] 130, II. III. 270

Conv. Soppr. D. VII. 344, G. II. 1441

Fondo Nazionale, II. II. 75

Magliab. XXXV 88

Pal. 75

Firenze, Biblioteca Riccardiana

1338, 1345, 1794, 2101, 2102, 2105, 2191, 2280, 3181, 3191

Firenze, Museo di San Marco

630, 634

Genova, Biblioteca Civica Berio, m.r. Cf. 2 16

Milano, Biblioteca Ambrosiana

& 227 sup.; & 261 sup., A 23 suss., A 125 suss., A 198 suss., B 183 suss., B 61 suss., B 9 suss., C 24 suss., C 25 suss., C 37 suss., C 75 inf., D 31 inf., D 32 suss., E 56 suss., G 150 suss., H 150 suss., H 258 inf., H 39 inf., I 131-134 sup., I 131 inf., I 179 inf., I 408 inf., L 56 suss., M 19 suss., O 165 sup., O 248 sup., P 273 sup., Q 130 sup., R 131 inf., S 5 inf., Z 110 sup.

Trotti 404, 494, 531

Milano, Biblioteca Trivulziana, 402

New Heaven, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library

Marston MS 130

MS 867

MS Z111 0141-2

New York, Columbia University, Rare Books and Manuscript Library, MS Western 112

Oxford, Bodleian Library

Canoniciano It. 255

Lyell 73

Padova, Biblioteca del Seminario Vescovile, 353

Parigi, Bibliothèque nationale de France

Arséna1 4009

It. 1543

Lat. 9587, 13439

Fr. 24955

Parigi, Bibliothèque Sainte-Geneviève

Rés., 4 C 322 INV 320

Rés., 4 BB 239 INV 462

Parma, Biblioteca Palatina, Pal. 84

Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, Sess. 413

Roma, Archivio Generalizio dei Barnabiti, L.c.7

Roma, Biblioteca Vallicelliana, I.25

San Rafael, Dominican University of California, Archbishop Alemany Library, MS 5

Toronto, Thomas Fisher Rare Book Library, MSS 01207

Verona, Biblioteca Civica, 1196

Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, 1923

Fonti a stampa

- Acta primi concilii Pisani celebrati ad tollendum schisma anno D.M.CCCC.IX. et concilii Senensis M.CCCC.XXIII. ex codice M.S. Item constitutiones factae in diversis sessionibus sacri generalis Concilii Pisani, Lutetiae Parisiorum, [Melchior Mondiere], 1612.*
- Acta Sanctorum Ianuarii, Venetiis, Apud Sebastianum Coleti et Io. Baptistam Albrizzi Hieron. fil., 1734, I.*
- ARGELATI, F., *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, 4 voll., Milano 1745.
- BARTOLI, D., *Degli uomini e de' fatti della Compagnia de Gesù. Memorie istoriche del p. Daniello Bartoli della medesima Compagnia*, 5 voll., Torino 1847.
- BATTISTA DA CREMA, *Opera utilissima. De la cognitione, & vittoria de si stesso. Componuta per il reverendo patre frate Babtista da Crema, maestro di scientia spirituale pratica, & perfettione christiana rarissimo*, Milano, Gottardo da Ponte, 1531.
- BATTISTA DA CREMA, *Philosophia divina di quello solo vero maestro Iesu Cristo crucifixo*, Venezia, Per Bartholomeo detto l'Imperator, 1545.
- BATTISTA DA CREMA, *Specchio interiore. Opera divina, per la cui lettione ciascuno devoto potrà facilmente ascendere al colmo della perfettione*, Milano, Dal Calvo, 1540.
- BATTISTA DA CREMA, *Via de aperta verità*, Venezia, Bastiano Vicentino, 1532.
- BEATU AMADEU, *Nova Apocalipse*, a cura di D. LUCAS DIAS, A. DO ESPÍRITO SANTO, S. TAVARES DE PINHO, Coimbra 2014.
- BEMBO, I., *Specchio di Illuminazione. Redazione lunga. Edizione critica sulla base del ms. Ambrosiano Y46 Sup.*, a cura di R. PANE, Firenze 2022.
- BORROMEO, F., *Philagios, sive de amore virtutis libri duodecim*, Mediolani, [s.e.], 1623, pp. 99-126.
- BRİÇONNET, G., D'ANGOULÊME, M., *Correspondance (1521-1524)*, Édition du texte et annotations par C. MARTINEAU, M. VEISSIÈRE, avec le concours de H. HELLER, Genève 1979.
- CAVALCA, D., *Specchio di croce*, [Venezia, Rinaldo da Nimega, 1481].
- Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica*, 4 voll., a cura di G. ALBERIGO, Turnhout 2007-2013.
- DE ÁGREDA, M., *Mystica ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia. Historia divina, y vida de la Virgen Madre de Dios*, Madrid, Por Bernardo de Villa-Diego, 1695.
- Diario ferrarese dall'anno 1409 sino al 1502 di autori incerti*, a cura di G. PARDI, Bologna 1928-1933.

- FONTANA DE' CONTI, G.B., *Lettere spirituali della devota religiosa Angelica Paola Antonia de' Negri milanese. Vita della medesima...*, Romae, In Aedibus Populi Romani, 1576.
- GIACOMO DA MILANO, *Libro intitulato Stimulo de amore composto per el seraphico doctore sancto Bonaventura*, [Venezia, Antonio Zanchi da Bergamo, 1501].
- GRUMELLO, A., *Cronaca di Antonio Grumello pavese dal MCCCCLXVII al MDXXIX*, Milano 1856.
- GUICCIARDINI, F., *Storia d'Italia*, a cura di S. SEIDEL MENCHI, Torino 1971.
- HEFELE, C.J., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, 9 voll., Paris 1917.
- HUGO, V., *Notre-Dame de Paris. Les Travailleurs de la mer*, textes établis, présentés et annotés par J. SEEBACHER, Y. GOHIN, Paris 2001.
- INVIZIATI, O., *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 1677.
- ISOLANI, I., *De imperio militantis ecclesiae libri quattuor*, Mediolani, Apud Gotardum Ponticum, 1517.
- ISOLANI, I., *De patriae urbis laudibus panegyricus. In quo gestorum ac laudum eiusdem urbis, totius Galliae Cisalpinae metropolis habetur epitoma*, Mediolani, Apud Io. Bap. Bid., 1629.
- ISOLANI, I., *Ex humana divinaque sapientia, tractatus de futura nova mundi mutatione*, Bononiae, Impressit Hieronymus de Benedictis, 1523.
- ISOLANI, I., *Inexplicabilis mysterii gesta beatae Veronicæ virginis praeclarissimi monasterii Sanctae Marthae urbis Mediolani, sub observatione regulæ divi Augustini*, Mediolani, Apud Gotardum Ponticum, 1518.
- ISOLANI, I., *Vita della beata Veronica da Binasco*, a cura di G. RAVIZZA, Pavia 2006.
- La santissima, e miracolosa vita della beata Veronica, monaca del venerabile monasterio di Santa Marta di Milano, con parti delle sue mirabili, et celesti visioni. Raccolte dal r.p.f. Isidoro de gli Isolani, dell'ordine di s. Domenico dell'osservanza. Nuovamente tradotta in lingua italiana dal r.m. prete Giovanni Antonio Azzio Gallarato milanese...*, Brescia, Per Vincenzo Sabbio, 1581.
- La santissima, et prodigiosa vita della b. vergine Veronica di Binasco, monaca del monastero di Santa Marta della città di Milano, dell'ordine di s. Agostino. Scritta in latino dal dal r.p.f. Isidoro Isolano da Milano... et tradotta in lingua toscana dal m. rever. ... Sebastiano Canazzi... ad istanza delle m.rr. madri di S. Marta*, Pavia, Appresso Gio. Battista Rossi, 1629.

- LATUADA, S., *Descrizione di Milano ornata con molti disegni in rame delle fabbriche più cospicue che si trovano in questa metropoli*, 5 voll., Milano 1737.
- Le rime di Bernardo Bellincioni riscontrate sui manoscritti emendate e annotate*, 2 voll., a cura di P. FANFANI, Bologna 1876.
- LEFÈVRE D'ÉTAPLES, J., *De Maria Magdalena, et Triduo Christi, Disceptatio*, Parisiis, Ex officina Henrici Stephani, 1517.
- LEFÈVRE D'ÉTAPLES, J., *De Maria Magdalena, Triduo Christi, et ex tribus una Maria, Disceptatio... Secunda emissio*, Parisiis, Ex officina Henrici Stephani, 1518.
- LEFÈVRE D'ÉTAPLES, J., *De Tribus et unica Magdalena Disceptatio secunda*, Parisiis, Ex officina Henrici Stephani, 1519.
- LEFÈVRE D'ÉTAPLES, J., *Épîtres et Évangiles pour les cinquante-deux semaines de l'an*, Facsimilé de la première édition Simon du Bois, avec introduction, note bibliographique et appendices par M.A. SCREECH, Gêneve 1964.
- Libro de contemplatione chiamato Amore Langueo*, Millano, Per Iohanne Angelo Scizenzeler, 1517.
- MORIGIA, P., *Conversione, vita esemplare, e beato fine dell'ill. Lodovica Torella, contessa di Guastalla, fondatrice del monasterio delle monache di S. Paolo*, Bergamo, Per Comin Ventura, 1592.
- MORIGIA, P., *Historia dell'antichità di Milano, divisa in quattro libri*, Venetia, Appresso i Guerra, 1592.
- MORIGIA, P., *Historia dell'origine di tutte le religioni*, Venetia, Presso Fabio & Agostino Zoppini fratelli, 1569.
- NEGRI, P.A., *Lettere Spirituali (1538-1551)*, a cura di A. ERBA, A. GENTILI, Roma 2008.
- NERI, T., *Apologia del rever. padre fra Tommaso Neri fiorentino... in difesa della dottrina del r.p.f. Girolamo Savonarola da Ferrara*, Fiorenza, Appresso i Giunti, 1564.
- PIETRO DA LUCCA, *Regule de la vita spirituale et secreta theologia*, Bononiae, Per Ioannem Antonium de Benedictis, 1507.
- PRATO, G.A., *Storia di Milano scritta in continuazione ed emendazione del Corio dall'anno 1499 al 1519*, «Archivio Storico Italiano», 3, 1842, pp. 217-418.
- PREMOLI, O., *Le lettere e lo spirito religioso di S. Antonio Maria Zaccaria*, Roma 1909.
- Promotiones et progressus sacrosancti Pisani concilii moderini indicti et inchoati anno domini M.D.XI.*, [Parigi, Jean Petit, 1512].
- RENAUDET, A., *Le Concile gallican de Pise-Milan. Documents florentins (1510-1512)*, Paris 1922.

- ROSIGNOLI, C.G., *Vita e virtù della contessa di Guastalla Lodovica Torella, nominata poi Paola Maria, fondatrice dell'insigne monistero di S. Paolo e del regio collegio di Maria Vergine detto della Guastalla*, Milano, Nella Stampa di Giuseppe Marelli, 1686.
- ROVELLI, G., *Storia di Como*, 3 voll., Milano 1802.
- RUGGERI, F., *Vita di donna Maria Caterina Brugora, monaca milanese dell'Ordine di S. Benedetto nel monastero di S. Margherita di Milano, raccolta fedelmente da manoscritti & altre memorie che sono nell'istesso monastero*, Milano, Per Filippo Ghisolfi, 1648.
- SAMUELE DA CASSINE, *De stigmatibus sacris Divi Francisci et quomodo impossibile est aliquam mulierem, licet sanctissimam, recipere stigmata*, Papie, Bernardinum de Garaldis, 1508.
- SANUTO, M., *Diarii*, 35 voll., Venezia 1970.
- SAVONAROLA, G., *Opere composte dal venerando padre frate Hieronymo da Ferrara del ordine di predicatori. Primo tractato de lo amore di Iesu Christo, Lauda de la consolatione del crucifixo, Oratione breve & devota al crucifixo, Tractato de la humilitade, Tractato de la oratione mentale, Tractato del sacramento & de mysterii de la messa... Regule molto utile a tutti li religiosi, Tractato de la vita viduale, Tractato de l'arte del ben morire*, Milano, Per Iohanne Angelo Scinzenzeler, 1510.
- Specchio per l'anime religiose, cioè vita della beata Veronica monaca del venerabile monasterio di S. Marta di Milano, descritta da Carlo Torre...*, Milano, Appresso Lodovico Monza, 1652.
- SPINELLI, A.G., *Poesie inedite di Galeotto del Carretto*, «Atti e memorie della Società Storica Savonese», 1, 1888.
- SUSO, E., *Horologio della sapientia et meditationi sopra la passione del nostro Signore Iesu Christo vulgare*, Venetia, Per Simon de Luere nela contrata di sancto Cassiano, 1511.
- Suspension del S. nostro Iulio pappa .II. da ogni administratione così ne le cose spirituale come ne le temporale*, Milano, Per Maestro Zoane Antonio Zaita da Monza, 1512
- TATTI, P.L., *Degli annali sacri della città di Como*, 4 voll., Como 1734.
- VISCONTI, G.A., *I canzonieri per Beatrice d'Este e per Bianca Maria Sforza*, a cura di P. BONGRANI, Milano 1979.
- Vita, e visioni della b. Veronica monaca del venerando monastero di S. Marta di Milano della regola di s. Agostino, tradotta dall'idioma antico nel moderno dal sig. Francesco Bonardi agente del detto sacro monastero*, Milano, Appresso Lodovico Monza, 1669.
- WADDING, L., *Annales Minorum seu Trium ordinum a s. Francisco institutorum*, 17 voll., Romae 1731-1741.
- ZACCARIA, A.M., *Gli scritti*, Roma 1975.

