

Angela Merici (1474-1540), come altre mistiche tardo medievali quali Caterina da Siena, era considerata una "santa viva" in virtù del suo misticismo, della sapienza teologica, delle doti umane e della partecipazione alla vita cittadina. L'originalità e il genio della religiosa bresciana risiedono tuttavia nella fondazione della Compagnia di Sant'Orsola. La compagnia – a lungo vista come una confraternita dedita alla carità o all'insegnamento – permetteva alle donne di vivere una vita di consacrazione fuori del convento, simile a quella delle beghine, terziarie e bizzoche. L'ideale di vita spirituale di Angela, interiore, trascendente, pubblico, democratico e scevro da elementi istituzionali, codificò i tratti più "radicali" dell'approccio femminile al sacro in una regola religiosa e offrì alle orsoline la possibilità di vivere oltre i limiti imposti alle donne. La spiritualità di Merici, inoltre, rivela significative somiglianze, e differenze, con gli ideali di perfezione e di relazione con Dio, promossi da confraternite, ordini religiosi e scrittori spirituali di primo Cinquecento – dalla Compagnia del Divino Amore ai barnabiti, a Erasmo da Rotterdam, a Ignazio di Loyola.

Il volume analizza la figura della santa e la sua fondazione attraverso una pluralità di prospettive – istituzionale, sociale, spirituale e culturale – tali da offrire sia un contributo agli studi sulla religiosità femminile e sul cattolicesimo pretridentino, sia un'interpretazione del "significato storico" della spiritualità approfondendo le forme religiose contestualmente ad aspetti specifici della società e cultura rinascimentale, come la nozione di "individuo" e le idee di genere.

Querciolo Mazzonis ha studiato e insegnato in Inghilterra ed è docente di Storia Moderna all'Università degli Studi di Siena. Ha pubblicato su riviste italiane e inglesi.

€ 24,00 F.A.

ISBN 978-88-464-8140-5



9 788846 481405

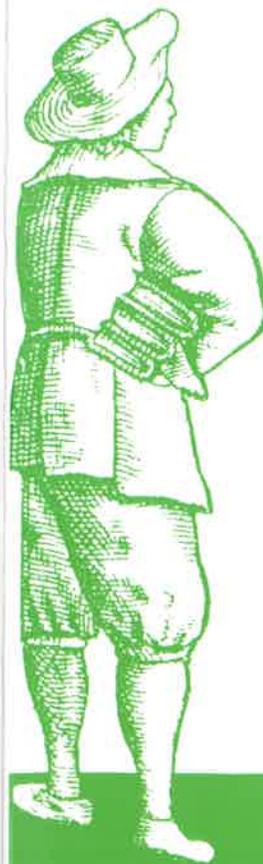
8716 QUERCIOLO MAZZONIS SPIRITUALITÀ GENERE E IDENTITÀ NEL RINASCIMENTO



Querciolo Mazzonis

SPIRITUALITÀ GENERE E IDENTITÀ NEL RINASCIMENTO

Angela Merici e la Compagnia di Sant'Orsola



Filosofia Storia Scienze sociali

Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici, Università degli Studi di Siena

FRANCOANGELI

Filosofia Storia Scienze sociali

Collana del Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici

Facoltà di Lettere e Filosofia (Arezzo)

Università di Siena

Comitato editoriale:

Walter Bernardi, Mariano Bianca, Andrea Messeri, Enrico Stumpo

→

a. v.

Mariano Bianca
cns

Siena, 4. IV. 2022.

Querciolo Mazzonis

**SPIRITUALITÀ,
GENERE E IDENTITÀ
NEL RINASCIMENTO**

Angela Merici e la Compagnia di Sant'Orsola

FRANCOANGELI

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici dell'Università degli Studi di Siena e con il contributo del Miur.

Copyright © 2007 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa						Anno									
0	1	2	3	4	5	6	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore. Sono vietate e sanzionate la riproduzione con qualsiasi mezzo, formato o supporto comprese le fotocopie (queste ultime sono consentite solo se per uso esclusivamente personale di studio, nel limite del 15% di ciascun volume o fascicolo e alla condizione che vengano pagati i compensi stabiliti), la scansione, la memorizzazione elettronica, la comunicazione e la messa a disposizione al pubblico con qualsiasi mezzo (anche online), la traduzione, l'adattamento totale o parziale.

Stampa: Tipomozza, via Merano 18, Milano.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità o scrivere, inviando il loro indirizzo, a "FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano".

Indice

Ringraziamenti	pag.	7
Introduzione	»	9
1. Angela Merici e la Compagnia di Sant'Orsola	»	15
2. La compagnia nella società	»	57
3. La spiritualità femminile	»	89
4. Tendenze spirituali nell'Italia pretridentina	»	123
5. Donne sante, individui moderni	»	155
Bibliografia	»	183
Indice analitico e dei nomi	»	207



Girolamo Romanino, *Il Matrimonio Mistico di Santa Caterina* (1534 ca.). Angela Merici è in basso a destra. Si ringrazia il Memphis Brooks Museum of Arts per la gentile concessione della riproduzione.

Ringraziamenti

Come accade spesso con i primi libri, *Spiritualità, genere e identità* ha radici lontane. Il mio interesse per Angela Merici, la spiritualità, il genere, il Rinascimento e il concetto di "individuo" risale ai miei anni universitari presso la facoltà di Lettere e Filosofia de "La Sapienza" (Roma) alla fine degli anni '80. L'evoluzione intellettuale della mia ricerca si è sviluppata in tre paesi, come dimostrano i riferimenti bibliografici, sia italiani che anglo-americani. In Italia sono stato inizialmente influenzato dalle lezioni e dai primi saggi dell'antropologa Ida Magli sul genere e sulla pietà medievale. Le ricerche di storici quali Gabriella Zarri mi hanno portato a interessarmi alle donne religiose del Rinascimento. La mia ricerca ha preso un nuovo corso al Royal Holloway (University of London) dove ho conseguito il mio PhD con una tesi sull'argomento. Ho un debito di gratitudine con Lyndal Roper e Sandra Cavallo in quanto questo libro rappresenta una sostanziale revisione di quella tesi. Infine, gli studi americani sulla spiritualità femminile, sulla cultura medievale e sul genere hanno informato molti aspetti del mio lavoro. La presente versione costituisce la traduzione dell'edizione in lingua inglese del libro, pubblicato dalla Catholic University of America Press (Washington).

Spiritualità, genere e identità analizza Angela Merici e alcuni tratti della religiosità femminile e del cattolicesimo pre-moderno considerati nel loro contesto sociale e culturale. Ho scelto Angela Merici perché, come cerco di dimostrare, rappresenta una figura storica particolarmente "densa", sia come intellettuale che come figura emblematica per lo studio della spiritualità del Rinascimento. Se la religiosità femminile ha recentemente acquisito un posto di rilievo nel panorama degli studi storici, l'importanza e il significato di Angela Merici devono ancora essere compresi pienamente. I suoi scritti, a mio avviso, riflettono l'approccio femminile al sacro e la complessità della transizione religiosa del periodo. Tali scritti, al contempo, propongono un ideale spirituale originale e sono particolarmente ricchi dal punto di vista umano. È per queste ragioni che le eredi di Angela Merici – presenti in tutto il mondo e

diversificate in un'ampia varietà di forme organizzative – hanno conservato fino ad oggi un grande attaccamento alla figura della santa bresciana. Vorrei qui ricordare due di loro, Luciana Mariani e Elisa Tarolli, co-autrici del più recente e accurato lavoro su Angela. Per diversi anni mi hanno aiutato e consigliato con assoluto rispetto per la mia interpretazione laica della "loro" santa. Mi dispiace molto che non abbiano potuto vedere la fine di questo libro.

Vorrei ringraziare tutti coloro che hanno in vario modo contribuito alla stesura di questo lavoro. Sono particolarmente grato a Tom Cohen e Alison Frazier che, con estrema generosità e pazienza, mi hanno offerto i loro suggerimenti. Vorrei anche ringraziare Jodi Bilinkoff, Camillo Brezzi, Caroline Bynum, Sara Cabibbo, Francesca Cantù, David D'Avray, Claudia di Filippo Bareggi, Maria Rosa Di Simone, Simon Ditchfield, Silvia Evangelisti, Maria Paola Guarducci, Colm Lennon, Linda Lierheimer, John Martin, Silvia Mostaccio, Chiara Orelli, Mario Rosa ed Enrico Stumpo per i consigli, le critiche, l'incoraggiamento. Solamente mia è la responsabilità degli errori che permangono. Sono grato all'Institute of Historical Research of London e al Ministero italiano dell'Università e della Ricerca che hanno finanziato questo progetto in diversi momenti. Ringrazio il direttore del Dipartimento Mariano Bianca e gli altri colleghi per aver dato spazio al mio lavoro in questa Collana. Il libro è dedicato alla memoria di mio padre, Filippo Mazzonis.

Introduzione

Angela Merici nacque intorno al 1474 a Desenzano del Garda, nella provincia di Brescia, da famiglia di modeste condizioni economiche benché appartenente alla piccola nobiltà. Angela seguì una vita di penitenza e preghiera fin da piccola e, intorno ai vent'anni, entrò nel terz'ordine di san Francesco, perseguendo una vita devota nel mondo. Dal 1516 visse a Brescia, dove divenne un punto di riferimento cittadino e dove morì nel 1540. Il nome di Angela è conosciuto in relazione alla Compagnia di Sant'Orsola (che fondò nel 1535), un istituto che permetteva alle donne di vivere una vita spirituale fuori dal convento. Benché di successo fin dai suoi esordi, la compagnia si diffuse particolarmente a partire dalla fine del XVI secolo, divenendo nota per l'insegnamento alle donne.

Sebbene esistano alcuni contributi significativi sul profilo biografico di Angela Merici e sul contesto in cui fiorì la sua esperienza religiosa, ad oggi manca ancora uno studio che metta a fuoco l'originalità e il significato dell'opera della santa bresciana. Diversi lavori sulla "Riforma cattolica" e sulle donne religiose in età moderna hanno riconosciuto l'importanza di Angela Merici, ma la compagnia originale è stata prevalentemente vista come un istituto caritativo finalizzato all'insegnamento religioso, alla protezione delle donne povere e all'assistenza negli ospedali.¹ Questa interpretazione non solo manca di fondamento, ma non coglie – e finisce con l'oscurare –, i tratti più originali della compagnia di Angela, i fondamenti teologici e spirituali della sua esperienza, le sue radici religiose e il suo significato storico complessivo.

Fa eccezione in questo panorama l'opera di tre esponenti dell'istituto di Angela: Luciana Mariani, Elisa Tarolli e Marie Seynaeve, *Angela Merici*.

¹ Si veda, in particolare, Monica, *Angela Merici*; Guerrini, *La Compagnia di S.Orsola*; Cistellini, *Figure della Riforma Pretridentina*; Caraman, *St. Angela*; Ledòchowska, *Angèle Merici*; Blaisdell, "Angela Merici and the Ursulines"; Liebowitz, "Virgins in the Service of Christ". Questa teoria è stata anche adottata in più ampi studi sulla religiosità femminile e la "Riforma cattolica".

Contributo per una biografia (1986). Sebbene tale volume non intenda offrire un'interpretazione del pensiero di Angela alla luce del contesto storico-religioso dell'epoca, esso costituisce un punto di riferimento imprescindibile per il presente studio, in quanto chiarisce molti aspetti della vita della santa e porta alla luce nuovi importanti documenti. Gli altri studi che hanno offerto suggerimenti significativi per la collocazione storica di Angela e della compagnia verranno discussi in questo lavoro.²

Spiritualità, genere e identità intende analizzare la figura di Angela Merici e la sua fondazione attraverso una pluralità di prospettive: istituzionale, sociale, spirituale e culturale. Tuttavia, sebbene la figura e l'opera di Angela costituiscano il nucleo della ricerca, questo lavoro non consiste in una biografia della santa in senso stretto, in quanto vuole anche offrire un contributo alla comprensione del contesto storico-religioso di cui la santa bresciana è una dei più significativi esponenti. Le ampie ricostruzioni storiche qui presentate in parte sono funzionali alla valutazione del contributo di Angela alla religiosità dell'epoca e in parte sono dirette a beneficio del lettore non specialista.

Dunque, questo volume si propone innanzi tutto di fare luce sulla figura di Angela e sulla spiritualità che anima la sua compagnia. Come altre mistiche tardo medievali, quali Angela da Foligno o Caterina da Siena, Merici era considerata una "santa viva" in virtù del suo misticismo, della sapienza teologica, delle doti umane e della partecipazione alla vita cittadina. L'originalità e il genio di Angela risiedono tuttavia nella fondazione della Compagnia di Sant'Orsola, perché in quel contesto ella mise in pratica la sua teologia, traducendo la propria esperienza e le proprie idee spirituali in uno specifico modello di vita religiosa per donne. La compagnia proponeva a queste ultime una forma di consacrazione alternativa al monachesimo, da vivere nelle proprie case. La forma di vita di Angela era anche innovativa in quanto individuale, interiore, trascendente, democratica e scevra da elementi istituzionali. Ciò che forse colpisce di più nella regola di Angela è l'assenza della categoria del "potere" e l'enfasi data allo sviluppo della persona in quanto essere umano – seppure all'interno di una finalità trascendente dell'esistenza. Per quanto il pensiero religioso mericiano sia espresso in forma chiara e lineare, esso è in realtà complesso e può essere definito come una vera teologia.

Dal punto di vista della "storia delle donne", la compagnia di Angela ha un'importanza particolare. Anche se radicata nell'ideologia di genere dell'epoca, la compagnia offriva infatti alle orsoline la possibilità di vivere oltre i limiti imposti alle donne. In una società in cui la donna doveva scegliere tra matrimonio e convento, l'orsolina era un'anomalia, l'antesignana della donna

² Prodi, "Vita religiosa"; Zarri, "Orsola e Caterina"; Naro, *Angela Merici*.

single. Inoltre, il modello di vita religiosa proposto dava alle donne indipendenza sia a livello spirituale che sociale, in quanto l'orsolina era libera di definire la propria relazione con il divino e la compagnia era un'organizzazione auto-sufficiente composta e gestita solo da donne, alle quali venivano anche offerte opportunità di visibilità sociale tramite ruoli attivi nella comunità. La regola considerava l'orsolina come un individuo, il cui intelletto, volontà e affettività erano rispettati.

Spiritualità, genere e identità analizza approfonditamente la spiritualità di Angela Merici in relazione a due contesti religiosi: la religiosità femminile tardo medievale e il cattolicesimo pretridentino. Il libro sostiene che il contesto più rilevante per comprendere Angela Merici, la sua compagnia e il suo pensiero religioso sia l'esperienza delle donne religiose tardo medievali. La relazione con il "sacro" proposta negli scritti normativi della Compagnia di Sant'Orsola mostra molti tratti in comune con quella espressa da donne che fin dal medioevo vissero una vita devota fuori dal convento, e cioè le beghine, le terziarie, le pinzochere e le recluse. Il contributo più originale di Angela alla storia della religiosità femminile consiste nell'averne codificato i tratti più "radicali" in una regola religiosa. La regola di Angela ci consente di approfondire l'analisi di aspetti significativi della relazione con il sacro espressa dalla spiritualità femminile (tema molto dibattuto dagli storici) e di osservare alcuni cambiamenti intercorsi tra tardo medioevo ed età moderna. La regola di Angela Merici si presenta come particolarmente adatta per studiare la spiritualità femminile in quanto costituisce un ottimo esempio non solo di documento scritto da una donna, ma anche di un modello di relazione con Dio creato appositamente da una donna per altre donne. Il testo mericiano, per esempio, mostra come le devote concepissero la relazione con il trascendente e con la società, come vivessero il rapporto tra vita attiva ed esperienza mistica, quale fosse la loro identità religiosa, il loro atteggiamento verso la dimensione istituzionale della religione; rivela infine un nuovo approccio verso le pratiche penitenziali.

Il mio secondo obiettivo è quello di studiare Merici nel contesto delle correnti spirituali italiane alla vigilia del Concilio di Trento. Angela concepì la propria compagnia in uno dei periodi più complessi della storia della cristianità, periodo di sintesi e innovazioni religiose. Il caso di Angela rafforza le recenti critiche mosse alla visione della spiritualità dell'epoca come contraddistinta dal bisogno di riformare la chiesa e da un presunto spirito caritativo.³ Respingendo, inoltre, un' indefinita nozione di "rinascita spirituale", anche la mia analisi sottolinea come la spiritualità del periodo fosse più complessa di quanto il modello interpretativo tradizionale abbia proposto. Questo lavoro analizza la spiritualità

³ O'Malley, "Was Ignatius Loyola a Church Reformer?" e *Trent and All That*; Bonora, *I conflitti della Controriforma*; Solfaroli Camillocci, *I Devoti della Carità*.

cattolica del periodo mettendo in luce, piuttosto, un processo di individualizzazione, interiorizzazione e moralizzazione della vita religiosa, che affonda le radici nel periodo medievale e che nel primo Cinquecento conosce una fase di accelerazione storica e di sintesi istituzionale. Benché molti di questi tratti della spiritualità siano noti, sono qui discussi in forma comparativa in un'ampia gamma di comportamenti e concetti religiosi – quali, ad esempio, la preghiera, la penitenza, la carità, la volontà, le cerimonie, e i codici comportamentali – e in alcuni dei più rappresentativi individui e associazioni religiose del periodo: in umanisti come Erasmo da Rotterdam; in esponenti di ordini religiosi riformati come il domenicano Battista Carioni da Crema e il canonico regolare Serafino Aceti de' Porti da Fermo; in ordini religiosi e confraternite fondati a quel tempo, come i barnabiti, i gesuiti, la Compagnia del Divino Amore e la Compagnia del Buon Gesù; e in confraternite precedenti quali i Battuti di San Domenico di Bologna. L'opera di Angela rappresenta uno sbocco istituzionale particolarmente significativo di questa corrente spirituale. Al contempo, però, Angela mostra delle differenze rilevanti rispetto ai suoi contemporanei che riflettono le diversità tra l'approccio femminile e quello maschile al sacro.

Questo lavoro studia inoltre la reazione della società alla proposta di vita religiosa di Angela Merici. Ho cercato di ricostruire (attraverso l'analisi dei materiali d'archivio e di altre fonti) la provenienza sociale delle orsoline, sia nel periodo mericiano che in seguito. Ho ricercato le ragioni del successo della compagnia tra le figlie degli artigiani bresciani nelle trasformazioni sociali, economiche ed ideologiche della Brescia del tempo. Il volume illustra infine l'evoluzione della Compagnia di Sant'Orsola dopo la morte della fondatrice; evoluzione che riflette emblematicamente le trasformazioni religiose successive al Concilio di Trento.

In questo studio la spiritualità è l'oggetto principale della riflessione storica. Per spiritualità non si intende qualcosa di ineffabile, privato e contrapposto alla materialità, bensì gli ideali di perfezione e le forme del rapporto con Dio e col sacro in generale che emergono, ad esempio, dai modi di pregare e di praticare la penitenza, dal significato di concetti quali "povertà" e "carità", dalla rappresentazione di "Cristo" e di "Dio". Le fonti qui privilegiate per studiare la spiritualità sono le regole religiose, i manuali devoti in volgare e la corrispondenza privata. L'analisi della spiritualità è importante perché la relazione con Dio e l'idea della perfezione religiosa sono parte dell'esperienza degli individui e delle istituzioni, soprattutto in periodi storici, come quello qui considerato, in cui la società era largamente informata da una visione sacra della realtà. Il mio lavoro, quindi, considera la spiritualità come un modo di vedere la realtà, come un fenomeno storico, che cambia nel

tempo. Per questi motivi è essenziale studiare la spiritualità come ogni altro documento storico, analizzando i tratti che un concetto spirituale assume in un dato periodo e ambiente. In questo lavoro ho esaminato attentamente gli scritti che Angela Merici compose per la Compagnia di Sant'Orsola (*Regula*, *Arricordi* e *Testamento*) cercando di far emergere il suo ideale di relazione con Dio e con il sacro in generale. Ho compiuto un'analisi linguistica sui suoi scritti mirante a rilevare la frequenza e l'uso di concetti religiosi significativi (come, ad esempio, "Cristo", "carità" e "volontà"). Con lo stesso tipo di approccio si sono analizzati alcuni testi degli ambienti spirituali contemporanei ad Angela Merici.

Spiritualità, genere e identità si propone di comprendere il "significato storico" della spiritualità. L'analisi qui intentata non intende spiegare la presenza di un tratto spirituale in un autore – ad esempio l'enfasi sull'interiorità o la morale in Battista da Crema – attraverso il riferimento a un autore precedente – come Agostino, Cassiano o Tommaso da Kempis. Le forme spirituali sono qui spiegate in relazione a quegli aspetti che possono aver influito sul loro delinearsi – al sistema dei valori di riferimento di una cultura, alla mentalità, al contesto sociale, economico e politico. Un primo tipo di analisi qui proposta considera il rapporto tra spiritualità e "politica", evidente, ad esempio, nel caso di alcuni cambiamenti avvenuti nella Compagnia di Sant'Orsola in età post-tridentina. Un secondo approccio ricerca invece il significato "sociale" della religione, e cioè la "funzione" che una forma religiosa svolge nell'ambito delle dinamiche sociali. In questo senso si è, ad esempio, discussa la forma di vita offerta dalla compagnia alla luce delle problematiche relative all'onore in alcuni gruppi sociali a Brescia. Un terzo tipo di indagine – particolarmente rilevante in questo lavoro – consiste invece in una lettura "culturale" – o "antropologico culturale" – della spiritualità; un'analisi che cerchi cioè di stabilire un legame tra le forme spirituali e la società attraverso una connessione di tipo "concettuale".⁴ Questa metodologia esamina la spiritualità parallelamente ad altre discipline, comportamenti sociali e attitudini mentali e cerca di stabilire una connessione non tanto in termini di influenza diretta, ma piuttosto di corrispondenza di significato. Così intesa la spiritualità viene inclusa nello sviluppo culturale e a sua volta ci aiuta a comprendere la società di cui è espressione (come fanno la filosofia e la letteratura).