Bibliografia secondaria

- A Book of Her Own. An Exhibition of Manuscripts and Printed Books in the Yale University Library that were Owned by Women before 1700*, ed. by R.G., BABCOCK, T.N. THOMAS, D.M. KIBBEY, E.P. ARCHIBALD, New Haven 2005.
- ACOSTA GARCÍA, P., *The Visionary Preaching of Juana de la Cruz (1481-1534). Ritual, Revelation, and Collective Writing*, Leiden 2025.
- ACOSTA-GARCÍA, P., SANMARTÍN BASTIDA, R., *Digital Visionary Women: Introducing the "Catalogue of Living Saints"*, «Journal of Medieval Iberian Studies», 14, 2022, pp. 55-68.
- ALBALÁ PELEGRÍN, M., *Humanism and Spanish Literary Patronage at the Roman Curia: The Role of the Cardinal of Santa Croce, Bernardino López de Carvajal (1456-1523)*, «Royal Studies Journal», 4, 2017, pp. 11-37.
- ALBERZONI, M.P., «*Fratres et sorores, qui appellantur humiliati*». *Saggi sugli Umiliati raccolti in occasione del settantesimo compleanno*, a cura di G. CARIBONI, N. D'ACUNTO, A. LUCIONI, R. MAMBRETTI, Münster 2024.
- ALBERZONI, M.P., «*Religiosae mulieres*» e mendicanti nella Lombardia bassomedievale, in *Angeliche visioni*, cit., pp. 45-70.
- ALBINI, G., *Poveri e povertà nel Medioevo*, Milano, 2016.
- ALBUZZI, A., *Il monachesimo femminile nell'Italia medievale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Atti del Convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), a cura di G. ANDENNA, Milano, 2001, pp. 131-189.
- ALMOND, P.C., *Mary Magdalene. A Cultural History*, Cambridge 2022.
- ALONGE, G., CAMAIONI, M., *Potere femminile e governo della religione nel Cinquecento. Margherita Paleologo duchessa di Mantova*, «Rivista Storica Italiana», 129, 2017, pp. 369-416.
- ALONGE, G., *Évangélismes croisés. L'entre-deux confessionnel en France et en Italie au XVIe siècle*, Aix-en Provence 2021.
- ANDENNA, G., *Aspetti politici della presenza degli Osservanti in Lombardia in età sforzesca*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di G. CHITTOLINI, K. ELM, Bologna 2001, pp. 331-371.

- ANDENNA, G., *Gli Amadeiti*, in *Identità francescane agli inizi del Cinquecento*, Atti del XLV Convegno internazionale (Assisi, 19-21 ottobre 2017), Spoleto 2018, pp. 141-176.
- Angeliche visioni. Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, E. PAOLI, P. PIATTI, Firenze 2016.
- ARCANGELI, L., «*Eligo sepulturam meam...*». Nobiles, mercatores, élites viciniali tra parrocchie e conventi, in *Famiglie e spazi sacri*, cit., pp. 229-307.
- ARCANGELI, L., *Cambiamenti di dominio nello Stato di Milano durante le prime guerre d'Italia (1495-1516). Dinamiche istituzionali e movimenti collettivi*, in *Dal Leone all'Aquila. Comunità, territori e cambi di regime nell'età di Massimiliano I*, Atti del convegno (Rovereto, 14- 15 maggio 2010), a cura di M. BONAZZA, S. SEIDEL MENCHI, Rovereto 2012, pp. 27-74.
- ARCANGELI, L., *Gentiluomini di Lombardia. Ricerche sull'aristocrazia padana del Rinascimento*, Milano 2003.
- ARCANGELI, L., *Milano durante le guerre d'Italia (1499-1529): esperimenti di rappresentanza e identità cittadina*, «*Società e storia*», 27, 2004, pp. 225-266.
- ARDISSINO, E., *Donne interpreti della Bibbia nell'Italia della prima età moderna. Comunità ermeneutiche e riscritture*, Turnhout 2020.
- ARIÈS, P., *L'homme devant la mort*, Paris 1977.
- ARLATI, F., «*A Maggior Gloria di Dio*». *Le gesuitesse in Italia tra Cinque e Seicento*, Firenze 2024.
- ARLATI, F., *Torelli, Ludovica*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 2019, 96.
- ARTHUR, K.G., 'Feminizing' Saint Augustine's City of God: Sister Veronica, the library and scriptorium at Santo Spirito, Verona, «*Renaissance Studies*», 35, 2019, pp. 188-211.
- ARTHUR, K.G., *Il Breviario di santa Caterina da Bologna e l'arte povera' clarissa*, in *I monasteri femminili*, cit., pp. 93-122.
- ARTHUR, K.G., *Images of Clare & Francis in Caterina Vigri's Personal Breviary*, «*Franciscan Studies*», 62, 2004, pp. 177-191.
- ARTHUR, K.G., *New Evidence for a Scribal-Nun's Art: Maria di Ormanno degli Albizzi at San Gaggio*, «*Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*», 59, 2017, pp. 271-280.
- ARTHUR, K.G., *Women, Art and Observant Franciscan Piety: Caterina Vigri and the Poor Clares in Early Modern Ferrara*, Amsterdam 2018.
- AZZOLINI, M., *The Duke and the Stars: Astrology and Politics in Renaissance Milan*, Cambridge-London, 2013.

- BACCHELLI, F., *Giuliano da Muggia (Iulianus de Hystria)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 2001, 56, pp. 762-764.
- BACCHIDDU, R., «*Hanno per capo et maestra una monaca giovane*»: *l'ascesa e il declino di Paola Antonia Negri*, «*Religioni e Società*», 51, 2005, pp. 58-77.
- BACCHIDDU, R., *L'eredità spirituale di fra Battista da Crema. Paola Antonia Negri e Marco Antonio Pagani*, in FILORAMO, *Storia della direzione spirituale*, cit., pp. 221-237
- BACCHIDDU, R., *Marco alias Antonio Pagani da "figlio spirituale" a "padre spirituale"*, in *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia*, a cura di M. CATTO, I. GAGLIARDI, R.M. PARRINELLO, prefazione di A. BENVENUTI, Brescia 2002, pp. 177-195.
- BACCHIDDU, R., *Marco Antonio Pagani tra Paola Antonia Negri e Deianira Valmarana*, «*Archivio italiano per la storia della pietà*», 13, 2000, pp. 47-107.
- BACCHIDDU, R., *Pagani, Marco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 2014, 80, pp. 235-238.
- BACCHIDDU, R., *Panigarola, Margherita*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 2014, 80, pp. 778-779.
- BACCHIDDU, R., *Una donna carismatica e i suoi critici: Paola Antonia Negri (1508-1555) e i primi Barnabiti*, Tesi di perfezionamento, Fondazione Collegio San Carlo, Modena 2003
- BACCI, M., *Investimenti per l'aldilà. Arte e raccomandazione dell'anima nel Medioevo*, Roma 2003.
- BAERNSTEIN, P.R., *A Convent Tale. A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, New York-London 2002.
- BAERNSTEIN, P.R., *In Widow's Habit: Women between Convent and Family in Sixteenth-Century Milan*, «*Sixteenth Century Journal*», 25, 1994, pp. 787-807.
- BARBIERI, E., *Forme e tipologie delle 'Vitae Christi' negli incunaboli volgari italiani*, in *L'agiografia volgare. Tradizioni di testi, motivi e linguaggi*, a cura di E. DE ROBERTO, R. WILHELM. Heidelberg 2016, pp. 351-381.
- BARBIERI, E., *Gli incunaboli milanesi delle Auctoritates de Antichristo: un'analisi bibliologica*, in *La tipografia a Milano nel Quattrocento*, Atti del convegno (Comazzo, 16 ottobre 2006), a cura di E. COLOMBO, Comazzo, 2007, pp. 103-132.
- BARBIERI, E., *Le bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, 2 voll., Milano 1992.
- BARBIERI, G., *Gottardo Panigarola mercante e spenditore sforzesco alla luce di nuovi documenti*, Bologna 1938.

- BARBIERI, G., *Onori e profitti intorno alla corte sforzesca: l'attività industriale di Gottardo Panigarola e compagni*, in *Origini del capitalismo lombardo. Studi e documenti sull'economia milanese nel periodo ducale*, Milano 1961, pp. 379-441.
- BARTOLA, A., *Per la fortuna di Enrico Suso nell'Italia del Quattrocento. Prime ricerche sulla tradizione manoscritta dell'Oriuolo della sapienza*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 23, 2010, pp. 19-72.
- BARTOLI LANGELI, A., *Scrittura di donna. Le capacità scritte delle clarisse dell'Osservanza*, in *Cultura e desiderio di Dio*, cit., pp. 81-96.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., *Arcangela Panigarola e le donne del Santa Marta. Azione politica e magistero spirituale nella Milano del Cinquecento*, in *Il convento di Santa Maria delle Grazie*, cit., pp. 187-228.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., *Corpo sacro. Scrittura ed esperienza mistica tra medioevo ed età moderna*, Spoleto 2022.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., *Due biografie per Veronica da Binasco. Il bilinguismo nella scrittura mistica tra Quattro e Cinquecento*, in *Angeliche visioni*, cit., pp. 247-282.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., *I movimenti penitenziali alla fine del Medioevo come problema storiografico*, «Chiesa e Storia», 6-7, 2016-2017, pp. 23-56.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., *Mistica e costruzione della memoria: da Chiara da Montefalco a Francesca Romana*, in EAD., *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, Spoleto 2013, pp. 385-413.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., *Sante vive in Europa. Prolegomena per un confronto*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 33, 2020, pp. 9-23.
- BEDOUELLE, G., *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Ecritures*. Genève 1976.
- BEDOUELLE, G., *Lefèvre d'Étaples et Luther. Une recherche de frontières. 1517-1527*, «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», 63, 1983, pp. 17-31.
- BENEDETTI, M., *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto 2013.
- BENEDETTI, M., *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, Milano 2008.
- BENVENUTI, A., *Donne religiose e Regula Augustini*, in *Per corporalia ad incorporalia. Spiritualità, agiografia, iconografia e architettura nel medioevo agostiniano*, Atti del Convegno a cura del Centro studi Agostino Trapè, Tolentino 2000, pp. 123-130.
- BESTUL, T.H., *Texts of the Passion. Latin Devotional Literature and Medieval Society*, Philadelphia 1996.