Gli elementi concettuali attraverso cui viene qui esaminata la relazione tra la spiritualità di Angela Merici e la cultura rinascimentale sono le nozioni di genere e il concetto di "individuo" – e, in misura minore, il concetto di

⁴ Per questo tipo di analisi culturale si veda Kroeber, *La natura della cultura*; Geertz, *The Interpretation of Cultures*.

“povertà”. Nella mia analisi di genere – qui considerato in termini di costruzione culturale e non come risultato di una differenza biologica – si cercheranno di individuare le continuità e le differenze tra la spiritualità di Angela e i significati attribuiti alla femminilità nel periodo interessato. Da questa prospettiva si discuteranno alcuni tratti dell’approccio femminile al sacro e si illustreranno alcune riflessioni sulle opportunità e i limiti propri delle donne nella religiosità medievale e rinascimentale.⁵ Il caso di Angela Merici suggerisce che la religiosità femminile si sia affermata attraverso un processo di adattamento e selezione delle idee dominanti maschili sulla femminilità.

Il concetto di “individuo” – come quello di “tempo” – non è una costante, ma rappresenta una variabile storica fondamentale per decodificare le culture. La storiografia ha dibattuto le sue forme e la sua “modernità” in vari campi – dalla teologia medievale, alla società rinascimentale, alla religione protestante.⁶ La mia analisi vuole dimostrare che, per molti versi, la spiritualità cattolica post-tridentina riflette importanti tratti della concezione rinascimentale dell’individuo, in particolare le nozioni di individualità, interiorità e soggettività. Visto da questa prospettiva, il caso di Angela Merici ci offre la possibilità di valutare la modernità della rappresentazione che la donna dà della propria soggettività nell’ambito religioso.

Alla fine di questa analisi culturale si è concluso che la spiritualità di Angela Merici – in particolar modo i suoi aspetti più audaci – costituisce un prodotto, estremamente significativo, dell’evoluzione del concetto di individuo e di alcune percezioni di genere concernenti le donne adattate all’interno di un modello religioso che offriva possibilità di ruoli attivi nel sociale e di forme creative di espressione di sé.

In questo lavoro, quindi, ho voluto raccontare una storia riguardante Angela Merici, le orsoline e la cultura in cui vissero. La protagonista della storia è la spiritualità – soprattutto quella mericana –, la quale, mentre ci parla di modelli di perfezione e di rapporto con Dio, svela anche realtà attinenti alla vita delle donne e alla mentalità rinascimentale. Non vi è dubbio che questa storia presenti molte mancanze, dato che ci sono degli aspetti della santa bresciana che non ho analizzato – la sua idea di pellegrinaggio e la novità dei suoi scritti

⁵ Un esempio particolarmente fecondo di questo tipo di analisi è rappresentato dal lavoro di Caroline Bynum. La storica americana, per esempio, attraverso le nozioni di “femminilità”, di “corpo” e di “cibo” – riflesse in vari settori della società medievale –, ha spiegato la presenza di un atteggiamento penitenziale estremo nelle mistiche medievali. Si veda *Jesus as Mother, Holy Feast and Holy Fast; Fragmentation and Redemption*.

⁶ Questo tipo di indagine prese avvio, come è noto, dagli studi di Jacob Burckhardt nella seconda metà dell’Ottocento e in particolare dal suo *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Per una recente discussione sulla nozione di “individuo” (in inglese “self”) nel Rinascimento si veda Martin, *Myths of Renaissance Individualism*.

rispetto ai modelli pedagogici contemporanei sono solo due esempi – e alcune considerazioni di carattere culturale sono più ipotesi che conquiste certe. La mia speranza è che, nonostante i limiti, questa storia possa trasmettere senso e significato a chi la legge.

Spiritualità, genere e identità è suddiviso in cinque capitoli. Il primo esamina la figura di Angela Merici e le caratteristiche della Compagnia di Sant’Orsola nel quadro della religiosità femminile medievale. Il capitolo si conclude con una discussione sulla presunta attività caritativa ed educativa della compagnia promossa dalla storiografia mericana. Il secondo capitolo mette a confronto la regola della compagnia con i testi di carattere prescrittivo riguardanti le donne. Si ricostruisce quindi la provenienza sociale delle orsoline e se ne ricercano le ragioni nelle dinamiche politiche ed economiche di Brescia. Il capitolo si chiude con una discussione sulla paternità della regola della compagnia. Il terzo capitolo esamina l’idea mericana di esperienza del “sacro” in relazione a quella espressa dalle donne devote tardo medievali e ai significati attribuiti alla femminilità nel periodo. Il quarto capitolo colloca la spiritualità di Angela nel contesto della spiritualità italiana nel periodo precedente il Concilio di Trento. Il quinto e ultimo capitolo è infine diviso in due parti: la prima propone un’analisi culturale dei modelli spirituali discussi nel quarto capitolo; la seconda parte rappresenta un epilogo della storia della Compagnia di Sant’Orsola di Angela, ricostruendone le più significative trasformazioni in epoca post-tridentina.

1. Angela Merici e la Compagnia di Sant'Orsola

L'esperienza religiosa di Angela Merici e il significato storico della Compagnia di Sant'Orsola vanno compresi all'interno della religiosità femminile tardo medievale. All'incirca tra il XII e il XVI secolo un numero significativo di donne laiche conosciute come beghine, pinzochere, bizzoche, terziarie, recluse e *beatas* seguivano una vita devota fuori dal convento, o nelle proprie case o in piccole comunità e spesso indipendentemente dall'autorità ecclesiastica. Non poche di queste donne godettero in vita fama di santità. Questo tipo di esistenza spirituale rappresentava un'opzione religiosa in molte aree d'Europa (Europa mediterranea, Paesi Bassi, Renania, Francia del nord e Inghilterra) e specialmente nell'Italia centrale e settentrionale. In Italia, nella prima metà del XVI secolo, questo tipo di vita religiosa conobbe il suo apice e iniziò il suo declino.

Angela Merici (1474-1540) si colloca dunque in uno snodo importante della storia della religiosità femminile italiana e la sua opera può dirsi emblematica dell'esperienza devota delle donne. Angela Merici rientra in questa storia non solo in quanto ella visse la propria religiosità fuori dal convento e fu considerata una "santa" in vita, ma anche perché, attraverso la Compagnia di Sant'Orsola, Angela offrì ad altre donne tale modello di vita religiosa in una veste "istituzionale". La compagnia, infatti, riflette le modalità di approccio al sacro delle donne tardo medievali, codificandone la *forma vitae* e la spiritualità. Dopo la morte di Angela Merici, almeno in Italia, la compagnia venne progressivamente assoggettata all'autorità ecclesiastica che finì per modificarne caratteristiche e finalità. Dunque, se la carica innovativa della compagnia originale riflette l'espansione del modello della religiosità femminile "irregolare", la sua trasformazione ne indica il graduale declino.

1. Vita religiosa femminile (XII-XVI secolo)

1.1. Forme di vita

Le radici del tipo di vita religiosa di Angela Merici affondano nel movimento penitenziale medievale di cui Francesco d'Assisi fu l'esponente più significativo. Tra l'XI e il XIII secolo la vita religiosa vide grandi cambiamenti, quali la proliferazione dei predicatori itineranti e dei movimenti penitenziali, la nascita degli ordini mendicanti, la diffusione di confraternite, della reclusione solitaria e delle eresie. La vita monastica cessò di essere l'unica forma di perfezione religiosa e altre nuove forme emersero, quali la povertà apostolica, la vita mendicante e la predicazione evangelica. In questo periodo un nuovo tipo di spiritualità, affettiva e cristocentrica, basata su una relazione più personale con Dio, si diffondeva sia nei conventi che, soprattutto, tra i laici devoti delle città.¹ Questo fermento religioso esprimeva un nuovo rapporto con il trascendente ed elaborava nuove idee sulla salvezza.² Nonostante il tentativo della chiesa di porre il movimento penitenziale sotto il controllo degli ordini mendicanti, il laicato non fu mai interamente organizzato.

Le donne parteciparono al nuovo movimento in varie forme e il loro attivismo religioso aumentò:³ il loro numero crebbe nei conventi, dove occuparono anche posizioni di responsabilità;⁴ erano ben rappresentate nelle più importanti eresie⁵ ed erano attive nelle confraternite.⁶ Costituivano inoltre il pubblico privi-

¹ Su questi fenomeni si vedano, ad esempio, Vauchez, *I laici nel Medioevo*; Manselli, *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*.

² Per alcune analisi culturali del fenomeno si vedano Delumeau, *Il peccato e la paura*; Magli, *Gli uomini della penitenza*.

³ Per una visione panoramica del fenomeno è ancora valido il lavoro pionieristico di Herbert Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*. Si veda anche Bynum, "Religious Women in the Later Middle Ages".

⁴ La proporzione di uomini e donne nei monasteri non è ancora chiara. Gli storici concordano sul fatto che nel X e nell'XI secolo furono fondati pochi conventi femminili. Per l'Inghilterra, Francia e Belgio si veda Schulenberg, "Women's monastic communities"; per l'Italia Barone, "Società e religiosità femminile". Prima del 1500 i conventi femminili costituivano un quarto o un quinto del totale. Nel XVI secolo la situazione cambiò radicalmente e in molte parti d'Europa le donne superarono gli uomini (Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 14). Gabriella Zarri ha affermato che tra la seconda metà del XV secolo e la seconda metà del XVI il monachesimo femminile aumentò considerevolmente sia per numero di conventi che di monache nei singoli istituti. La predicazione dei francescani osservanti, sostenuta dai principi italiani, ebbe un ruolo importante in questo processo (Zarri, "Monasteri femminili e città").

⁵ Movimenti ereticali si svilupparono nell'Italia del nord, in Francia e nell'Europa settentrionale. Molte nobildonne (soprattutto in Francia) sostennero il movimento. Nel XIII e nel XIV secolo un terzo dei Lollardi erano donne.

⁶ Si veda Terpstra, "Women in Brotherhood"; Casagrande, "Confraternities and Lay Female Religiosity"; Esposito, "Men and Women in Roman confraternities".

legiato dei nuovi predicatori e prendevano parte alla vita apostolica fatta di carità, povertà e penitenza.⁷ In alcuni casi la partecipazione femminile alla nuova religiosità superava quella maschile.⁸

Anche se molte donne espressero il modello di religiosità cristocentrico, pauperistico, penitenziale e affettivo come monache,⁹ più spesso lo perseguirono fuori dai conventi. La vita religiosa femminile durante il medioevo era fluida e non rientrava in uno status religioso definito. Nell'Europa settentrionale la forma di vita semi-religiosa più caratteristica era quella del beghinaggio; là dove per beghine si intendevano donne laiche che vivevano in comune rinunciando a matrimonio, proprietà e legami familiari.¹⁰ Vivevano in povertà e castità, penitenza e preghiera, e si mantenevano principalmente con il lavoro manuale.¹¹ Erano anche impegnate in attività di carità, quali la cura dei malati, l'aiuto alle donne anziane e l'educazione dei ragazzi. Le beghine spesso vivevano in piccoli conventi, ma la forma di vita più caratteristica consisteva in ampi raggruppamenti di case in un quartiere della città sino a formare una sorta di cittadella sacra a se stante. Questi gruppi non praticavano la clausura e non sembra che avessero complesse gerarchie, voti solenni e abito comune. Pur condannato dal concilio di Vienne nel 1311-12, il movimento delle beghine sopravvisse; tuttavia il numero delle fondazioni diminuì e la vita che in esse si svolgeva divenne gradualmente più irregimentata e reclusa.¹²

⁷ Cfr., ad esempio, Società Internazionale di Studi Francescani, *Movimento religioso femminile*.

⁸ Le beghine erano più numerose dell'equivalente maschile dei begardi; le recluse erano soprattutto donne (Bornstein, "Women and Religion in Late Medieval Italy", 10). In uno studio sui lavori femminili a Firenze nel XV secolo, Herlihy afferma che le pinzochere, dopo le serve, erano la categoria più numerosa (Herlihy, *Opera Muliebria*, 159, citato in Gill, "Open Monasteries for women in the Late Medieval and Early Modern Italy").

⁹ Nell'Europa settentrionale alcune monache famose (seppur diverse tra loro) furono Ildegarda di Bingen (1089-1179), Matilde di Magdeburgo (1212-1294), Matilde di Hackeborn (1241-1298), e Gertrude di Helfta (1256-1301). In Italia Chiara d'Assisi (1193-1253) e Chiara da Montefalco (1268-1308).

¹⁰ Beghine famose furono Maria di Oignies (m. 1213), Hadewijch (m. 1250 ca.), Beatrice di Nazareth (1204/5-1268) e Margherita Porete (m. 1310). Sulla vita delle comunità di beghine si veda Simons, *Cities of Ladies*. Saggi sulla spiritualità delle beghine si trovano in Dor, Johnson e Wogan-Brown, *New Trends in Feminine Spirituality*.

¹¹ Il sistema del beghinaggio non sembra essere stato molto rigido. Le beghine potevano tenere le loro proprietà e usufruirne in caso di ritorno al mondo. Alcune donne tornavano nei beghinaggi e portavano i figli con loro. La maggioranza delle beghine lavoratrici era impiegata nell'industria tessile. Quello che guadagnavano serviva al proprio mantenimento o veniva dato ai bisognosi. Le beghine talvolta ricevevano aiuti economici da fondazioni pie.

¹² Simons, *Cities of Ladies*, 118-137. Per altre forme di vita attiva femminile nell'Europa settentrionale si veda Harline, "Actives and Contemplatives".

In Italia, come le beghine, molte donne condussero una vita di carità, preghiera e penitenza fuori dal convento, nelle proprie case.¹³ Erano conosciute come *bizoche* o *pinzochere* e talvolta erano affiliate a un terz'ordine (francescano o domenicano).¹⁴ La più significativa differenza con le beghine consiste nel fatto che la vita comune era meno importante. Anche se delle comunità informali di bizoche e terziarie esistevano, le penitenti italiane vivevano più spesso da sole o in piccoli gruppi nelle proprie case. Le penitenti italiane (come anche le beghine) provenivano in genere dai ceti medio-bassi (mentre le monache in genere erano aristocratiche) e spesso erano vedove o non sposate (sebbene potessero in alcuni casi perseguire una vita devota con il proprio marito).

A volte le donne penitenti vivevano reclusi in una stanza nella loro casa o in una cella accanto a una chiesa o alle mura cittadine (in questo caso erano chiamate *cellane* o *recluse*).¹⁵ C'erano poi le converse che lavoravano nei conventi o negli ospedali affiliati ai monasteri o a delle istituzioni civiche. Infine, bisogna considerare che prima del Concilio di Trento la clausura non veniva applicata in maniera rigida e le donne potevano facilmente ottenere un permesso per uscire dal convento.¹⁶ Simili forme di vita erano diffuse anche in Spagna, dove le donne visionarie erano chiamate *Beatas*.¹⁷

Come discuterò approfonditamente nel terzo capitolo, una delle caratteristiche fondamentali della spiritualità femminile fu il rapporto mistico con il divino. Collegandosi a modelli religiosi che erano sempre più individuali, cristocentrici e affettivi, molte donne espressero la loro relazione con il sacro attraverso la figura della "Sposa di Cristo", raggiungendo una profonda fusione con il divino. In questo approccio spirituale le visioni, i rapimenti estatici e le profezie spesso arricchivano l'esperienza femminile del sacro. Inoltre, in una spiritualità che considerava la sofferenza di Cristo sulla croce come fondamentale per un cammino di *Imitatio Christi*, le donne furono più propense ad estremizzare la pratica della sofferenza corporale.

¹³ Una raccolta di saggi sull'argomento è Bornstein e Rusconi, *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*.

¹⁴ Umiltà da Faenza (1226-1310), Margherita da Cortona (1247-1297), Angela da Foligno (1248-1309), Caterina da Siena (1347-80) e Francesca Romana (1384-1440) furono alcune donne laiche famose che vissero in queste forme. Per un'introduzione sui terzi ordini secolari si veda Boaga, "Terz'Ordine secolare".

¹⁵ Umiliana de Cerchi (1219-1246) è un esempio di donna che visse come un'eremita. La reclusione solitaria era frequente in Inghilterra. Giuliana di Norwich (1343-1413) è un noto esempio di reclusa.

¹⁶ Vedi Laven, *Sisters of Venice*.

¹⁷ In genere vivevano da sole, senza voti ed erano informalmente legate alla chiesa tramite un confessore. I loro seguaci gli tributavano carismi profetici. Si veda Bilinkoff, *The Avila of Saint Teresa*; Weber, "Recent Studies on Women and Early Modern Religion in Spanish"; Ahlgren, *The Inquisition of Francisca*.

1.2. Religiosità femminile e società

È fuori di dubbio che nell'ambito di questo modello di religiosità molte donne poterono superare alcuni dei limiti che la società medievale e rinascimentale poneva alla vita femminile. Prevalentemente associate alla sfera del privato e alla vita domestica, escluse dalla politica, dai ruoli ecclesiastici e dagli uffici pubblici, erano considerate inferiori agli uomini dalla legge, dalla filosofia e dalla medicina; non potevano studiare nelle università, subivano restrizioni nell'accesso al mondo del lavoro e alla proprietà. Anche se la religiosità femminile vissuta nel mondo spesso incontrava l'opposizione della società, le donne che vi aderivano potevano acquisire una vita indipendente, visibilità pubblica, sapienza religiosa e la possibilità di partecipare attivamente alla vita della città. Ottenevano un certo riconoscimento della propria identità in quanto potevano affermare la propria volontà nella comunità, nelle famiglie e nella propria relazione mistica con Cristo. Considerate come canali privilegiati della voce di Dio, le mistiche potevano esercitare un'influenza significativa in una società che riconosceva spazio di azione al sovrannaturale. La profonda identificazione con Cristo che le caratterizzava permetteva loro di esercitare in sua vece la mediazione della salvezza dei peccatori, i poteri apotropaici e quelli taumaturgici. Grazie ai loro carismi mistici e profetici attirarono l'attenzione delle autorità secolari e religiose ed erano al centro della devozione popolare. Queste donne devote, pur provenendo spesso da famiglie povere e pur non avendo ricevuto un'istruzione formale, erano visitate da teologi ed ecclesiastici che ne ascoltavano i sermoni e le interpretazioni delle Sacre Scritture. In alcuni casi erano al centro di circoli devoti composti da laici e religiosi che credevano nelle loro profezie. Molte di esse avevano un confessore o un biografo che ne registrava atti e parole. Le donne devote esercitavano inoltre un apostolato attivo nel mondo secolare in varie forme, quali la carità e la predicazione, consigliando principi e persone comuni, fungendo da pacificatrici cittadine e promuovendo la riforma della chiesa e dei costumi.¹⁸

Di fatto, le donne perseguirono questo modello di spiritualità al di fuori o accanto all'istituzione ecclesiastica. Nonostante ciò, il numero crescente di canonizzazioni di donne e il culto accordato a figure femminili testimonia un certo riconoscimento di questa forma di religiosità da parte della chiesa. Il numero di donne canonizzate crebbe dall'11,8% nel XII secolo al 22,6 nel

¹⁸ Le donne devote più note per la loro influenza politica furono Brigida di Svezia (m. 1373) e Caterina da Siena.

XIII, al 27,7 nel XV.¹⁹ Inoltre tra i laici furono soprattutto le donne ad essere canonizzate: dalla metà del XIV secolo $\frac{3}{4}$ dei santi laici erano donne.²⁰

In ogni caso, sebbene fosse riconosciuta da ampi settori della società, sia laica che religiosa, la figura della donna religiosa vivente nel secolo per molti versi continuava ad essere problematica. Una figura posta fuori dalla tradizionale classificazione della donna come sposa o monaca costituiva infatti una pericolosa alternativa al monopolio ecclesiastico della religiosità, sottraendosi al controllo maschile. La chiesa provò dunque a sorvegliare le donne tramite i padri spirituali o a imporre loro la clausura; tuttavia il rapporto tra direttori di coscienza e donne finiva spesso per complicarsi finché i primi (spesso) diventavano seguaci fedeli di coloro che avrebbero dovuto guidare.²¹ Con la Bolla papale *Periculoso*, nel 1298 la chiesa provò ad imporre la clausura alle comunità informali di donne (con scarsi risultati) e condannò il movimento delle beghine. Dal XV secolo, le recluse furono forzate a entrare in comunità di terziarie, mentre gruppi di donne penitenti venivano posti sotto la giurisdizione degli ordini mendicanti che spingevano verso la regolarizzazione.²² Nella seconda metà dello stesso secolo vennero fondate comunità di terzi ordini regolari e la chiesa cercò di imporre la clausura. Padri spirituali e agiografi composero ritratti di sante edulcorati per promuovere modelli di santità più convenzionali che potessero ispirare e incanalare la devozione femminile.²³

In Italia, nel periodo in cui Angela Merici visse, il numero di donne reputate sante già in vita raggiunse il suo apice.²⁴ In particolare, nelle città e nelle corti dell'Italia del nord del periodo le donne spirituali trovarono un contesto adatto per potersi proporre come "divine madri" ed essere considerate come "sante vive".²⁵ Tutto ciò si addiceva bene alla crisi sociale e alle tensioni spirituali che caratterizzarono i primi trent'anni del XVI secolo: mentre l'espansione economica

¹⁹ Weinstein e Bell, *Saints and Society*, 220-21.