- BINAGHI OLIVARI, M.T., *L'immagine sacra in Luini e il Circolo di Santa Marta*, in *Sacro e profano nella pittura di Bernardino Luini*, catalogo della mostra (Luino, 9 agosto-8 ottobre 1975), Milano 1975, pp. 49-76.
- BINO, C., «*Quasi presentialiter*». *La croce-crocifisso nel dramma della Passione tra meditazione e rito (IX-XI sec.)*, in *Statue. Rituali, scienza e magia dalla tarda antichità al Rinascimento*, a cura di L. CANETTI, Firenze, 2017, pp. 169-217.
- BINO, C., *Dal trionfo al pianto. La fondazione del 'teatro della misericordia' nel Medioevo (V-XIII secolo)*, Milano 2008.
- BISCHETTI, S., CURSI, M., *Per una codicologia dei volgarizzamenti. Il caso di Albertano da Brescia*, in *Toscana bilingue, 1260 ca.-1430 ca. Per una storia sociale del tradurre medievale*, a cura di S. BISCHETTI, M. LODONE, C. LORENZI, A. MONTEFUSCO, Berlino 2021, pp. 221-245.
- BOESCH GAJANO, S., *Le "sante vive": un'invenzione storiografica da brevettare*, in *Scritture, carismi, istituzioni, cit.*, pp. 361-366.
- BOGLIOLO, L., *Battista da Crema. Nuovi studi sopra la sua vita, i suoi scritti, la sua dottrina*, Torino 1952.
- BONA CASTELLOTTI, M., *A proposito di Bernardino Carvajal committente*, «Arte Lombarda», 51, 1979, p. 28.
- BONORA, E., *I barnabiti tra storia dell'ordine e storia della Chiesa*, in *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postridentina*, Atti del Convegno internazionale (Torino, 24-27 settembre 2003), a cura di M. FIRPO, Firenze 2005, pp. 109-138.
- BONORA, E., *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze 1998.
- BONORA, E., *Negri, Virginia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 2013, 78, pp. 157-160.
- BONORA, E., *Nei labirinti della censura libraria cinquecentesca: Antonio Pagani (1526-1589) e le «Rime Spirituali»*, in *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. ANTONIELLI, C. CAPRA, M. INFELISE, Milano 2000, pp. 114-136.
- BORROMEO, A., *Crivelli, Melchiorre*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1985, 31, pp. 152-154.
- BORROMEO, A., *Il domenicano Melchiorre Crivelli inquisitore e vescovo "suffraganeo" di Milano (1486?-1561)*, «Studia Borromaica», 9, 1995, pp. 49-64.
- BORTOLATO, T., *Pietro da Lucca fra devozioni e predicazioni*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Università Ca' Foscari di Venezia, 2023-2024

- BOTTONI, E., *Scritture dell'anima. Esperienze religiose femminili nella Toscana del Settecento*, Roma 2009.
- BROWN, J.C., *Monache a Firenze all'inizio dell'età moderna. Un'analisi demografica*, «Quaderni storici», 29, 1994, pp. 117-152.
- BUGANZA, S., *Santa Maria Incoronata a Milano in età rinascimentale: nuove prospettive di ricerca*, in *Agostiniani e Rinascimento artistico in Lombardia*, a cura di A. ROVETTA, L. BINDA, Almenno San Bartolomeo 2019, pp. 63-93
- CABIBBO, S., *Il Libro serrado di Maria d'Agreda. Per un'analisi della cultura biblica femminile nella Spagna del Seicento*, in *La Bibbia nell'interpretazione*, cit., pp. 85-106.
- CABIBBO, S., *Una profetessa alla corte di Spagna. Il caso di Maria d'Agreda*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1, 2003, pp. 87-109.
- CAFFIERO, M., *Introduzione*, in *La costruzione dell'identità profetica nella storia del profetismo cristiano*, a cura di M. CAFFIERO, G. FILORAMO, Roma 2003, pp. 12-18.
- CAFFIERO, M., *Politica e profezia femminile in età moderna. Il processo di Valentano 1774-1775*, «Cristinaesimo nella Storia», 20, 1999, pp. 595-638.
- CAFFIERO, M., *Profetesse a giudizio. Donne, religione e potere in età moderna*, Brescia 2020.
- CAGNI, G., *Negri o Besozzi? Come nacque la «vexata quaestio» della paternità delle «Lettere Spirituali» dell'angelica Paola Antonia Negri*, «Barnabiti Studi», 6, 1989, pp. 177-217.
- CALLAHAN, M., *Suor Domenica da Paradiso as alter Christus: Portraits of a Renaissance Mystic*, «Sixteenth Century Journal», 43, 2012, pp. 323-350.
- CANOBBIO, E., *Tra Como, Milano e Pavia: comunità religiose femminili nelle parole di Margherita Lambertenghi (prima metà sec. XV)*, «Studi di storia medioevale e di diplomatica-Nuova Serie», 1, 2019, pp. 73-95.
- CANTATORE, F., *Un committente spagnolo nella Roma di Alessandro VI: Bernardino Carvajal*, in *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, Atti del Convegno (Città del Vaticano-Roma, 1-4 dicembre 1999), 3 voll., Roma 2001, III, pp. 861-871.
- CANTIMORI, D., *Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia*, in *Storia della letteratura italiana. Il Seicento*, a cura di E. CECCHI, N. SAPEGNO, Milano 1967, pp. 7-53.
- CAPPUCCILLI, E., *Specchi della riforma. Individualità, profezia e potere in due donne del Rinascimento*, «Scienza & Politica», 34, 2022, pp. 61-82.
- CARVALE, G., *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze 2003.

- CASTAGNOLA, R., *Milano ai tempi di Ludovico il Moro. Cultura lombarda nel codice italiano 1543 della Nazionale di Parigi*, «Schifanoia», 5, 1988, p. 101-185.
- CATTANEO, E., *Istituzioni ecclesiastiche milanesi*, in *Storia di Milano*, 17 voll., Milano 1961, IX, pp. 687-691.
- CATTANEO, E., *La condotta dei milanesi durante il concilio Pisa-Milano (1511-1512)*, «Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana», 2, 1971, pp. 245-279.
- CENEDELLA, C., *Proprietà terriera e imprenditorialità a Milano nel secondo Quattrocento: la famiglia del patrizio Ambrogio Alciati*, «Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica», 11, 1990, pp. 199-255.
- CERIOTTI, L., *Scheletri di biblioteche, fisionomie di lettori. Gli 'inventari di biblioteca' come materiali per una anatomia ricostruttiva della cultura libraria di antico regime*, in *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*, a cura di E. BARBIERI, D. ZARDIN, Milano 2002, pp. 373-432.
- CERULLO, S., *I volgarizzamenti italiani della «Legenda aurea». Testi, tradizioni, testimoni*, Firenze 2018.
- CHABOD, F., *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971.
- CHARTIER, R., *Culture as Appropriation. Popular Cultural Uses in Early Modern France*, in *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, ed. by S.L. KAPLAN, New York 1984, pp. 229-254.
- CHEVALIER, B., *Guillaume Briçonnet (v. 1445-1514). Un cardinal-ministre au début de la Renaissance, marchand, financier, homme d'Etat et prince de l'Eglise*. Rennes 2005.
- CHIFFOLEAU, J., *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, préface de J. LE GOFF, Rome 1980.
- CHIFFOLEAU, J., *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Âge*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XVe siècle*, Actes de la table ronde de Rome (Rome, 22-23 juin 1979), Roma 1981, pp. 234-256.
- CHITTOLINI, G., *Le Clarisse e le altre. Note sulle osservanze femminili nei borghi e nelle campagne milanesi (inizi sec. XV-inizi sec. XVI)*, in *Fratres de familia*, cit., pp. 339-377.
- CIVALE, G., *Il «Castillo de la malicia». Percorsi anticuriali della satira spagnola del primo Cinquecento*, in *Verso la Riforma*, cit., pp. 161-196.
- COHN, S., *Burial in The Early Renaissance. Six Cities in Central Italy*, in *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. CHIFFOLEAU, L. MARTINES, A. PARAVICINI BAGLIANI, Spoleto 1994, pp. 39-58.

- COHN, S., *Death and property in Siena, 1205-1800. Strategies for the Afterlife*, Baltimore 1988.
- COHN, S., *The cult of remembrance and the Black Death. Six Renaissance Cities in Central Italy*, Baltimore 1992.
- CONDINI, L., *Un sondaggio fra i testamenti milanesi del secondo Quattrocento*, «Archivio Storico Lombardo», 117, 1991, pp. 367-389.
- COVINI, M.N., «*La bilancia dritta*». *Pratiche di governo, leggi e ordinamenti nel ducato sforzesco*, Milano 2003.
- COVINI, M.N., *Pro impetrandis pecuniis. Nove liste di prestatori milanesi del 1451*, «Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica-Nuova Serie», 1, 2017, pp. 147-232.
- CROUZET, D., *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, 2 voll., Seyssel 2005.
- Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*, Atti della II giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile (Monastero Clarisse S. Lucia, Foligno, 10 novembre 2007), Assisi 2009.
- D'AMELIA, M., SEBASTIANI, L., *Presentazione*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 2008, pp. 21-30.
- DANELLI, T., *Oltre l'edizione: riflessioni sui documenti*, in *Contro frate Bernardino da Siena. Processi al maestro Amedeo Landi (Milano 1437-1447)*, a cura di M. BENEDETTI, T. DANELLI, Milano 2021, pp. 103-120.
- DE LA MARE, A., *Catalogue of the Collection of Medieval Manuscripts Bequeathed to the Bodleian Library Oxford by James P.R. Lyell*, Oxford 1971.
- DE LA MARE, A., *New Research on humanistic scribes in Florence*, in *Miniatura fiorentina del rinascimento, 1440-1525. Un primo censimento*, 2 voll., a cura di A. GARZELLI, Firenze 1985, I, pp. 393-600.
- DE MAMBRO SANTOS, R., *Leonardo sine macula. Contributo per un'analisi storica della Vergine delle rocce*, «Bruniana & Campanelliana», 12, 2006, pp. 471-495.
- DE SOUSA COSTA, A.D., *Studio critico e documenti inediti sulla vita del beato Amedeo da Silva nel quinto centenario della morte*, in *Noscere sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore OFM (ob. 1982)*, 2 voll., a cura di I. VÁZQUEZ JANEIRO, Romae 1985, II, pp. 101-360.
- DEL BO, B., «*Elite*» *bancaria a Milano a metà Quattrocento: prime note*, «Quaderni-Cahiers del Centro studi sui Lombardi, sul credito e sulla banca», 1, 2007, pp. 155-187.
- DEL BO, B., *Banca e politica a Milano a metà Quattrocento*, Roma 2010.

- DEL BO, B., *Mariano Vitali da Siena. Integrazione e radicamento di un uomo d'affari nella Milano del Quattrocento*, «Archivio Storico Italiano», 166, 2008, pp. 453-493.
- DEL COL, A., *I processi dell'Inquisizione come fonte: considerazioni diplomatiche e storiche*, «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea», 35-36, 1983-1984, pp. 31-49.
- DEL TREDICI, F., *Comunità, nobili e gentiluomini nel contado di Milano del Quattrocento*, Milano 2013.
- DEL TREDICI, F., *Lombardy under the Visconti and the Sforza*, in *The Italian Renaissance State*, a cura di A. GAMBERINI, I. LAZZARINI, Cambridge 2012, pp. 156-176.
- DEL TREDICI, F., *Nobility in Lombardy between the Late Middle Ages and the Early Modern Age*, in *A Companion to Late Medieval and Early Modern Milan*, a cura di A. GAMBERINI, Leiden 2014, pp. 477-498.
- DEL TREDICI, F., *Un'altra nobiltà. Storie di (in)distinzione a Milano. Secoli. XIV-XV*, Milano 2017.
- DELCORNO, C., *Produzione e circolazione dei volgarizzamenti religiosi tra Medioevo e Rinascimento*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento*, Atti del Convegno internazionale (Firenze, 8-9 novembre 1996), a cura di L. LEONARDI, Firenze 1998, pp. 3-22.
- DELCORNO, P., *'Mary Unchained'. Drammatizzare la compassione nella predicazione (XIV-XV secolo)*, «Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad», 12, 2025, pp. 169-206.
- DELLA CROCE, G., *Maria Caterina Brugora (1489-1529) una mistica milanese sconosciuta*, «Mediaevistik», 7, 1994, pp. 71-91.
- DELOOZ, P., *Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church*, in *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, ed. by S. WILSON, Cambridge 1983, pp. 189-216.
- DENDENA, F., *Le biblioteche della Nazione. Politiche e usi del patrimonio librario dalla Repubblica Cisalpina al Regno d'Italia (1796-1805)*, Roma 2023.
- DI FILIPPO, C., *Fra' Battista da Crema e Giampiero Besozzi: Le prime comunità paoline milanesi*, in *Prima di Carlo Borromeo*, cit., pp. 203-242.
- DI FILIPPO, C., *Monache, mistiche, sante: Federico Borromeo e le claustrali del suo tempo*, «Studia Borromaica», 17, 2003, pp. 181-202.
- DIONISOTTI, C., *Umanisti dimenticati?*, «Italia medioevale e umanistica», 4, 1961, pp. 287-321.
- Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. ZARRI, Roma 1996.

- Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA, G. ZARRI, Roma-Bari 1994.
- DRONKE, P., *Laments of the Maries: From the Beginnings to the Mystery Plays*, in ID., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma 1999.
- Editori e tipografi a Milano nel Cinquecento*, 3 voll., a cura di E. SANDAL, Baden-Baden 1981.
- ELM, K., *Vita regularis sine regula. Significato, collocazione giuridica e autocoscienza dello stato semireligioso nel Medioevo*, in *Regulae, Consuetudines, Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Atti del I e II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari, Noci, Lecce, 26-27 ottobre 2002, Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), a cura di C. ANDENNA, G. MELVILLE, Münster 2005, pp. 407-421.
- ERBA, A., *Il «caso» di Paola Antonia Negri nel Cinquecento italiano*, in *Women and Men*, cit., pp. 192-212.
- ERBA, A., *L'Angelica Paola Antonia Negri. Le drammatiche vicende della «divina madre» (1508-1555)*, Roma 2008.
- ERNST, G., ZAMBELLI, P., *Dragišić, Juraj (Benigno Salviati, Giorgio)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1992, 41, pp. 664-651.
- EVANGELISTI, S., *«We Do Not Have It, and We Do Not Want It». Women, Power, and Convent Reform in Florence*, «Sixteenth Century Journal», 34, 2003, pp. 677-700.
- EVANGELISTI, S., *Monastic Poverty and Material Culture in Early Modern Italian Convents*, «Historical Journal», 47, 2004, pp. 1-20.
- EVANGELISTI, S., *Nuns. A History of Convent Life, 1450-1700*, Oxford-New York 2007 (trad. it, *Storia delle monache*, Bologna 2012).
- EVANGELISTI, S., *Wives, Widows and Brides of Christ: Marriage and the Convent in the Historiography of Early Modern Italy*, «The Historical Journal», 43, 2000, pp. 233-247.
- Famiglie e spazi sacri nella Lombardia del Rinascimento*, a cura di L. ARCANGELI, G. CHITTOLINI, F. DEL TREDICI, E. ROSSETTI, Milano 2015.
- FASOLI, S., *Perseveranti nella regolare osservanza: i Predicatori osservanti nel Ducato di Milano (secc. XV-XVI)*, Milano 2011.
- FEBVRE, L., *Le origini della Riforma in Francia e il problema delle cause della Riforma*, in ID., *Studi su Riforma e Rinascimento*, Torino 1966, pp. 5-70.
- FEBVRE, L., *Martin Lutero*, Roma-Bari 1982.
- Femmes, mysticisme et prophétisme en Europe du Moyen Âge à l'époque moderne*, sous la direction d'H. MICHON, É. BOILLET, D. ARDESI, Paris 2021.

- FERNÁNDEZ CÓRDOVA, A., *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Roma 2005.
- FERNÁNDEZ GUERRERO, E., *Del «pastor angelicus» al «rex magnus»: mesianismo y profecías durante la expansión ibérica en América*, «Rivista Storica Italiana», 3, 2019, pp. 968-991.
- FERNÁNDEZ GUERRERO, E., *Profetizar la reforma. Paolo Angelo y el Apocalypsis Nova*, in *Visiones imperiales*, cit., pp. 101-124.
- FERNÁNDEZ GUERRERO, E., Recensione a BEATU AMADEU, *Nova Apocalipse*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 54, 2018, pp. 257-258.
- FERNÁNDEZ GUERRERO, E., *The Apocalypsis Nova and Early Modern Prophetic Discourse*, Tesi di dottorato, European University Institute, Firenze, 2024.
- FERRARI, M., *Per una storia delle biblioteche francescane a Milano nel Medioevo e nell'Umanesimo*, «Archivum Franciscanum Historicum», 72, 1979, pp. 457-464.
- FERRI PICCALUGA, G., *Economia, devozione e politica: immagini di francescani, amadeiti ed ebrei nel secolo XV*, in *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*, Milano 1983, pp. 107-122.
- FILORAMO, G., *Storia della direzione spirituale. III. L'età moderna*, a cura di G. ZARRI, Brescia 2008.
- Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. ZARRI, Torino 1991.
- FIORIO, M.T., «Una archa molto superba». *Il monumento di Gaston de Foix*, in *Lombardia rinascimentale. Arte e architettura*, a cura di M.T. FIORIO, V. TERRAROLI, Milano 2003, pp. 237-245.
- FIRPO, M., ALONGE, G., *Il Beneficio di Cristo e l'eresia italiana del '500*, Roma-Bari 2022.
- FIRPO, M., *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino 1997.
- FIRPO, M., *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze 1992.
- FIRPO, M., *Paola Antonia Negri monaca angelica (1508-1555): da «divina madre maestra» a «spirito diabolico»*, in ID., «Disputar di cose pertinente alla fede». *Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Milano 2003, pp. 66-120.
- FIRPO, M., *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari 2001.
- Fra le mura del chiostro. Microstorie e storie di vita quotidiana nei monasteri di clausura femminili (XV-XIX secc.)*, a cura di P. POGLIANI, E. RAVA, Roma 2023.

- FRAGNITO, G., “*Dichino corone e rosarii*”: *censura ecclesiastica e libri di devozione*, «Cheiron», 17, 2000, pp. 135-158.
- FRAGNITO, G., *Carvajal, Bernardino López de*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1978, 21, pp. 28-34.
- FRAGNITO, G., *Censura ecclesiastica e identità spirituale e culturale femminile*, «Mélanges de l'École française de Rome», 115, 2003, pp. 287-313.
- FRAGNITO, G., *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, 1997.
- FRAGNITO, G., *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna 2005.
- Fratres de familia. *Gli insediamenti dell'osservanza minoritica nella penisola italiana (sec. XIV-XV)*, a cura di L. PELLEGRINI, G.M. VARANINI, Caselle 2011.
- FUSARI, G., *I tempi dell'Apocalypsis Nova. Profezia e politica nei primi decenni del Cinquecento*, Venezia 2024.
- G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia. II. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 431-1079.
- GABOTTO, F., *L'astrologia nel Quattrocento in rapporto colla civiltà. Osservazioni e documenti inediti*, Milano, Torino 1889.
- GAGLIARDI, E.M., *Memorie della beata Veronica da Binasco nelle carte inedite di Giovanni Pietro Puricelli*, in *Angeliche visioni*, cit., pp. 373-396.
- GAGLIARDI, I., *Circolazione di scritti edificanti nei monasteri e nei circoli devoti femminili in Toscana nel Basso Medioevo*, «Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge», 131-2, 2019, pp. 311-323.
- GAGLIARDI, I., *I Pauperes Yesuati tra esperienze religiose e conflitti istituzionali*, Roma 2004.
- GAGLIARDI, I., *Li Trofei della Croce. L'esperienza gesuata e la società lucchese tra medioevo ed età moderna*, Roma 2005.
- GAGLIARDI, I., *Prophetic Theology: The Santa Brigida da Paradiso in Florence*, in *The Legacy of Birgitta of Sweden. Women, Politics, and Reform in Renaissance Italy*, ed. by U. FALKEID, A. WAINWRIGHT, Leiden 2023, pp. 80-106.
- GAGLIARDI, I., *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze 2007.
- GAGNÉ, J., *Fixing Texts and Changing Regimes: Two Holy Lives in French-Occupied Milan, c. 1500-1525*, in *The Saint between Manuscript and Print*, cit., pp. 379-420.

- GAGNÉ, J., *Milan Undone. Contested Sovereignties in the Italian Wars*, Cambridge-London 2021.
- GALLO, F., *L'osservanza agostiniana a Milano nel secolo XV: il convento di S. Maria Incoronata*, in *Angeliche visioni*, cit., pp. 141-172.
- GALLORI, C.T., *L'immagine del Nome di Gesù presso i gesuati*, in *Le vestigia dei gesuati*, cit., pp. 227-248.
- GALLORI, C.T., *Las revelaciones de Arcangela Panigarola: entre profetismo y devoción*, in *Visiones imperiales*, cit., pp. 217-241.
- GAMBERINI, A., *Inferni medievali. Dipingere il mondo dei morti per orientare la società dei vivi*, Roma 2021.
- GAMBERINI, A., *Salvezza e libero arbitrio in Bramantino. Figure e gesti della Crocifissione di Brera*, «Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica-Nuova Serie», 8, 2024, pp. 213-235.
- GARÍ, B., JORNET-BENITO, N., *El objeto en su contexto: libros y prácticas devocionales en el monasterio de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona*, in *Clarisas y dominicas: modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, ed. de G.T. COLESANTI, B. GARÍ, N. JORNET-BENITO, Firenze 2017, pp. 449-511.
- GARÍ, B., *What Did Catalan Nuns Read? Women's Literacy in the Female Monasteries of Catalonia, Majorca, and Valencia*, in *Nuns' Literacies*, cit., pp. 125-148.
- Gaspare Ambrogio Visconti e la Milano di fine Quattrocento. Politica, arti e lettere*, a cura di S. ALBONICO, S. MORO, Roma 2020.
- GATTI PERER, M.L., *Umanesimo a Milano: l'Osservanza agostiniana all'Incoronata*, «Arte Lombarda», 53-54, 1980.
- GAVINELLI, S., *Copiste: appunti biografici*, «Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge», 131-2, 2019, pp. 297-310.
- GAZZINI, M., «*Dare et habere*». *Il mondo di un mercante milanese del Quattrocento (con l'edizione del libro dei conti di Donato Ferrano da Pantigliate)*, Milano 1997.
- Gender, Memory and Documentary Culture, c. 900-1300*, ed. by L.L. GATHAGAN, C. INSLEY, Woodbridge 2025.
- GENTILE, M., *Aristocrazia signorile e costituzione del ducato visconteo-sforzesco. Appunti e problemi di ricerca*, in *Noblesse et États princiers en Italie et en France au XVe siècle*, sous la direction de P. SAVY, M. GENTILE, Rome 2009, pp. 125-155.
- GHINZONI, P., *Un prodromo della Riforma in Milano*, «Archivio Storico Lombardo», 12, 1886, pp. 59-90.

- GINZBURG, C., *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia. I. I caratteri originali*, Torino 1972, pp. 601-676.
- GINZBURG, C., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Milano 2019 (1 ed. Torino 1976).
- GINZBURG, C., PROSPERI, A., *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino 1975.
- GIOMMI, E., *La monaca Arcangela Panigarola, madre spirituale di Denis Briçonnet (1515-1520). L'attesa del "pastore angelico" annunciato dall'"Apocalypsis nova" del Beato Amadeo fra il 1514 e il 1520*, Tesi di laurea, Università di Firenze, 1967-1968.
- GIORDANO, S., *Isolani, Isidoro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 2004, 99, pp. 663-665.
- GIULIANI, M., *Assetti istituzionali delle confraternite disciplinate nella Milano di Carlo Borromeo*, in *Brotherhood and boundaries*, a cura di S. PASTORE, A. PROSPERI, N. TERPSTRA, Pisa 2011, pp. 323-349.
- GOTOR, M., *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari 2004.
- GOTOR, M., *I beati del papa, Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze 2002.
- GRAZIOSI, E., *Arcipelago sommerso: le rime delle monache tra obbedienza e trasgressione*, in *I monasteri femminili*, cit., pp. 145-173.
- GUARNIERI, R., *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 4, 1965, pp. 350-499.
- GUARNIERI, R., *Prefazione storica*, in M. PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, Cinisello Balsamo 1994.
- GUARNIERI, R., *Pinzochere*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 10 voll., Roma 1980, VI, coll. 1721-1749.
- HAMBURGER, J.F., *The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: the Case of Heinrich Suso and the Dominicans*, «The Art Bulletin», 71, 1989, pp. 20-46.
- HAMBURGER, J.F., *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York 1998.
- HELLER, H., *Famine, Revolt and Heresy at Meaux: 1521-1525*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 68, 1977, pp. 133-157.
- HELLER, H., *Marguerite of Navarre and the Reformers of Meaux*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 33, 1971, pp. 303-310.

- HELLER, H., *Nicholas of Cusa and Early French Evangelicism*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 63, 1972, pp. 6-21.
- HELLER, H., *The Briçonnet Case Reconsidered*, «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», 58, 1972, pp. 223-258.
- HELLER, H., *The Evangelicism of Lefèvre d'Étaples: 1525*, «Studies in the Renaissance», 19, 1972, pp. 42-77.
- HERZIG, T., *Christ Transformed into a Virgin Woman: Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris, and the Defense of the Faith*, Roma 2013.
- HERZIG, T., *Femmes mystiques et propagande antihérétique*, in *Femmes, mysticisme et prophétisme*, cit., pp. 25-44.
- HERZIG, T., *Le "sante vive" italiane tra propaganda antiereticale, appello alla crociata e critica luterana*, «Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche», 10, 2011, pp. 125-146.
- HERZIG, T., *Le mistiche domenicane nella lotta antiereticale a cavallo del Quattro e Cinquecento*, in *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. ZARRI, G. FESTA, Firenze 2009, pp. 133-149.
- HERZIG, T., *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago 2008 (trad. it. *Le donne di Savonarola. Spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento*, Roma 2014).
- HERZIG, T., *Stigmatized Holy Women as Female Christs*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 26, 2013, pp. 149-174.
- HOLBAN, M., *François du Moulin de Rochefort et la querelle de la Madeleine*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 2, 1935, pp. 26-43, 147-171.
- HUFSTADER, A., *Lefèvre d'Étaples and the Magdalene*, «Studies in the Renaissance», 16, 1969, pp. 31-60.
- I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Atti del Convegno Storico Internazionale (Bologna, 8-10 dicembre 2000), a cura di G. POMATA, G. ZARRI, Roma 2005.
- IANNUZZI, I., *Bernardino de Carvajal: teoria e propaganda di uno spagnolo all'interno della curia romana*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 62, 2008, pp. 25-45.
- IANNUZZI, I., *Le radici culturali di uno spagnolo alla corte papale: Bernardino de Carvajal, in Metafore di un pontificato. Giulio II (1503-1513)*, Atti del Convegno (Roma, 2-4 dicembre 2008), a cura di F. CANTATORE, M. CHIABÒ, P. FARENGA, M. GARGANO, A. MORISI, A. MODIGLIANI, F. PIPERNO, Roma 2010, pp. 45-59.

- Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà del Cinquecento*, Atti del Convegno di Studi (Milano, 22-24 maggio 2014), a cura di S. BUGANZA, M. RAININI, Firenze 2016.
- Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Atti del VI convegno del Centro di Studi Farfensi (Santa Vittoria in Mantenano, 21-24 settembre 1995), a cura di G. ZARRI, Verona 1997.
- Incunabular Treasures and Medieval Nuggets from the Trivulzio Library of Milan, Italy, including Vellum Manuscripts of the Thirteenth to Seventeenth Centuries*, New York, Geo A. Leavitt & Co., 1888.
- INTERNULLO, D., LODONE, M., *La storiografia sul profetismo: riflessioni sugli ultimi decenni*, «Quaderni di storia religiosa medievale», 1, 2019, pp. 183-209.
- Inventer l'hérésie? Discours polémique et pouvoirs avant l'Inquisition*, sous la direction de M. ZERNER, Nice 1998.
- JACOBSON SCHUTTE, A., *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore-London, 2001.
- JACOBSON SCHUTTE, A., *Printed Italian Vernacular Religious Books 1465-1550: a Finding List*, Genève 1983.
- JACOBSON SCHUTTE, A., *Printing, Piety, and The People in Italy: The first Thirty Years*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 71, 1980, pp. 5-20.
- JACOBSON SCHUTTE, A., S. SEIDEL MENCHI, S., *Per un ritratto. Colloquio con Anne Jacobson Schutte (23-24 novembre 2007) con una postilla (15 febbraio 2008)*, in *Ritratti. La dimensione individuale nella storia (secoli XV-XX). Studi in onore di Anne Jacobson Schutte*, a cura di R.A. PIERCE, S. SEIDEL MENCHI, Roma, 2009.
- Jacques Lefèvre d'Étaples and The Three Maries Debates*, Introduction, Latin text, English Translation and Annotation by S.M. PORRER, Genève 2009.
- JANSEN, K.L., *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton 2000.
- JOHNSTON, B.J., *Sacred Kingship and Royal Patronage in the Vie de la Magdalene: Pilgrimage, Politics, Passion Plays, and the Life of Louise of Savoy*, Ph.D. diss., Florida State University, 2007.
- KENDRICK, R.L., *Celestial Sirens. Nuns and their Music in Early modern Milan*, Oxford, 1996; C.A. MONSON, *Disembodied Voices. Music and Culture in an Early Modern Italian Convent*, Berkeley 1995.
- KNEUPPER, F.C., *Prophecy and the Battle for Spiritual Authority, 1360-1400. Outsiders, Women, and Reformers*, Oxford 2025.

- KOORN, F.W.J., *Women without vows. The case of the Beguines and the Sisters of Common Life in the Northern Netherlands*, in *Women and Men*, cit., pp. 135-147.
- L'exception et la Règle. Les pratiques d'entrée et de sortie des couvents, de la fin du Moyen Âge au XIXe siècle*, sous la direction de A. BURKARDT, A. ROGER, Rennes 2022.
- La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, a cura di C. LEONARDI, F. SANTI, A. VALERIO, Firenze 2002.
- La carità a Milano nei secoli XII-XV*, Atti del Convegno di Studi (Milano, 6-7 novembre 1987), a cura di M.P. ALBERZONI, O. GRASSI, Milano 1989.
- La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima Età moderna*, a cura di F. SALVESTRINI, G.M. VARANINI, A. ZANGARINI, Firenze 2007.
- Labels and Libels. Naming Beguines in Northern Medieval Europe*, ed. by L. BÖHRINGER, J.K. DEANE, H. VAN ENGEN, Turnhout 2014.
- LANDI, A., *Concilio e papato nel Rinascimento (1449-1516). Un problema irrisolto*, Torino 1997.
- LANDI, A., *Prophecy at the Time of the Council of Pisa (1511-1513)*, in *Prophetic Rome*, cit., pp. 53-62.
- Le chiese di Milano*, a cura di M.T. FIORIO, Milano 1985.
- LE CUFF, G., *Aperietur in tempore. Figuration et prophétie dans la peinture italienne de la Renaissance, des franciscains amadèiti (v. 1459-1568) à la circulation de l'Apocalypsis nova*, Thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, 2025.
- LE CUFF, G., *La réforme des Amadéistes en Italie du Nord. Essor, conflits, consolidation (1459-1518)*, «Études franciscaines», 13, 2020, pp. 251-285.
- LE CUFF, G., *Le Péché originel de Marco d'Oggiono et la réécriture immaculiste de la Genèse par l'Apocalypsis nova*, «ArtItaliés», 26, 2020, pp. 38-53.
- LE CUFF, G., *Mémoire et indices des révélations. Veronica da Binasco, Arcangela Panigarola, Paola Antonia Negri, entre textes et images*, in *Femmes, mysticisme et prophétisme*, cit., pp. 189-208.
- Le Duché de Milan et les commanditaires français (1499-1521)*, sous la direction de F. ELSIG, M. NATALE, Roma 2013.
- LE GOFF, J., *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982.
- Le vestigia dei gesuati. L'eredità culturale del Colombini e dei suoi seguaci*, a cura di I. GAGLIARDI, Firenze 2020.
- LERNER, R.E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley 1972.

- LIGUORI, M., *Lettere spirituali in tipografia. I casi di Vittoria Colonna e Paola Antonia Negri*, «Prassi ecdotiche della modernità letteraria», 5, 2020, pp. 39-54.
- Lo pseudo Bonaventura. Studi, edizioni e repertorio dei testi e dei manoscritti*, a cura di F. SANTI, Firenze 2024.
- LODA, A., *Il Torchio mistico: Cristo e la vite fra passione ed eucaarestia*, «Il Sangue della Redenzione», 3/2, 2005, pp. 27-62.
- LODONE, M., *I segni della fine. Storia di un predicatore nell'Italia del Rinascimento*, Roma 2021.
- LODONE, M., *Invisibile come Dio. La vita e l'opera di Gabriele Biondo*, Pisa 2020.
- LODONE, M., *L'attesa e la paura. La fine dei tempi nella predicazione fiorentina del tardo medioevo (XIV-XVI secolo)*, «Cahiers d'études italiennes», 27, 2019, pp. 1-25.
- LOMBARDO, M.L., MORELLI, M., *Donne e testamenti a Roma nel Quattrocento*, «Archivi e cultura», 25-26, 1992-1993, pp. 23-130.
- LOVY, R.-J., *Les origines de la Réforme française, Meaux, 1518-1546*, Paris 1959
- LOWE, K., *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge 2003.
- LOWE, K., *Women's Work at the Benedictine Convent of Le Murate in Florence: Suora Battista Carducci's Roman Missal of 1509*, in *Women and the Book: Assessing the Visual Evidence*, ed. by L. SMITH, J. TAYLOR, London 1997, pp. 133-146.
- LURGO, E., *La beata Caterina da Racconigi fra santità e stregoneria. Carisma profetico e autorità istituzionale nella prima età moderna*, Firenze 2013.
- LUTZ, C.E., *Essays on Manuscripts and Rare Books*, Hamden 1975.
- MAINONI, P., *Economia e politica nella Lombardia medievale. Da Bergamo a Milano fra XIII e XV secolo*, Cavallermaggiore 1994.
- MAINONI, P., *Mercanti lombardi tra Barcellona e Valenza nel basso medioevo*, Bologna 1982.
- MAKOWSKI, E., *A Pernicious Sort of Woman: Quasi-Religious Women and Canon Lawyers in the Later Middle Ages*, Washington 2005.
- MALENA, A., *Custodi di una invisibile identità. Monache, lettere e Inquisizione a Siena negli anni della lotta al quietismo*, in *I monasteri femminili*, cit., pp. 231-257.
- MALENA, A., *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, 2003.

- MALENA, A., SOLFAROLI CAMILLOCCI, D., *La direzione spirituale delle donne in età moderna: percorsi di ricerca contemporanea*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 24, 1998, pp. 439-460.
- MARCATTO, D., *Il processo inquisitoriale di Lorenzo Davidico (1555-1560). Edizione critica*, Firenze 1992.
- MARCORA, C., *Due fratelli Arcivescovi di Milano: il Card. Giovanni (1484-1488) e Guidantonio Arcimboldi (1488-1497)*, «Memorie Storiche della Diocesi di Milano», 4, 1957, pp. 315-467.
- MARCORA, C., *Il cardinal Ippolito I d'Este*, «Memorie storiche della diocesi di Milano», 5, 1958, pp. 325-520.
- Margini di libertà: testamenti femminili nel Medioevo*, Atti del Convegno internazionale (Verona, 23-25 ottobre 2008), a cura di M.C. ROSSI, Verona 2010.
- MATTHEWS GRIECO, S., ZARRI, G., *Committenza artistica femminile nell'Italia rinascimentale e barocca*, «Quaderni storici», 104, 2000, pp. 283-421.
- MATTHEWS GRIECO, S.F., *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma*, in *Donne e fede*, cit., pp. 303-325.
- MATTIAZZO, S., *Di mia propria mano. Le sottoscrizioni dei copisti "italiani" del Quattrocento nei codici della Biblioteca Riccardiana di Firenze*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, 2014.
- MATZ, J.-M., *Construction et reconstruction du stéréotype de la prophétesse mystique: La Vita et la Vie de Véronique de Binasco (ob. 1497)*, in *Le stéréotype: outil de régulations sociales*, Rennes 2005, pp. 43-56.
- MATZ, J.-M., *La «Vie» en français de la bienheureuse Véronique de Binasco (? 1497). Sainteté, politique et dévotion au temps des guerres d'Italie*, «Mélanges de l'école française de Rome», 109, 1997, pp. 603-631.
- MAZZONIS, Q., *Battista Carioni da Crema (c.1460–1534) and the 'Third Life': Visions of Reform in Early Sixteenth-Century Italy*, «The English Historical Review», 135, 2020, pp. 303-336.
- MAZZONIS, Q., *Riforme di vita cristiana nel Cinquecento italiano*, Soveria Mannelli 2020.
- MAZZONIS, Q., *Una proposta di riforma della 'vita christiana' nel primo Cinquecento in Italia: Battista da Crema, Girolamo Miani e Angela Merici*, «Mediterranea. Ricerche storiche», 47, 2019, pp. 461-490
- MCNAMARA, J.A.K., *Sisters in Arms. Catholic Nuns through Two Millennia*, Cambridge 1996.

- Medieval Nuggets from the Trivulzio Library of Milan, Italy, being Vellum Manuscripts of the Twelfth to the Fifteenth Centuries, illuminated with Painted Miniatures, Floriated Borders, and Initials in Gold and Colors*, New York, Geo A. Leavitt & Co., 1886.
- MELOGRANI, A., *Note sullo scriptorium agostiniano delle monache di Santa Marta a Siena tra Quattrocento e Cinquecento*, in *Come nasce un manoscritto miniato*, a cura di F. FLORES D'ARCAIS, F. CRIVELLO, Modena 2010, pp. 231-246.
- Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII*, a cura di G. ZARRI, N. BARANDA LETURIO, Firenze 2011.
- Memoriale di Monteluca. Cronaca del monastero delle clarisse di Perugia dal 1448 al 1838*, con introduzione di U. NICOLINI, Assisi 1983.
- MENS, A., *Beghine, Begardi, Beghinaggi*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 10 voll., Roma 1980, I, coll. 1165-1180.
- MERLO, G.G., *Menes Silva, Amadeo de*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 2009, 73, pp. 461-463.
- MESCHINI, S., *La Francia nel Ducato di Milano. La politica di Luigi XII (1499-1512)*, 2 voll., Milano 2006.
- MIGLIO, L., *Governare l'alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, Roma 2008.
- MIGLIO, L., PALMA, M., *Presenze dimenticate*, «Nuovi annali della Scuola speciale per archivisti e bibliotecari», 19, 2005, pp. 219-232.
- Milano ritrovata*, a cura di M.L. GATTI PERER, Milano 1986.
- Milano: le chiese scomparse*, 3 voll., Milano 1997.
- MINNICH, N.H., *Prophecy and the Fifth Lateran Council*, in *Prophetic Rome*, cit., pp. 63-88.
- MINNICH, N.H., *The Decrees of the Fifth Lateran Council (1512-17). Their Legitimacy, Origins, Contents and Implementation*, London 2016.
- MINNICH, N.H., *The Fifth Lateran Council (1512-17). Studies on its memberships, diplomacy, and proposals for reform*, Aldershot 1993.
- MINNICH, N.H., *The Healing of the Pisan Schism (1511-1513)*, in ID., *The Fifth Lateran Council*, cit., pp. 59-197.
- MINNICH, N.H., *The Role of Prophecy in the Career of the Enigmatic Bernardino López de Carvajal*, in *Prophetic Rome*, cit., pp. 111-120.
- MIRIELLO, R., *I manoscritti del monastero del Paradiso di Firenze*, Impruneta 2007.
- MOCCHETTI, E., *Dentro l'umanesimo figurativo agostiniano: Paolo da San Ginesio (1412-1507) e la genesi di un'iconografia mistica*, in *Angeliche visioni*, cit., pp. 441-480.
- MODICA, M., *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Roma, 2009.