²⁰ Vauchez, *La sainteté en Occident*, 216-18.

²¹ Si vedano Prosperi, "Dalle 'divine madri' ai 'padri spirituali'" e il recente lavoro di Bilinkoff, *Related Lives*.

²² I mendicanti promuovevano forme di vita comunitaria a scapito di quella solitaria. Nonostante l'alto numero di recluse ci sono poche agiografie che propongano le loro vite come modello da seguire (un'eccezione importante è quella di Margherita da Cortona che visse da *reclusa* ignorando l'opposizione dei francescani). Su questi problemi si vedano Benvenuti Papi, "Velut in Sepulchro" e "Fratr mendicanti e pinzochere in Toscana"; Rigon, "A Community of Female penitents in Thirteenth-Century Padua"; Gill, "Open Monasteries for women in the Late Medieval and Early Modern Italy".

²³ Ad esempio, Scattigno, "Maria Maddalena de' Pazzi".

²⁴ Da una lista di 261 devote italiane decedute tra il 1206 e il 1934, emerge che tra il 1250 e il 1350 morirono 55 donne; 26 tra il 1350 e il 1450; 78 nel periodo che va tra il 1450 al 1550; e solo 12 tra il 1550 e il 1650 (Bell, *Holy Anorexia*, 247-272). Questi dati sono parziali in quanto considerano solo le donne di cui abbiamo una documentazione.

²⁵ Zarri, "Le sante vive".

del XV secolo subiva un arresto, le guerre d'Italia causavano carestie ed epidemie, contribuendo a diffondere la tensione sociale e l'instabilità politica. Il clero era spesso assente e impreparato a rispondere alle esigenze spirituali della gente e fu proprio in questo contesto che il numero di donne carismatiche e profetiche crebbe e trovò maggior seguito. Diversi Signori, in cerca di protezione per la propria città, cercarono consigli e protezione presso queste donne e le richiesero a corte.²⁶ Inoltre le donne mistiche si ponevano al centro dei dibattiti di riforma della chiesa²⁷ e della devozione popolare. La vita e spiritualità di Angela Merici rientra in questo contesto.

2. Vita di Angela Merici

2.1. Fonti

Le fonti riguardanti la vita di Angela non sono all'altezza della sua fama: si sa poco della vita di Angela, soprattutto del periodo precedente al suo arrivo a Brescia. La principale fonte di informazioni consiste nel cosiddetto *Processo Nazari*, una raccolta di testimonianze rilasciate da quattro persone che avevano conosciuto la fondatrice della compagnia, a cura del notaio bresciano Giovan Battista Nazari nel 1568.²⁸ I due testimoni principali, Agostino Gallo e Antonio Romano, conoscevano bene la santa dal momento che quest'ultima aveva abitato nelle loro case; per quanto riguarda invece Giacomo Chizzola e Bertolino Boscoli, questi l'avevano incontrata solo in qualche occasione. I testimoni erano tutti laici che avevano avuto con la donna un rapporto di sincera amicizia o di ammirazione e che, d'accordo con le governatrici della Compagnia di Sant'Orsola, volevano promuoverne il processo di canonizzazione. Come si avrà modo di vedere più avanti, tuttavia, la persona più vicina ad Angela resterà Gabriele Cozzano, notaio bresciano che partecipò alla fondazione

²⁶ Diverse donne con fama di santità svolsero ruoli politici: Osanna Andreasi alla corte dei Gonzaga a Mantova; Stefana Quinzani fu consigliera dei Gonzaga dopo la morte di Osanna e fu in contatto con Ercole d'Este. Caterina da Racconigi veniva consultata da Claudio di Savoia; Lucia da Narni da Ercole d'Este; Colomba da Rieti aveva contatti con i Baglioni e i Borgia; Arcangela Panigarola veniva venerata dal governatore di Milano; Elena Duglioli era ospite alla corte di Monferrato; Caterina de Ricci veniva visitata dalla madre del Duca di Firenze (*Ibid.*, 111).

²⁷ Ad esempio Caterina Fieschi (m. 1510), Arcangela Panigarola (m. 1525), e Antonia Negri (m. 1555).

²⁸ *Le Justificationi della Vita della Reverenda Madre Suor Angela Terzebita*. Due trascrizioni sono nel *Secondo Libro Generale* della compagnia (Brescia, Archivio di Stato, Cartella "Compagnia di Sant'Orsola") e in *Sacra Rituum Congregationis, Processus* 341, ff. 936v.-945v. Il *Processo Nazari* è anche pubblicato in Mariani, Tarolli, Seynaeve, *Angela Merici*, 533-540. Da ora in poi mi riferirò a questo testo come MTS e al *Processo Nazari* come PN.

della compagnia e dalle cui lettere si possono ricavare notizie importanti sia sulla fondatrice che sulla sua istituzione.²⁹ All'epoca del *Processo Nazari* Cozzano era probabilmente già morto e al processo, purtroppo, nessuna orsolina venne invitata a testimoniare.

A parte qualche passaggio in poche lettere,³⁰ non si conoscono altre fonti significative sulla vita di Angela, dato che ella non ebbe un agiografo o dei devoti che ne raccogliessero le gesta. I racconti agiografici della vita di Angela vennero composti dopo la sua morte e aggiungono poco a quanto detto nel *Processo*.³¹

Per questo motivo la fonte principale di questa mia breve presentazione della vita di Angela Merici è costituita dal *Processo Nazari*, piuttosto che dai racconti agiografici.³² Occorre precisare che il *Processo Nazari* – in quanto raccolta di testimonianze – è un tipo di testo che, dal punto di vista dell'attendibilità, presenta meno problemi delle agiografie.³³ Tuttavia, nel cercare le informazioni sulla santa sarà talvolta necessario leggere tra le righe e tener conto delle idee dei testimoni che possono aver influito sulla presenta-

²⁹ *Epistola confortatoria* (in MTS, 556-64); *Risposta* (in MTS, 564-82); *Dichiarazione* (in MTS, 582-95).

³⁰ *Estratto d'una lettera del P. Francesco Landini* (in MTS, 531-532); *Nassino, Registro* (in MTS, 520); *Tribesco, Gionta alle cose sopradette* (in MTS, 594-5).

³¹ La prima biografia di Angela è la *Vita della B. Angela da Desenzano*, testo manoscritto commissionato dalla madre generale della compagnia e composto dal frate cappuccino Mattia Bellintani da Salò intorno al 1550. La prima agiografia a stampa venne composta dal gesuita fiorentino Ottavio Gondi nel 1600: *Vita della Beata Angela Bresciana, prima fondatrice della Compagnia di S. Orsola*. Gondi era confessore della mistica Maria Maddalena de' Pazzi. La sua biografia è largamente basata sul testo di Bellintani e fu commissionata da Alessandro Luzzago, un noto riformatore religioso bresciano, "Protettore" della compagnia e nipote di una delle prime governatrici. La biografia del Gondi fu un "best-seller", con sei edizioni tra il 1600 e il 1638. Particolare rilievo assume la biografia composta nel 1648 dal giansenista Jean Hugues Quarré (*La vie de la Bienherese Mère Angèle [...]*), probabilmente per le orsoline di Mons nelle Fiandre, in quanto, come vedremo, promosse l'immagine di Angela e della sua compagnia impegnate nelle attività caritative, poi seguita dai biografi successivi. L'opera del Superiore Generale della compagnia di Brescia, Bernardino Faino (*Vita della Serva di Dio di beata memoria la Madre Angela Merici da Desenzano*, composta nel 1672), benché basata su fonti d'archivio, presenta ancora gli eventi della vita della santa con spirito apologetico. Lo studio più rigoroso della vita di Angela è l'opera di Carlo Doneda, *Vita della B. Angela Merici da Desenzano* (datata 1768). Doneda, prete bresciano e bibliotecario alla biblioteca Queriniana, fu incaricato dalla madre generale della compagnia di trovare materiale utile per il processo di beatificazione di Angela. La sua vita presenta o si riferisce a documenti della compagnia, alcuni dei quali andati perduti. Anche la vita di Angela composta dal gesuita Girolamo Lombardi ed edita a Venezia nel 1778 (*Vita della B. Angela Merici*) presenta una ricca documentazione, anche se non vagliata altrettanto criticamente come nel lavoro di Doneda.

³² Si farà inoltre riferimento a MTS, dove si chiariscono molte questioni controverse riguardanti la vita di Angela.

³³ Discuto il problema dell'attendibilità delle *vitae* femminili nel terzo capitolo (parte 1.4).

zione degli eventi della vita di Angela. Bisogna anche specificare che non si apportano qui fonti documentarie nuove: si cerca piuttosto di rileggere quelle già conosciute alla luce del modello di santità femminile a cui si è accennato precedentemente. Inoltre non si vuole qui neanche render conto di tutti gli eventi conosciuti della vita di Angela; si cercherà piuttosto di tracciarne un profilo significativo che faccia emergere i tratti principali della sua vita e personalità.

2.2. Infanzia e adolescenza

La vita di Angela Merici si può dividere in due fasi: i primi quarant'anni passano tra Desenzano e Salò; segue il periodo bresciano, che inizia nel 1516 e si protrae sino alla sua morte avvenuta nel 1540.

Angela Merici nacque dunque a Desenzano del Garda, tra il 1470 e il 1475.³⁴ Desenzano nel XV-XVI secolo era un grosso borgo sulla riva sud-occidentale del lago di Garda e nonostante si trovasse in terra lombarda, era sotto la giurisdizione di Venezia. Il padre di Angela, Giovanni, proveniva da una famiglia della piccola nobiltà bresciana con radici mercantili e urbane³⁵ e la madre, Caterina de Bianchi, era sorella di ser Bartolomeo Biancoso di Salò, uomo di legge, membro del consiglio cittadino. Angela aveva altri due fratelli e una sorella più grandi, nonché un fratello minore. La loro situazione economica non era disagiata; vivevano in campagna in una proprietà agricola che era in grado di sostentare sette persone. Il frate cappuccino Francesco da Desenzano, che esaminò le dichiarazioni patrimoniali dei Merici, poi andate perdute, durante il processo di canonizzazione, affermò che «a quel tempo non erano tenui le rendite che la famiglia Merici aveva in Desenzano».³⁶ E in effetti dal libro delle "rasse"³⁷ risulta che nel 1489 i Merici avevano della terra e del be-

³⁴ La data di nascita di Angela non è conosciuta con esattezza, ma è stabilita in base alla testimonianza del cronista bresciano Pandolfo Nassino, che nel registrare i funerali della santa la dice morta in età tra i 65 e 70 anni (*Registro*, 574-75). Sarà Faino a fissare – senza apportare alcun supporto documentario – la data di nascita della Merici nell'anno 1474 (*Vita della Serva di Dio*, 9).

³⁵ Prima di trasferirsi a Desenzano (dove ottiene la cittadinanza nel 1475) il padre di Angela aveva posseduto la *civitas* bresciana. La sua famiglia all'inizio del XV secolo era legata all'industria della lana e della pelle e aveva trasferito parte delle attività nel contado durante i conflitti con i Visconti. Desenzano era un importante mercato dei cereali ed è possibile che il padre di Angela avesse un'attività commerciale in questo campo. Si vedano MTS, 63-75; Bellotti, "Umanesimo cristiano", 36-52.

³⁶ Lombardi (*Vita*, 3) afferma che il frate vide le dichiarazioni per gli anni 1517, 26, 29, 30, e 56.

³⁷ Registro delle accuse per danni causati da persone sulle proprietà. Sono all'Archivio Antico Comunale di Desenzano, reg. 40 (vedi MTS, 4-5 e 74).

stiamo a Desenzano. Nel 1523, poi, Angela dichiarerà un appezzamento di terreno coltivato a vigna.³⁸

Dell'infanzia di Angela sappiamo che intraprese un'intensa vita spirituale fin da piccola e che sviluppò la propria spiritualità in armonia con la famiglia; d'altro canto sembra che quest'ultima non provò ad opporsi alla sua devozione cercando di avviarla verso il matrimonio.³⁹ Al contrario, Angela raccontò ai suoi amici di aver ricevuto la propria educazione religiosa dal padre che leggeva le vite dei santi alla famiglia, e che queste letture ebbero un ruolo importante nella sua scelta di intraprendere una vita devota: «ella cominciò da cinque o sei anni a fare astinenza (per i buoni documenti del padre), et starsi ritirata dalle genti, acciò maggiormente potesse darsi all'orationi et divottioni. Et quanto più cresceva nell'età, tanto più si dava a quelle, et alla vita contemplativa».⁴⁰

2.3. Un periodo di "transizione"

Quando Angela aveva circa diciotto anni, padre, madre e sorella morirono per cause sconosciute.⁴¹ Come nel caso di altre donne sante, gli agiografi interpretarono questo evento come un segno divino:⁴² per Angela si risolse in una spinta a perseverare nella vita spirituale già intrapresa, ed infatti, di lì a poco, ebbe la prima visione. Mentre pregava per la salvezza della sorella, vide quest'ultima in cielo in mezzo a un gruppo di angeli:⁴³ «Onde un giorno, ritrovandosi ella in un campicello suo appresso Desenciano, et ivi con le solite orationi pregando per la sorella, ecco che nel mezodi vide una schiera d'angeli in aere, nel mezo delle quali era l'anima della sua amata sorella tutta felice et trionfante».⁴⁴

Ormai orfana, Angela andò a vivere con il fratello minore presso uno zio materno a Salò, una cittadina piuttosto ricca che offriva una vita diversa da quella rurale cui Angela era abituata. Dagli aneddoti riportati dalle biografie

³⁸ «Sur Merizi habet petiam terrae aratoriae vidatae in contrata Caser a Zorzo Monte, a sero Petrus Domigo. Lire 5» (Archivio Antico Comunale di Desenzano, *Libro d'Estimo*, reg. n. 56, in MTS, 530).

³⁹ Anche la sorella di Angela non era sposata.

⁴⁰ Come riferisce Gallo al *PN*, f. 942r, in MTS, 537.

⁴¹ Il nome di Giovanni Merici appare per l'ultima volta nella documentazione desenzanese nel 1492 (MTS, 89).

⁴² Bellintani afferma: «et acciocché questo negocio [Angela] fusse tutto di Dio, rimase nei suoi anni orfana» (*Vita*).

⁴³ Le fonti raccontano che Angela fosse preoccupata della salvezza della sorella. È possibile che ciò fosse dovuto ai danni a dei vicini di cui quest'ultima si era resa colpevole – come registrato nel libro delle "rasse" (MTS, 80-83).

⁴⁴ Romano: *PN*, ff. 937r-v, in MTS, 533.

sembra che questo fu un periodo difficile, in cui è possibile che la scelta di vita devota fosse messa in discussione o a causa delle pressioni esterne (la nuova famiglia che cercava di maritarla) o per via di un momento di esitazione interiore. Le testimonianze e le biografie raccontano che in questa fase l'ascetismo penitenziale fu particolarmente intenso e che Angela dovette lottare contro le tentazioni e il diavolo. Il Gallo, in particolare, ricorda come una volta Satana apparve ad Angela in forma di angelo «il quale era di tanta bellezza, che non vi è persona che lo potesse credere o immaginare [...] [Angela] subito si distese con la faccia gridando: vò nell'inferno, inimico della croce [...] et così si disparve subito».⁴⁵

2.4. «Sur Anzola Terzebita»

Aveva probabilmente poco più di vent'anni quando, dopo un'assidua frequentazione della chiesa dei frati minori di Salò, Angela divenne terziaria francescana. Agostino Gallo racconta che Angela entrò nel terz'ordine perché voleva continuare la propria vita devota e di preghiera: «Et quanto più cresceva nell'età, tanto più si dava a quelle [le penitenze], et alla vita contemplativa, di maniera ch'ella pigliò l'habito detto del terzo ordine, acciocché avesse più comodità, dell'andare alle messe, alli confessioni et alli comunioni, poiché allora non si concedeva il comunicarsi spesso alle persone laice».⁴⁶

L'entrata nel terz'ordine era anche un modo per assumere uno status religioso accettabile, in maniera tale da poter resistere alle pressioni familiari e sociali che non vedevano di buon occhio le donne nel mondo al di fuori dell'istituto matrimoniale. Dal punto di vista spirituale, la scelta di Angela del terz'ordine è indicativa della sua opzione verso una vita devota secolare piuttosto che conventuale. La sua futura fondazione della Compagnia di Sant'Orsola costituirà un ulteriore sviluppo di questo ideale.

Stando a quanto afferma il canonico lateranense Giacomo Tribesco, che conobbe Angela negli ultimi anni della vita della santa, a quel tempo Angela lavorava nella casa dei suoi parenti e perseguiva una vita penitenziale. Questo è il tipo di vita che condurrà anche a Brescia e che probabilmente consiglierà alle sue future seguaci:

nella sua gioventù stando in casa de parenti, faceva tutte quelle fatiche che sogliono fare le donne in una casa, come sono burattar, far pane, portar acqua e molte altre fatiche [...]

⁴⁵ *PN*, f. 945r, in MTS, 539. Gli agiografi raccontano anche che una volta Angela si imbrattò appositamente i capelli di cenere perché delle ragazze le avevano detto che non avrebbe avuto problemi a trovare marito. Bellintani riferisce anche che Angela, in un'altra occasione, buttò della polvere su un'insalata particolarmente elaborata che le avevano servito (Bellintani, *Vita*, f. 5v).

⁴⁶ *PN*, 942r (in MTS, 537).

non mangiava in tutte le settimane se non la giobbia, e tanto pane quanto è la metà della palma della mano, mi fece il segno sopra la sua mano sinistra con la sua destra mostrandomi la quantità del pane che mangiava.⁴⁷

Più tardi Angela ritornò a Desenzano, dove aveva della terra e dove perseguì, in accordo con la regola del terz'ordine francescano, una vita di preghiera, penitenza e carità (visitando i malati, etc.).⁴⁸ In questo periodo Angela ebbe una seconda visione in cui vide coppie di angeli e vergini che ascendevano su una scala che univa terra e cielo. La visione divenne uno dei tratti agiografici distintivi di Angela e della compagnia e ad essa venne dato particolare risalto in quanto fu interpretata come l'ispirazione divina alla base della futura fondazione della Compagnia di Sant'Orsola.⁴⁹

2.5. Angela "santa viva"

Angela arrivò a Brescia nel 1516, quando aveva circa quarant'anni. Brescia era la città più importante del dominio veneziano, sia dal punto di vista economico che strategico per la difesa delle rotte commerciali.⁵⁰ A quell'epoca la città contava una popolazione di circa 40.000 abitanti. Nel 1516, quando appunto Angela vi si stabilì, Brescia era appena uscita da una serie di conflitti culminati nella riconquista da parte di Venezia e si stava ancora riprendendo dalle devastazioni del sacco compiuto ad opera delle truppe francesi di Gaston de Foix nel 1512. Inoltre, nella seconda metà del XV secolo e all'inizio del XVI l'economia bresciana aveva attraversato varie crisi congiunturali causate dalla guerra, epidemie e carestie. Dopo il 1516, tuttavia, la città non fu più coinvolta in guerre e l'economia mostrò segni di ripresa.

⁴⁷ *Di vari santi Bresciani*, ff. 15v-16r, in MTS, 594-5.

⁴⁸ MTS, 107. Si veda la bolla di Nicola IV "Supra Montem" del 1289, in Meersseman, *Ordo fraternitatis*, I: 394-400. È possibile che Angela seguisse la seguente versione della regola: *Questo sia el modo che hanno tenere quelli del Terzo Ordine del glorioso Sancto Francesco*, in Pesaro per Hyeronimo Soncino. Nel 1507 adì 12 de Febraro.

⁴⁹ Non è in realtà chiaro se Angela ebbe due distinte visioni o se la prima fu più tardi arricchita dagli agiografi con nuovi dettagli e una nuova interpretazione. L'immagine della scala è probabilmente ripresa dal sogno di Giacobbe, molto popolare nella letteratura ascetica medievale.

⁵⁰ Nel medioevo Brescia era un comune indipendente, ma, data la propria posizione geografica e l'assenza di una forte autorità locale, fu sempre soggetto agli interessi di Milano e Venezia. La presa definitiva di Brescia da parte di Venezia avvenne nel 1426 e durò per quattro secoli – a parte il periodo tra il 1509 e il 1516 in cui fu assoggettata ai francesi (1509-12) e agli spagnoli (1512-16). Al contrario di altri stati italiani (quali Milano e Firenze), Venezia rispettava gli statuti locali e si appoggiava alle strutture amministrative del luogo. Venezia controllava Brescia attraverso un *podesità* e un *capitano* che supervisionavano vari aspetti (civili, giuridici, finanziari e militari) della vita cittadina.