- MODICA, M., *Misticismo e quietismo nel Seicento siciliano*, in *I monasteri femminili*, cit., pp. 205-230.
- MOLHO, A., *Tamquam vere mortua. Le professioni religiose femminili nella Firenze del tardo medioevo*, «Società e storia», 12, 1989, pp. 1-44.
- MORETON, M., “Scritto di bellissima lettera”: *Nuns’ Book Production in Fifteenth and Sixteenth-Century Italy*, Ph.D. diss., University of Iowa, 2013.
- MORETON, M., *Exchange and Alliance: The Sharing and Gifting of Books in Women’s Houses in Late Medieval and Renaissance Florence*, in *Nuns’ Literacies*, cit., pp. 383-410.
- MORETON, M., *Materials, Methods, and Motives: Female Scribal Agency in Late Medieval and Early Modern Italian Religious Houses*, in *Female Agency in Manuscript Cultures*, ed. by E. GROSSMANN, Berlin-Boston 2024, pp. 171-208.
- MORETON, M., *Nun-scribes and Their Colophons: Female Self-Identification and Remembrance in Early Modern Italy*, in *Literary Snippets: The Colophon Across Space and Time*, ed. by G. KIRAZ, S. SCHMIDTKE, Piscataway 2023, pp. 201-226.
- MORETON, M., *Pious Voices: Nun-scribes and the Language of Colophons in Late Medieval Italy*, «Essays in Medieval Studies», 29, 2014, pp. 43-73.
- MORISI, A., *Apocalypsis Nova. Ricerche sull’origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo*, Roma 1970.
- MORISI, A., *Vangeli apocrifi e leggende nella cultura religiosa del tardo Medioevo. Ricerche sul pensiero teologico di Giorgio Benigno*, «Bullettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 85, 1974-1975, pp. 151-177.
- MOTTA, E., *Lettere degli Amadeiti*, «Miscellanea Francescana», 2, 1887, pp. 59-62.
- MULAS, P.L., *I Francesi nel Ducato: riflessi nei libri miniati*, in *Le Duché de Milan*, cit., pp. 79-106.
- MURANO, G., *Ludovica Torelli e lo Specchio interiore di fra’ Battista da Crema*, in *Le vestigia dei gesuati*, cit., pp. 315-337.
- NATALE, A.R., *L’archivio Generale del Fondo di Religione dello Stato di Milano. Note e documenti*, Milano 1969.
- NATALE, A.R., *Lezioni di Archivistica, parte II, L’Archivio di Stato di Milano. Avviamento scolastico alle ricerche storiche*, Milano 1974.
- Negotiating Feminism and Faith in the Lives and Works of Late Medieval and Early Modern Women*, ed. by H.F. NELSON, A. JOHNSON, Amsterdam 2024.
- NICCOLI, O., *Cultura popolare. Un relitto abbandonato?*, «Quaderni Storici», 56, 2015, pp. 997-1010.

- NICCOLI, O., *Il diluvio del 1524 fra panico collettivo e irrisione carnevalesca*, in *Scienze*, cit., pp. 369-392.
- NICCOLI, O., *Manoscritti, oralità, stampe popolari: viaggi dei testi profetici nell'Italia del Rinascimento*, «Italian Studies», 66, 2011, pp. 177-192.
- NICCOLI, O., *Oltre la «religione popolare»*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa. XV-XVIII secolo*, a cura di C. NUBOLA, A. TURCHINI, Bologna 1999, pp. 541-563.
- NICCOLI, O., *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma 1987.
- NICCOLINI, U., *I minori Osservanti di Monteripido e lo "scriptorium" delle Clarisse di Monteluce in Perugia nei secoli XV e XVI*, «Picenum Seraphicum», 8, 1971, pp. 100-130.
- NIETO-ISABEL, D., *Beguines, Free Spirits, and the Inquisitorial Network Conundrum*, «Oliviana», 7, 2023, <https://journals.openedition.org/oliviana/1596>.
- Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Atti dell'incontro di studio (Perugia, 3 maggio 1983), a cura di A. BARTOLI LANGELI, Perugia 1985.
- NORELLI, E., *Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica*, in *Storia della mariologia. I. Dal modello biblico al modello letterario*, a cura di E. DAL COVOLO, A. SERRA, Roma 2009, pp. 143-254.
- NOVATI, F., *I codici Trivulzio-Trotti*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 9, 1887, pp. 137-185.
- Nuns' Literacies in Medieval Europe*, 3 voll., ed. by V. BLANTON, V. O'MARA, P. STOOP, Turnhout 2013-2017.
- O'REILLY, C., «Without Councils we cannot be saved...». *Giles of Viterbo addresses the Fifth Lateran Council*, «Augustiniana», 27, 1977, pp. 166-204.
- PAGANO, S., *Colligere fragmenta, ne pereant. Spigolature sulla «missione» veneziana di Ludovica Torelli nel 1544-45*, «Barnabiti studi», 11, 1994, pp. 187-201.
- PAGANO, S., *La condanna delle opere di Fra' Battista da Crema*, «Barnabiti studi», 14, 1997, pp. 221-310.
- PAOLI, M., *I Corali della Biblioteca Statale di Lucca*, Firenze, 1977.
- PASCHINI, P., *S. Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma 1926.
- PASCHINI, P., *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Roma 1945.
- PASINI, C., *Antichi cataloghi manoscritti dei codici della Biblioteca Ambrosiana*, «Aevum», 69, 1995, pp. 665-695.

- PASINI, C., *Dalla biblioteca della famiglia Trivulzio al fondo Trotti dell'Ambrosiana (e «l'inventario di divisione» Ambr. H 150 suss. compilato da Pietro Mazzucchelli), «Aevum», 67, 1993, pp. 647-685.*
- PEDRALLI, M., *Novo, grande, coperto, e ferrato: gli inventari di biblioteca e la cultura a Milano nel Quattrocento*, Milano 2002.
- PÉREZ VIDAL, M., *Libros miniare potestis. Religious women's agency, literacy, and monastic book collections in Late Medieval Northern Italy*, «Pecia», 24, 2021, pp. 143-178.
- PEYRONEL RAMBALDI S., *Ancora sull'evangelismo italiano: categoria o invenzione storiografica?*, «Società e storia», 8, 1982, pp. 935-967.
- PEZZELLA, S., *Carioni, Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1977, 20, pp. 115-118.
- PIACITELLI, C., *La carità negli atti di ultima volontà milanesi del XII secolo*, in *La carità a Milano*, cit., pp. 167-186.
- PIATTI, P., *Il movimento femminile agostiniano nel Medioevo. Momenti di storia dell'Ordine eremitano*, Roma 2007.
- PIATTI, P., *Scrivere di sante a Milano nel Quattrocento. Veronica da Binasco e le Annunziate di Lombardia nella «fabula mistica» di suor Benedetta*, in *Angeliche visioni*, cit., pp. 295-326.
- PIRON, S., *La parole prophétique*, in *Le pouvoir des mots au Moyen Âge, études réunies par N. BÉRIOU, J.-P. BOUDET, I. ROSIER-CATACH*, Turnhout 2014, pp. 255-286.
- PLEBANI, T., *Voci, scritture, libri da un convento*, in *Scritture, carismi, istituzioni*, cit., pp. 151-164.
- Pregare con le immagini. Il breviario di Caterina Vigri*, a cura di V. FORTUNATI, C. LEONARDI, Firenze-Bologna 2013.
- PREMOLI, O.M., *Fra' Battista da Crema secondo documenti inediti. Contributo alla storia religiosa del secolo XVI*, Roma 1910.
- PREMOLI, O.M., *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma 1913.
- Prima di Carlo Borromeo: istituzioni, religione e società agli inizi del Cinquecento*, a cura di A. ROCCA, P. VISMARA, Milano-Roma 2012.
- PRODI, P., *Antonio Maria Zaccaria*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1961, 3, pp. 586-590.
- Profezia e autorità tra basso medioevo e prima età moderna. Prophecy and Authority in Late Medieval and Early Modern Europe*, «Rivista di storia del cristianesimo», 21, 2024, a cura di F. COURNEY KNEUPPER, M. LODONE, pp. 3-110.

- Profezia, filosofia e prassi politica*, a cura di G. GARFAGNINI, A. RODOLFI, Pisa 2013.
- PROIETTI, G., *I manoscritti del Corpus Domini di Bologna. Ricognizione e descrizione del fondo conservato nel monastero*, «Archivum Franciscanum Historicum», 16, 2023, pp. 395-486.
- Prophetic Rome in the High Renaissance Period. Essays*, ed. by M. REEVES, Oxford 1992.
- PROSPERI, A., *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma 1999.
- PROSPERI, A., *Dalle «divine madri» ai «padri spirituali»*, in *Women and Men*, cit., pp. 71-90.
- PROSPERI, A., *Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna in Italia*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1994, pp. 73-103.
- PROSPERI, A., *Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515*, «Critica Storica», 12, 1975, pp. 71-101.
- PROSPERI, A., *Il sangue e l'anima. Ricerche sulle compagnie di giustizia in Italia*, «Quaderni Storici», 51, 1982, pp. 959-999.
- PROSPERI, A., *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, in *Finzione e santità*, cit., pp. 88-118.
- PROSPERI, A., *L'umanità di Cristo tra devozione e eresia. Due monasteri femminili nell'Italia della seconda metà del '500*, in *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, ed. by E. DÁN, A. PIRNÁT, pp. 191-202.
- PROSPERI, A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.
- QUATTRINI, C., *Il cantiere di Santa Marta a Milano fra secondo e terzo decennio del Cinquecento*, in *Le Duché de Milan*, cit., pp. 237-265.
- Raccolta di manoscritti con miniature dal secolo X in avanti già appartenenti al Marchese Carlo Trivulzio (in parte con note storiche letterarie dello stesso) e ora acquistati e messi in vendita dalla libreria antiquaria di Ulrico Hoepli*, Milano 1886.
- RAININI, M., *Fra predicatori, apocalittica e profetismo agli inizi del XVI secolo: a partire dagli scritti di Isidoro Isolani*, in *Il convento di Santa Maria delle Grazie*, cit., pp. 229-243.
- RANKE, G.M., *Nuns and Their Art. The Case of San Zaccaria in Renaissance Venice*, «Renaissance Quarterly», 54, 2001, pp. 430-459.
- RATTI, A., *Il secolo XVI nell'abbazia di Chiaravalle a Milano*, «Archivio Storico Lombardo», 23, 1896, pp. 91-161.
- REARDON, C., *Holy Concord Within Sacred Walls. Nuns and Music in Siena, 1575-1700*, New York-Oxford 2001.