Dal punto di vista religioso Brescia presentava una situazione comune a molte altre città italiane del periodo, caratterizzata da una carente attività pastorale del clero, dai moti di riforma interni agli ordini religiosi, dai tentativi laicali, degli ordini religiosi e del consiglio cittadino di promuovere iniziative religiose e ospedali.⁵¹ A Brescia c'era poi un'importante tradizione mistica femminile, ben rappresentata da Laura Mignani (1480-1525), una monaca nel convento di Santa Croce, punto di riferimento per diversi aristocratici e noti esponenti religiosi. Altre donne mistiche vivevano nella città in una varietà di forme religiose. Sempre nel convento di Santa Croce c'erano state Laura Paratico (1467-91), Suor Candida (m. 1515) ed Elisabetta Ardesi (m. 1525?). Giulia Tiberi (m. 1512), Elisabetta Marini di Adro (m. 1524), Agnese Benzoni (m. 1527) e Pace Migliorati (m. 1529) vissero invece nel convento domenicano di Santa Caterina. Lucia da Bagnolino (all'inizio del XVI secolo) visse come eremita agostiniana con una compagna, mentre Suor Domenica (1470-1533) era una penitente itinerante e Benedetta Moreschi (1500-50) una terziaria domenicana.⁵²

Sia dalle testimonianze del *Processo Nazari* che dai suoi stessi scritti, Angela Merici emerge come una figura piuttosto complessa. Angela era al tempo stesso una santa contemplativa e attiva, mistica e pratica, colta e consapevole dei problemi della vita quotidiana. La sua personalità era umana, indipendente e determinata, capace di relazioni interpersonali con persone di ogni strato sociale. Attrasse l'attenzione di mercanti, professionisti e nobili che rimasero in contatto con lei per tutta la vita ma senza formare un circolo stabile. Angela condivise gli ultimi anni della sua esistenza con donne appartenenti al ceto medio-basso, soprattutto figlie di artigiani, e con esse fondò la Compagnia di Sant'Orsola. Angela poi mostrò sempre un evidente attaccamento per la città di Brescia, rifiutando sistematicamente gli inviti a trasferirsi in altre città. Nonostante ciò Merici viaggiò molto e compì diversi pellegrinaggi, di cui il più famoso a Gerusalemme. Come molte altre sante tardo medievali e moderne Angela si affermò come una *leader* spirituale e divenne un punto di riferimento per i suoi concittadini. La santa donna riceveva molte visite di cittadini bresciani che si rivolgevano a lei per consigli spirituali e favori divini. Anche se Angela non sembra essere stata famosa soprattutto per fenomeni miracolosi o penitenze estreme al pari di altre mistiche sue contemporanee,⁵³ venne co-

⁵¹ Approfondirò questi aspetti nel capitolo 4.

⁵² Cistellini, "La vita religiosa", 451.

⁵³ Secondo Agostino Gallo le visioni o altri fenomeni di tipo miracoloso non erano prominenti nella santità di Angela: «Poi del tutto questa Reverenda Madre fu sempre lontanissima dalli visioni, et inimicissima de coloro che si avantavano di vederne diversamente» (*PN*, f. 944v, in MTS, 539). Questa testimonianza, però, appare estrema e frutto di una concezione della santità

munque considerata come una mistica carismatica la cui natura era più divina che umana.

Angela era stata mandata a Brescia dai superiori del terz'ordine per assistere Caterina Patengola, una nobile vedova di quarantasei anni che aveva recentemente perso i suoi tre figli. Fu in questo contesto che poté fare conoscenza con giovani aristocratici ed esponenti del ceto mercantile: appena arrivata conobbe Girolamo Patengola e Antonio Romano; qualche anno più tardi incontrò Agostino Gallo, mentre agli inizi degli anni Trenta fece conoscenza con Elisabetta Prato, Giacomo Chizzola e Gabriele Cozzano.⁵⁴ Romano e Gallo ospitarono Angela dal 1517 al 1529 dal 1529 al 1530 rispettivamente. È attraverso le loro testimonianze che possiamo ricostruire importanti aspetti della vita e della personalità di Angela.

Angela innanzi tutto presenta una forte componente contemplativa e mistica. Come molte altre mistiche della sua epoca, Angela praticava regolarmente la vita penitenziale, benché forse in maniera meno estrema. Racconta Romano: «mentre stette nelle case mie (che furono circa anni quattordici) dormiva sopra uno storolo tenendo un pezzo di legno sotto il capo per capeziale, et non me ricordo haverla mai veduta mangiar carne; ma solamente frutta et erbaggi, bevendo solamente acqua».⁵⁵ Così anche Gallo afferma che «ella era sempre di continova asprezza di vivere, sopportando aspri caldi, estremi freddi, rabbiosa fame».⁵⁶ Inoltre, sappiamo che Angela portava un cilicio (una cintura ruvida

sempre più morale e meno miracolosa. Agiografi e testimoni riportano vari episodi di visioni e di fenomeni sovranaturali nella vita di Angela. Inoltre, come si vedrà dopo, Angela era amica e ammirava diverse mistiche contemporanee che erano note per questo tipo di spiritualità.

⁵⁴ Girolamo Patengola era un aristocratico di 22 anni, nipote di Caterina. Antonio Romano era un mercante di pelli originario di Ghedi che nel 1517 aveva tra i 23 e i 30 anni. Egli appartiene alla categoria degli "stranieri" cui non veniva data né la cittadinanza né gli stessi diritti dei cittadini bresciani nonostante il loro potere economico. Agostino Gallo era un influente cittadino bresciano, attivamente coinvolto nella vita politica, economica e religiosa della città. Agostino conobbe Angela attraverso sua sorella Ippolita (che era rimasta vedova). Agostino veniva da una famiglia della piccola nobiltà: suo padre era un ricco mercante tessile, mentre la famiglia della madre era coinvolta nella produzione delle campane. Agostino lasciò il commercio e si ritirò in campagna. Egli incarna l'immagine del proprietario terriero che vive in città ma che si occupa delle proprie terre introducendo nuove tecniche di coltivazione e scrivendo saggi di agronomia. Gallo scrisse un libro di grande successo sui vantaggi della vita in campagna (fu ristampato molte volte e tradotto in francese): *Le dieci giornate della vera agricoltura, e piaceri della Villa*, in dialogo. In Brescia, appresso Gio. Battista Bozzola. MDLXIII. Giacomo Chizzola era invece un rappresentante dell'alta aristocrazia ed era un noto uomo politico che sedette nel consiglio cittadino fino al 1588. Conobbe Angela negli ultimi anni della vita della santa, aveva un'orsolina in casa e fu "Agente" della compagnia negli anni '60 e '70. Elisabetta Prato era una ricca vedova che aveva circa 33 anni quando conobbe Angela (di lei si parlerà nel capitolo 2). Del notaio Gabriele Cozzano, del suo rapporto con Angela e del suo ruolo nella compagnia diremo in seguito.

⁵⁵ Romano: *PN*, f. 937v, in *MTS*, 533.

⁵⁶ Gallo: *PN*, f. 943r, in *MTS*, 538.

fatta di crini di cavallo) e si flagellava con una catena di metallo con molte punte.

Gallo racconta che Angela passava diverse ore della mattina a messa dove mostrava una speciale devozione per l'eucarestia. Durante la notte dormiva poco e pregava, contemplava, forse aveva esperienze mistiche e rifletteva su questioni teologiche: «si comunicava tutti quei dì che poteva, stando al Sacramento più hore della mattina ad udire le messe; et così, perché era di pochissimo sonno, è da credere che la maggior parte della notte facesse orationi, contemplando speculando quelle cose divine che a pochi sono concesse».⁵⁷

Un episodio "miracoloso" viene riportato al *Processo Nazari* da Bertolino de Boscolis che afferma di aver visto Angela levitare in una chiesa mentre era in preghiera (nel 1534):

ritrovandomi nella mia vicina chiesa di Santo Barnaba [...] li vidi la Madre Suor Angela la quale, se bene mi reccordo, dicendo il Frate l'Evangelio, non solamente me (ma molti di quelli ch'erano a quella messa) vidi la detta Madre Suor Angela in piedi, et levata da terra quasi un palmo, et così stata per un pezzo con gran meraviglia, et mi parse un miracolo vedere tal cosa.⁵⁸

Un altro importante aspetto della figura di Angela consiste nel suo essere teologa e predicatrice: sapeva leggere sia il latino che il volgare e, come raccontano i testimoni del *Processo Nazari*, passava molto tempo a studiare libri sacri. L'interpretazione delle Sacre Scritture di Angela attirava molti visitatori, specialmente ecclesiastici e teologi. Come per altre donne, il sapere teologico non veniva considerato il risultato di capacità intellettuali personali, ma, soprattutto, un'ulteriore prova dell'ispirazione divina:

non essendogli mai insegnato pur l'alphabeto, et non di meno non solo leggeva una quantità di libri santi, ma anco ho veduto assai volte andar da lei più religiosi, et in specialità predicatori et theologhi a domandarli la dichiarazione sopra molti passi de Psalmi, de Propheti, dell'Apocalipse, et di tutto il Testamento Novo et Vecchio, et sentire da lei tale esposizione che ne rimanevano stupefatti, là onde si poteva dire che questa donna haveva più tosto del divino che dell'humano.⁵⁹

⁵⁷ *Ibid.*, f. 944v, in *MTS*, 539.

⁵⁸ *PN*, in *MTS*, 536. Questo evento viene anche riportato dal confessore della compagnia, Francesco Landini, due anni prima del *Processo Nazari*, nel 1566: «Era di vita poverissima et austerissima, et fu veduta nel tempo dell'oratione co'l corpo levata in aere» (*Estratto d'una lettera del P. Francesco Landini*, in *MTS*, 531).

⁵⁹ Gallo: *PN*, ff. 944r-v, in *MTS*, 539.

E ancora: «mi pareva gran cosa che lei, non avendo mai imparato lettere lattine, intendesse così bene come faceva la latinità; et di più non havendo mai studiato la Sacra Scrittura, facesse così bellissimi, dotti, et spirituali sermoni, che alle fiato duravano un' hora».⁶⁰

Che libri leggeva Angela? La prima testimonianza menziona il Vecchio e Nuovo Testamento, e in particolare l'Apocalisse, i Salmi e i libri dei Profeti. Angela conosceva anche la *Legenda Aurea* di Jacopo da Varagine (stampata a Venezia ben undici volte tra il 1474 e il 1500), che il padre Giovanni leggeva alla famiglia. È possibile che Angela leggesse anche le collezioni di vite di vergini e martiri (come il *Leggendario delle santissime vergini*), insieme alle lettere e il *Dialogo della Divina Provvidenza* di Caterina da Siena e lo *Specchio della Croce*, una celebre guida alla vita spirituale composta da Domenico Cavalca nel XIV secolo. Inoltre, come discuterò nel quarto capitolo, Angela molto probabilmente leggeva l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, l'*Enchiridion Militis Christiani* di Erasmo da Rotterdam e gli scritti ascetici in volgare di Battista da Crema e Serafino da Fermo, all'epoca molto noti.