- REID, J.A., *King's Sister - Queen of Dissent. Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, Leiden 2009.
- RESTIF, B., *Les débuts de la Réforme catholique et l'héritage médiéval. Les statuts synodaux de Denis Briçonnet, évêque de Saint-Malo (1515)*, in *Bretagne et religion*, Vannes 2002, pp. 61-78.
- RICHARDSON, B., *Memorializing Living Saints in the Milanese Convent of Santa Marta in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Century*, in *Nuns' Literacies*, cit., pp. 209-225.
- RICHARDSON, B., *Women and the Circulation of Texts in Renaissance Italy*, Cambridge 2020.
- Rivelazioni. Scritture di donne e per donne nell'Italia della prima età moderna*, a cura di E. ARDISSINO, E. SELMI, Roma 2023.
- RODOLFI, A., *Cognitio obumbrata. Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII*, Firenze 2016.
- ROSSETTI, E., «*Arca marmorea elevata a terra per brachia octo*». *Tra sepolture e spazi sacri: problemi di memoria per l'aristocrazia milanese del Rinascimento*, in *Famiglie e spazi sacri*, cit., pp. 219-247.
- ROSSETTI, E., «*Nemo crucis titulos tam convenienter habebat quam tu*». *Simboli e immagini del programma religioso e politico di Bernardino Carvajal in Visiones imperiales*, cit., pp. 185-216.
- ROSSETTI, E., «*Tactus veneno viperae tuae*». *Istantanee, riflessi e distorsioni. La società milanese nelle opere di Gaspare Ambrogio Visconti*, in *Gaspare Ambrogio Visconti*, cit., pp. 291-333.
- ROSSETTI, E., *Giudizi universali. Reti devozionali e tensioni escatologiche attorno ai gesuati milanesi*, in *Le vestigia dei gesuati*, cit., pp. 189-225.
- ROSSETTI, E., *Sotto il segno della vipera. L'agnazione viscontea nel Rinascimento. Episodi di una committenza di famiglie (1480-1520)*, Milano 2013.
- ROSSETTI, E., *Una questione di famiglie. Lo sviluppo dell'Osservanza francescana e l'aristocrazia milanese (1476-1516)*, in *Fratres de familia*, cit., pp. 101-165.
- ROSSETTI, E., *Uno spagnolo tra i francesi e la devozione gesuata: il cardinale Bernardino Carvajal e il monastero di San Girolamo in porta Vercellina a Milano*, in *Le Duché de Milan*, cit., pp. 181-235.
- ROSSETTI, E., *Visconti, Gaspare Ambrogio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 2020, 99, pp. 597-601.

- ROSSETTI, E., *Visioni di riforma. Il cardinale spagnolo Bernardino López de Carvajal e le élite milanesi nella crisi religiosa di primo Cinquecento (1492-1521)*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Padova, Venezia e Verona, 2017.
- RUSCONI, R., *Les collections prophétiques en Italie à la fin du Moyen Age et au début des temps modernes. Remarques à propos de divers manuscrits italiens conservés dans les bibliothèques de Paris*, in *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIIe-XVIe siècle)*, éd. par A. VAUCHEZ, Rome 1990, pp. 191-221.
- RUSCONI, R., *Profezia e profeti alla fine del medioevo*, Roma 1999.
- SABA, A., *Federico Borromeo e i mistici del suo tempo. Con la vita e la corrispondenza inedita di Caterina Vannini da Siena*, Firenze 1933, pp. 11-15.
- Saints, Sinners and Sisters. Gender and Northern Art in Medieval and Early Modern Europe*, ed. by J. CARROL, A. STEWART, Ashgate 2003.
- SANMARTÍN BASTIDA, R., *Female Saints*, in *The Cambridge Companion to Counter-Reformation Sanctity*, ed. by J.M. MACHIELSEN, E. MICHELSON, EMILY, K.B. OLDS, Cambridge 2025, pp. 54-71.
- Sante vive in Europa (secoli XV-XVI). Santas vivas in Europa (siglos XV-XVI)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 33, 2020, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI.
- SANTORO, C., *Gli uffici del dominio Sforzesco (1450-1500)*, Milano 1947.
- SARACINO, F., *Passionis mysteria. Una visione di Marco d'Oggiono*, «Raccolta vinciana», 34, 2011, pp. 287-340.
- SCATTIGNO, A., *Suggestioni cateriniane negli epistolari femminili tra Quattro e Cinquecento*, in *Virgo digna coelo. Caterina e la sua eredità*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, L. CINELLI, P. PIATTI, Città del Vaticano 2013, pp. 545-582.
- Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980), Firenze 1982.
- Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. POZZI, C. LEONARDI, Genova, 1988.
- Scritture, carismi, istituzioni. Percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*, a cura di C. BIANCA, A. SCATTIGNO, Roma 2018.
- SEBASTIANI, L., *Da bizzocche a monache*, in *Il monachesimo femminile in Italia*, cit., pp. 193-218.
- SEBASTIANI, L., *Gruppi di donne tra carità e assistenza*, in *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, a cura di D. ZARDIN, Milano 1995, pp. 101-115.

- SEBASTIANI, L., *Monasteri femminili milanesi tra medioevo e età moderna*, in *Florence and Milan. Comparisons and Relations, Atti di due conferenze (Villa I Tatti, 1982 e 1984)*, a cura di S. BERTELLI, N. RUBINSTEIN, C. SMITH, Firenze 1989, pp. 3-15.
- SEDINI, D., *Marco d'Oggiono. Tradizione e rinnovamento in Lombardia tra Quattrocento e Cinquecento*, Roma 1989.
- SEIDEL MENCHI, S., *A titolo di introduzione*, in *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Atti del convegno internazionale (Trento e Rovereto, 8-11 ottobre 1997), a cura di S. SEIDEL MENCHI, A. JACOBSON SCHUTTE, K. THOMAS, Bologna, 1999, pp. 7-22.
- SENSI, M., *Le bizzoche di S. Anna a Foligno, Torre degli Specchi a Roma, S. Elisabetta a Venezia: tre storie a confronto*, in *Francesca Romana. La santa, il monastero e la città alla fine del Medioevo*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Firenze 2009, pp. 33-86.
- SENSI, M., *Mulieres in Ecclesia. Storie di monache e bizzoche*, Spoleto 2010.
- SENSI, M., *Storie di bizzocche tra Umbria e Marche*, Roma 1995.
- SEREGNI, G., *Don Carlo Trivulzio e la cultura milanese dell'età sua*, Milano 1927.
- SEVESI, P.M., *B. Amedeo Menez de Sylva dei Frati Minori fondatore degli Amadeiti. Vita inedita di fra Mariano da Firenze e documenti inediti*, Firenze 1911, già pubblicato in «Luce e Amore», 8, 1911, nn. 10-12.
- SEVESI, P.M., *Il Beato Amadeo Meneres de Sylva e documenti inediti*, «Miscellanea Francescana», 32, 1932, pp. 227-232.
- SEVESI, P.M., *S. Carlo Borromeo e le Congregazioni degli Amadeiti e dei Clarenii (1567-1570). Con documenti inediti*, «Archivum Franciscanum Historicum», 37, 1944 [1947], pp. 104-164.
- SIMONS, W., *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphia 2003.
- SINISI, L., *Judicis oculus. Il notaio di tribunale nella dottrina e nella prassi di diritto comune*, in *Hinc publica fides. Il notaio e l'amministrazione della giustizia*, a cura di V. PIERGIOVANNI, Milano 2006, pp. 215-240.
- SPANÒ MARTINELLI, S., *La biblioteca del «Corpus Domini» bolognese: l'inconsueto spaccato di una cultura monastica femminile*, «La Bibliofilia», 88, 1986, pp. 1-23.
- SPINELLI, M., *Lorenzo Martignoni: un uomo e un notaio d'eccezione*, in EAD., *Milano nel Quattrocento. La città, la società, il ducato attraverso gli atti dei notai milanesi*, Milano 1998, pp. 49-55.
- STICCA, S., *Il Planctus Mariae nella tradizione drammatica del Medio Evo*, Sulmona 1984.
- Storia dell'Ambrosiana*, 4 voll., Milano 1992.

- STROCCHIA, S.T., *Nuns and Nunneries in Renaissance Florence*, Baltimore 2009.
- TAGLIANI, R., BINO, C., *Testi confraternali e 'memoria' della Passione a Brescia tra Tre e Quattrocento. Il Planctus Virginis Mariae e la Sententia finalis iudicii dei Disciplini di San Cristoforo*, «Filologia & Critica», 36, 2011, pp. 75-124.
- TARRANT, J., *The Clementine Decrees on the Beguines: Conciliar and Papal Versions*, «Archivum Historiae Pontificiae», 12, 1974, pp. 300-308.
- TAURISANO, I., *I domenicani in Lucca*, Lucca 1914.
- TEOLDI, M., *Uno libro eretico [...] falsamente fatto et datoli nome che era di Amadio. L'Apocalypsis Nova del codice Magliab. XXXIX 1 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, «Riforma e Movimenti Religiosi», 13, 2023, pp. 99-123.
- TERRACCIA, F., *In attesa di una scelta. Destini femminili ed educandati monastici nella diocesi di Milano in età moderna*, Roma 2012.
- The Saint between Manuscript and Print: Italy 1400-1600*, ed. by. A.K. FRAZIER, Toronto 2015.
- THOMAS, A., *Art and Piety in the Female Religious Communities of Renaissance Italy. Iconography, Space, and the Religious Woman's Perspective*, Cambridge 2003.
- TOFFOLO, A., «*Servire a Dio in l'habito mio secolare*»: Ludovica Torelli e l'esperienza religiosa dei primi Barnabiti, «Barnabiti Studi», 30, 2013, pp. 21-77.
- TOFFOLO, A., *Percorsi spirituali ed educativi nella Milano del XVI secolo: Ludovica Torelli tra chiostro e collegio*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 66, 2012, pp. 431-465.
- TOMASI, F., *Le 'Rime' di Marco Antonio Pagani*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 218, 2016, pp. 71-102.
- TORRES MARTÍN, V., *Hacia una tipología de "santas vivas" (1400-1550) y su reflejo en la literatura hagiográfica hispánica*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2025.
- TÓTH, P., *Pseudo-Apocryphal Dialogue as a Tool for the Memorization of Scholastic Wisdom: The Farewell of Christ to Mary and the Liber de vita Christi by Jacobus*, in *The Making of Memory in the Middle Ages*, ed. by L. DOLEŽALOVÁ. Leiden-Boston 2010, pp. 161-198.
- TOTI, D., *Cathari di Lombardia. Documentazione, trasmissione erudita e dibattito storiografico*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Milano, 2020.
- TOZZI, I., *I Corali miniati di suor Eufrosia Burlamacchi, fondatrice del monastero di San Domenico a Lucca*, «Arte Cristiana», 93, 2005, pp. 217-222.
- TREXLER, R.C., *Le célibat à la fin du Moyen Age: Les religieuses de Florence*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 27, 1972, pp. 1329-1350.

- TRIPP, J.M., *The Divided Magdalene: the Three Magdalenes Debate (1517-1519): between Humanism and Enlightenment*, in *Mary Magdalene from the New Testament to the New Age and Beyond*, ed. by E.F. LUIPURI, Leiden-Boston 2019, pp. 253-276.
- UMIKER, M.B., *I codici di S. Maria di Monteluce e l'attività scrittoria delle monache*, in *Cultura e desiderio di Dio*, cit., pp. 73-80.
- Una donna vestita di sole. L'Immacolata Concezione nelle opere di grandi maestri*, Catalogo della mostra (Città del Vaticano, 11 febbraio-13 maggio 2005), a cura di G. MORELLO, V. FRANCA, R. FUSCO, Milano 2005.
- VALERIO, A., *La Bibbia al centro. La renovatio ecclesiae e l'emergere della soggettività femminile (secoli XII-XV)*, in *Donne e Bibbia nel Medioevo*, a cura di K.E. BØRRESEN, A. VALERIO, Trapani 2011, pp. 15-43.
- VALERIO, A., *Lettura e rivisitazione del testo sacro in Veronica da Binasco (1445-1497)*, in *Angeliche visioni*, cit., pp. 327-340.
- VALERIO, A., *Per una storia dell'esegesi femminile*, in *La Bibbia nell'interpretazione*, cit., pp. 3-22.
- VANCE, J., *L'évêque Guillaume Briçonnet (1470-1534) et les lettres*, «Seizième Siècle», 11, 2015, pp. 81-94.
- VANDI, L., *Sister Eufrosia Burlamacchi and the Art of the Wayside*, in *Artiste nel chiostro. Produzione artistica nei monasteri femminili in età moderna*, a cura di S. BARKER con la collaborazione di L. CINELLI, Firenze 2015, pp. 89-104.
- VANDI, L., *The Eternal Flame. Eufrosia Burlamacchi and Savonarolan Art in the Lucchese Convent of San Domenico*, in EAD., *Four Essays*, Umea 2007, pp. 19-39.
- VANNI, A., «Senza leggi di fuori». *Riflessioni sulla spiritualità di Battista da Crema*, «Mediterranea. Ricerche storiche», 65, 2025, pp. 521-540.
- VANNI, A., *Tra confraternite, comunità religiose e percorsi di istituzionalizzazione. Modalità e strategie di riforma e proselitismo in Battista da Crema*, in *Verso la Riforma*, cit., pp. 419-440.
- VANNINI, M., *La discretio spirituum tra Gerson e la devotio moderna*, in FILORAMO, *Storia della direzione spirituale*, cit., pp. 57-83.
- VASOLI, C., *Ancora su Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić) e la «profezia» dello pseudo-Amadeo*, «Il pensiero politico», 3, 1970, pp. 417-421.
- VASOLI, C., *Dall'«Apocalypsis nova» al «De harmonia mundi». Linee per una ricerca*, in *I frati minori tra '400 e '500*, Atti del XII Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 1984), Perugia 1986, pp. 257-291.

- VASOLI, C., *Giorgio Benigno Salviati e la tensione profetica di fine '400*, «Rinascimento», 29, 1989, pp. 53-78.
- VASOLI, C., *L'Apocalypse nova: Giorgio Benigno, Pietro Galatino e Guillaume Postel*, in ID., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988, pp. 211-229.
- VASOLI, C., *Notizie su Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić)*, in ID., *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli 1974, pp. 15-127.
- VASOLI, C., *Sul probabile autore di una «profezia» cinquecentesca*, «Il pensiero politico», 2, 1969, pp. 464-472.
- VEISSIÈRE, M., *Autour de Guillaume Briçonnet 1470-1534*, Provins 1993.
- VEISSIÈRE, M., *Denis Briçonnet, évêque de Saint-Malo (1513-1535)*, «Annales de la Société d'Histoire et d'Archéologie de l'Arrondissement de Saint-Malo», 1992, pp. 105-114.
- VEISSIÈRE, M., *Guillaume Briçonnet et les courants spirituels italiens au début du XVIe siècle*, in *Échanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Âge à l'époque moderne*, Études rassemblées par M. MACCARRONE, A. VAUCHEZ, Genève 1987, pp. 215-228.
- VEISSIÈRE, M., *Guillaume Briçonnet évêque de Meaux et la réforme de son clergé*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 84, 1989, pp. 657-672.
- VEISSIÈRE, M., *L'Évêque Guillaume Briçonnet (1470-1534). Contribution à la connaissance de la Réforme catholique à la veille du Concile de Trente*, Provins 1986.
- VEISSIÈRE, M., *Statuts synodaux de Denis Briçonnet, évêque de Saint-Malo (1515)*, «Annales de la Société d'Histoire et d'Archéologie de l'Arrondissement de Saint-Malo», 1994, pp. 203-215.
- Verso la Riforma. Criticare la Chiesa, riformare la Chiesa (XV-XVI secolo)*, Torino 2019.
- Visiones imperiales y profecía: Roma, España, Nuevo Mundo*, ed. de S. PASTORE, M. GARCÍA-ARENAL, Madrid 2018.
- Vita regularis sine regula in Italia tra istituzioni ecclesiastiche e società civile. Verso un primo censimento*, «Chiesa e Storia», 6-7, 2016-2017, pp. 7-497.
- VON TIPPELSKIRCH, X., *Spiritualités en captivité et circulation d'écrits sur le cloître à l'époque moderne*, in *Enfermements*, ed. by I. HEULLANT-DONAT, Paris 2017, III, pp. 71-85.
- WALKER BYNUM, C., *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-London 1987.
- WALKER BYNUM, C., *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia 2007.

- WATSON, A.G., *Catalogue of Dated and Datable Manuscripts, c. 435-1600*, in *Oxford Libraries*, 2 voll., Oxford 1984.
- WEAVER, E., *Convent Theatre in Early Modern Italy: Spiritual Fun and Learning for Women*, Cambridge 2002.
- WEAVER, E., *Le muse in convento. La scrittura profana delle monache italiane, 1450-1650*, in *Donne e fede*, cit., pp. 253-276.
- WILSON-CHEVALIER, K., «Trinités royales» et «quadrangle d'amour»: *Claude de France, Marguerite de Navarre, François Ier, Louise de Savoie et la réforme fabriste de l'Église*, in «*La dame de coeur*». *Patronage et mécénat religieux des femmes de pouvoir dans l'Europe des XIV^e-XVII^e siècles*, éd. par M. GAUDE-FERRAGU, C. VINCENT-CASSY, Rennes, 2016, pp. 123-136.
- WILSON-CHEVALIER, K., *Anne de Bretagne, Claude de France, and the Roots of Renée's Persona*, in *Representing the Life and Legacy of Renée de France. From Fille de France to Dowager Duchess*, ed. by K.D. PEEBLES, G. SCARLATA, Cham 2021, pp. 21-67.
- WILSON-CHEVALIER, K., *Claude de France and the Spaces of Agency of a Marginalized Queen*, in *Women and Power at the French Court, 1483-1563*, ed. by S. BROOMHALL, Amsterdam 2018, pp. 139-172.
- WILSON-CHEVALIER, K., *Denis Briçonnet et Claude de France: l'évêque, les arts et une relation (fabriste) occultée*, «*Seizième Siècle*», 11, 2015, pp. 95-118.
- Women and Men in Spiritual Culture. XIV-XVII Centuries. A Meeting of South and North*, a cura di E. SCHULTE VAN KESSEL, The Hague 1986.
- Women Preachers and Prophets through two millennia of Christianity*, ed. by B. MAYNE KIENZLE, P.J. WALKER, Berkeley 1998.
- WULFF, M., *Offenbarung und Verhüllung. Zur literarischen Präsentation von Wissen in der Apocalypsis Nova*, Tübingen 2025.
- WULFF, M., *The Apocalypsis Nova - Narrating Prophecy and Reform Theology on the Eve of the Reformation*, «*Journal of Early Modern Christianity*», 12, 2025, pp. 163-180.
- ZAGGIA, M., *Materiali per una storia del libro e della cultura a Milano negli anni di Franchino Gaffurio (1484-1522)*, in *Codici per cantare. i Libroni del duomo nella Milano sforzesca*, Lucca 2019, pp. 3-52.
- ZAMBELLI, P., *Fine del mondo o inizio della propaganda? Astrologia, filosofia della storia e propaganda politico-religiosa nel dibattito sulla congiunzione del 1524*, in *Scienze*, cit., pp. 291-368.
- ZANATO, T., *L'occhio sul presente. Varia cultura di due codici riconducibili a Gaspare Ambrogio Visconti*, in *Gaspare Ambrogio Visconti*, cit., pp. 153-172.

- ZANGARI, M., *Il Giardino spirituale di Arcangela Panigarola (1468-1525) e la devozione a Gesù Bambino: note a margine*, «Analecta Augustiniana», 84, 2021, pp. 91-114.
- ZANOBONI, M.P., *Artigiani, imprenditori, mercanti. Organizzazione del lavoro e conflitti sociali nella Milano Sforzesca (1450-1476)*, Firenze 1996.
- ZARDIN, D., *Carità e mutua assistenza nelle confraternite milanesi agli inizi dell'età moderna*, in *La carità a Milano*, cit., pp. 281-300.
- ZARDIN, D., *Donna e religiosa di rara eccellenza. Prospera Corona Bascapè. I libri e la cultura nei monasteri milanesi del Cinque e Seicento*, Firenze 1992.
- ZARDIN, D., *Mercato librario e letture devote nella svolta del Cinquecento tridentino. Note in margine ad un inventario milanese di libri di monache*, in *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, a cura di N. RAPONI, A. TURCHINI, Milano 1993, pp. 135-246.
- ZARDIN, D., *Riforma e confraternite nella Milano di Carlo Borromeo*, «Quaderni di storia religiosa», 5, 1998, pp. 235-263.
- ZARDIN, D., *San Carlo Borromeo ed il rinnovamento della vita religiosa dei laici. Due contributi per la storia delle confraternite nella diocesi di Milano*, Legnano 1982.
- ZARRI, G., *La «mamma» di Guglielmo VIII Paleologo: Maddalena Panattieri da Trino, terziaria OP (1443-1503)*, «Anuario de historia de la Iglesia», 30, 2021, pp. 191-212.
- ZARRI, G., *«Et dice sor Laura...». Autorità e consiglio nel primo Cinquecento*, in *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, a cura di G. DALL'OLIO, A. MALENA, P. SCARAMELLA, Pisa 2011, pp. 371-382.
- ZARRI, G., *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI, S. VECCHIO, Firenze 2004, pp. 77-107.
- ZARRI, G., *Gli studi italiani sui monasteri femminili e le loro culture: una rassegna*, in *La storia di genere in Italia in età moderna. Un confronto tra storiche nordamericane e italiane*, a cura di E. BRAMBILLA, A. JACOBSON SCHUTTE, Roma 2014, pp. 43-63.
- ZARRI, G., *Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi negli anni del Concilio di Trento (1545-1563)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 7, 1986.
- ZARRI, G., *La clausura tridentina: protezione, separazione e interrelazione*, «Storia delle Donne», 19, 2023, pp. 237-259.
- ZARRI, G., *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro. Testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520*, in EAD., *Libri di spirito*, cit., pp. 61-101.

- ZARRI, G., *Le monache e i libri nel secolo XVI: produzione, letture, uso*, in *Libri e biblioteche. Le letture dei frati mendicanti tra Rinascimento ed età moderna*, Atti del XLVI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2018), Assisi 2019, pp. 355-376.
- ZARRI, G., *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990.
- ZARRI, G., *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 6, 1980, pp. 371-445.
- ZARRI, G., *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Torino 2009.
- ZARRI, G., *Lucia da Narni e il movimento femminile savonaroliano*, in *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, Atti del Convegno internazionale di studi (Ferrara, 30 marzo-3 aprile 1998), a cura di G. FRAGNITO, M. MIEGGE, Firenze 2001, pp. 99-116.
- ZARRI, G., *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in EAD., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000, pp. 43-143.
- ZARRI, G., *Monasteri femminili in Italia nel secolo XVI*, in G. ZARRI, F. MEDIOLI, P. VISMARA CHIAPPA, *De monialibus (Secoli XVI-XVII-XVIII)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 33, 1997, pp. 643-669.
- ZARRI, G., *Note su diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)*, in EAD., *Libri di spirito*, cit., pp. 103-146.
- ZARRI, G., *Osservanze mendicanti tra Quattro e Cinquecento. Una riflessione storiografica e alcuni esempi milanesi*, in *Il convento di Santa Maria delle Grazie*, cit., pp. 23-36.
- ZARRI, G., *Perfezione e missione. Alle origini dei chierici regolari*, in *Ordini e congregazioni religiose dal Concilio di Trento alla soppressione napoleonica*, Atti del XLIV Convegno di studi maceratesi (Abbadia di Fiastra, 22-23 novembre 2008, Macerata 2010, pp. 1-32.
- ZARRI, G., *Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei Principi*, in *Il Rinascimento nelle corti padane*, a cura di P. ROSSI, Bari 1977, pp. 201-237.
- ZARRI, G., *Places and Gestures of Women's Preaching in Quattro and Cinquecento Italy*, in *Charisma and Religious Authority. Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, ed. by K.L. JANSEN, M. RUBIN, Turnhout 2010, pp. 177-193.
- ZARRI, G., *Potere carismatico e potere politico nelle corti italiane del Rinascimento*, in *Poteri carismatici e informali. Chiesa e società medioevali*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI, A. VAUCHEZ, Palermo 1992, pp. 175-191
- ZARRI, G., *Predicatrici e madri spirituali. Il carisma, lo spazio, il pubblico*, in *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, a cura di D. CORSI, Roma 2004, pp. 159-177.

- ZARRI, G., *Predicazione e cura pastorale. I sermoni della clarissa veneziana Chiara Bugni (1471-1514)*, «Anuario de estudios medievales», 42, 2012, pp. 141-161.
- ZARRI, G., *Profeti di corte nell'Italia del Rinascimento*, in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. BORNSTEIN, R. RUSCONI, Napoli 1992, pp. 209-236.
- ZARRI, G., *Profezia politica e santità femminile in Santa Marta: un modello*, in *Prima di Carlo Borromeo*, cit., pp. 187-202.
- ZARRI, G., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000.
- ZARRI, G., *Religione, donne, storia d'Italia*, in *Ving-cinq ans après. Les femmes au rendez-vous de l'histoire*, éd. par E. ASQUER, A. BELLAVITIS, I. CHABOT, Rome 2019, pp. 57-67.
- ZARRI, G., *Riforma, contemplazione e passione: testi devoti in volgare tra XV secolo e primo Cinquecento*, in *Verso la Riforma*, cit., pp. 25-46.
- ZARRI, G., *Storia delle donne e storia religiosa*, in *A che punto è la storia delle donne in Italia*, Roma 2003, pp. 81-92.
- ZARRI, G., *Storia delle donne e storia religiosa: un innesto riuscito*, in *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, a cura di G. CALVI, Roma 2004, pp. 149-173.
- ZARRI, G., *Uomini e donne nella direzione spirituale (secc. XIII-XVI)*, Spoleto, 2016.
- ZONNO, S., *Reading a Psalter in a Female Benedictine Community in Padua: The Parisian Book of Abbess Bartholomea de Cararia*, in *Booldly bot meekly. Essays on the Theory and Practice of Translation in the Middle Ages in Honour of Roger Ellis*, ed. by C. BATT, R. TIXIER, Turnhout 2018, pp. 81-94.