Angela dunque era colta e, soprattutto, elaborava il sapere teologico in maniera personale. Come si vedrà successivamente, questo fatto emerge particolarmente nei suoi scritti e dalla proposta di vita religiosa rappresentata dalla Compagnia di Sant'Orsola, in cui la fondatrice offre una sintesi originale di elementi spirituali condivisi all'epoca. La dimensione teologica di Angela riaffiora più volte nella narrazione dei testimoni al *Processo Nazari*. Racconta infatti Gallo che Angela nel 1529, mentre si trovava a Cremona, veniva visitata quotidianamente da persone religiose, con interessi spirituali, probabilmente di ceto elevato, che erano attratte dalla sua saggezza spirituale:

Onde, stando la detta Madre in casa nostra, era ogni giorno vesitata dalla mattina sino alla sera, non solo da molti religiosi et persone assai spirituali, ma ancora da gentildonne et gentiluomini [...] di che ogn'uno si maravigliava della gran sapientia che era in lei, perché si vedeva ch'ella convertiva molti a muttare vita.⁶¹

Come emerge da questa e altre testimonianze, Angela predicava agli amici e ai visitatori, facendo lunghi "sermoni". Angela doveva essere particolarmente abile nella predicazione, visto che un'altra caratteristica della sua personalità e santità consisteva nella capacità di convertire. Come si vede anche dai suoi scritti, Merici era dotata di notevoli doti pedagogiche. Queste non erano solo il frutto di una personalità particolarmente carismatica, ma anche di un "metodo" nel relazionarsi agli altri, basato sul rispetto della personalità

⁶⁰ Chizzola: *PN*, f. 941r in MTS, 536.

⁶¹ *PN*, f. 941v, in MTS, 537.

dell'interlocutore (un metodo che discuterò nel terzo capitolo di questo studio). Angela era anche dotata di un approccio molto "umano" e della capacità di "simpatizzare" con i problemi altrui. Questa sua caratteristica emerge costantemente dai racconti della sua vita; il primo agiografo mericiano, Bellintani, sostiene che questo era uno dei motivi per i quali molta gente era attratta da Angela: «Quindi, e per la fama della santità, ond'era divenuta celebre, e per le maniere soavi con cui guadagnava, conversando, gli animi delle persone avea stretto amicizia [...] quasi tutti facevano a gara chi di riceverla in casa sua».⁶² L'osservazione dell'agiografo trova un riscontro nelle parole di Romano e del Gallo, che sottolineano l'affetto che avevano per Angela e il suo modo sensibile di porsi. Dice il primo: «Onde, mentre che alcune fiato andava io a revisitare la detta Madre Suor Angela, mi prese grande affettione»;⁶³ così il Gallo: «mi parlò con tale amorevolezza [...] che subito li restai pregione, di sorte che non solamente io non sapeva vivere senza di lei, ma anco mia moglie, e tutta la mia famiglia».⁶⁴ Anche Chizzola esalta le doti umane di Angela, descrivendola «aliena dall'ambizione, dalla vanagloria, dall'ira».⁶⁵ Come discuteremo, Angela mostra anche notevoli capacità di introspezione psicologica. Questo tipo di sensibilità umana, messa in luce anche dagli scritti di Cozzano, viene interpretata come un segno di santità e della presenza divina in Angela:

Et chi era il più peccatore quello era il più carezzato da lei; e se convertirlo non poteva, almanco con dolcezza d'amore lo induceva a far qualche bene, o far mancho male [...] Eran quelle sue parole affocate, potente et dolce, et dette con tal novo vigore di gratia, che ben ognun poteva esser constretto a dire: "Quivi è Dio".⁶⁶

Grazie al suo carisma, Angela divenne un punto di riferimento per la città. Il tipo di intervento richiesto andava dai consigli personali, alla pacificazione dei conflitti, all'intercessione divina attraverso la preghiera.⁶⁷ Gallo sottolinea come la santa passasse «tutto il giorno in boni officii; diversamente col prossimo, ovvero nel fare le orationi per lei e per li peccatori».⁶⁸ E ancora:

tanti anni fu di gran giovamento a moltissime persone, poiché si consigliavano con lei, o per muttar vita, o per sopportare tribulationi, o per fare testamenti, o per pigliare moglie, o per maritare figliuole et figliuoli, oltre che non mancavano mai a fare delle paci, come erano mogli con mariti, i figliuoli coi padri, i fratelli con fratelli, et così diversamente de

⁶² Bellintani, in Lombardi, *Vita*, 53-54.

⁶³ Romano: *PN*, f. 937r, in MTS, 533.

⁶⁴ Gallo: *PN*, f. 941v, in MTS, 537.

⁶⁵ *PN*, f. 941r, in MTS, 536.

⁶⁶ Cozzano, *Dichiarazione della Bolla di Paolo III*, ff. 974v-975r, in MTS, 587.

⁶⁷ Su questi aspetti si veda anche il capitolo 3.

⁶⁸ *PN*, f. 944v, in MTS, 539.

molti altri secondo li loro gradi: consigliando, et consolando ciascuno quanto più poteva, di maniera che le sue opere avevano più tosto del divino che dell'humano.⁶⁹

Per tutte queste ragioni (vita penitenziale, carisma mistico, sapere teologico, doti umane e di consigliera), la fama di Angela si diffondeva a Brescia e nel territorio. Afferma Romano: «che di giorno in giorno cressendo la sua santinomia veniva la sua fama di spiritualissima vita spargendosi tra il populo; in modo che vi si concorreva moltissimi della città di Brescia». ⁷⁰ Ventisei anni dopo la morte della santa, il confessore della compagnia Francesco Landini testimonia: «et entrata nella città di Brescia, fu di tanto credito appresso de Bresciani, che pareva un'altra Delbor»; ⁷¹ e, allo stesso modo, il biografo Bellintani dichiara: «la fama della santità [si diffuse] [...] non pure con quelli del luogo, ma con molti altri ancora della Riviera». ⁷²

La fama di Angela si propagò anche oltre il territorio bresciano e diverse importanti personalità richiesero la presenza della santa nelle loro città. Narano gli amici che, nel 1524, trovandosi a Venezia, alcuni nobili ed ecclesiastici locali le chiesero di rimanere nella città e di occuparsi dell'Ospedale degli Incurabili. L'anno successivo, mentre era a Roma, fu il papa Clemente VII a chiederle di trasferirsi lì, mentre nel 1532 il Duca Francesco Sforza II chiese ad Angela di stabilirsi a Milano. Angela declinò sistematicamente queste offerte e rimase a Brescia tutta la vita. Il rifiuto di Angela di trasferirsi può essere visto come un segno di attaccamento alla propria città, un tratto che era caratteristico delle donne mistiche dell'epoca. ⁷³ Può essere vista in questo senso anche la decisione della santa di andare ad abitare in un appartamento annesso alla chiesa di Sant'Afra, dove erano custodite le reliquie dei santi patroni della città Faustino e Giovita.

La connessione tra Angela e la santità femminile emerge anche nella forte devozione che la santa mostra verso altre mistiche. Questo tipo di affiliazione non era raro tra le donne mistiche, che spesso si rifacevano a modelli femminili sia contemporanei che dell'antichità. ⁷⁴ Angela conosceva personalmente Stefana Quinzani (1457-1530), una terziaria domenicana che viveva in un convento nella vicina città di Soncino, e venerava la mantovana (anch'essa terziaria domenicana) Osanna Andreasi (1449-1505), di cui visitò il sepolcro nel 1524. Queste erano mistiche carismatiche contemporanee, che ricevettero

⁶⁹ PN, f. 942v-943r, in MTS, 537-38.

⁷⁰ PN, f. 937v, in MTS, 534.

⁷¹ Estratto d'una lettera del P. Francesco Landini (in MTS, 531).

⁷² Citato in Lombardi, *Vita*, 53-4.

⁷³ Osanna Andreasi per esempio chiedeva «di essere tagliata tutta in bochoni et arostita per la salute dela Citade de Mantua» (Zarri, "Le sante vive", 111).

⁷⁴ Valerio, "L'altra rivelazione".

le stigmate e che svolsero un ruolo politico alla corte dei Gonzaga. Angela conosceva probabilmente Laura Mignani, un'altra mistica famosa che dal suo monastero di Santa Croce a Brescia teneva una fitta corrispondenza con molte personalità di rilievo dell'epoca, religiose e laiche, quali il co-fondatore dei teatini Gaetano da Thiene, quello del Divino Amore in Brescia, Bartolomeo Stella, la duchessa di Ferrara Lucrezia Borgia e quella di Urbino Elisabetta Gonzaga. ⁷⁵ Oltre a Stefana, Osanna e Laura è probabile che Angela ammirasse la carismatica terziaria francescana Chiara Bugni (1471-1514). ⁷⁶ È interessante notare che pochi anni prima che Angela arrivasse a Brescia, un'altra donna carismatica, Giustina (o suor Candida), morta in odore di santità nel 1515 nel monastero di Santa Croce, aveva lavorato in casa Patengola. Giustina poteva aver rappresentato una fonte di ispirazione per Angela, che certamente ne sentì parlare dalla padrona di casa. Infine Merici mostrò una forte devozione per altre due sante: sant'Orsola (a cui Angela intitolò la compagnia) e santa Caterina d'Alessandria (Angela fondò la compagnia il giorno della sua festa, il 25 novembre). Come vedremo successivamente la scelta di Angela di queste due sante per la compagnia aveva molteplici significati e soprattutto richiamava i valori di sponsalità a Cristo, verginità, potenza e sapienza.

2.6. *Indipendenza*

Tra il 1522 e il 1532 Angela intraprese una serie di pellegrinaggi. Nel 1524 visitò il sepolcro di Osanna Andreasi. Sempre nel 1524 si imbarcò per un lungo e pericoloso pellegrinaggio a Gerusalemme con Romano. ⁷⁷ Il pellegrinaggio fu caratterizzato da una serie di eventi "miracolosi": durante il viaggio di andata Angela perse temporaneamente la vista (vedendo i luoghi santi «con gli occhi interiori, come se l'avesse vedute con gl'esteriori») ⁷⁸ e durante il viaggio di ritorno, racconta Romano, le preghiere di Angela salvarono la nave dall'attacco dei pirati (un improvviso vento la spinse lontano dagli inseguitori). ⁷⁹ L'anno successivo Angela andò a Roma per l'anno santo e incontrò il papa. Nel 1529 e 1532 Angela si recò a Varallo ⁸⁰ per vedere il "Sacro Monte" con la riproduzione scultorea delle scene della vita di Cristo. La seconda volta che Angela

⁷⁵ MTS, 111.

⁷⁶ Durante il soggiorno veneziano Angela stette nel convento di Santo Sepolcro dove era vissuta la terziaria francescana pochi anni prima.

⁷⁷ Mentre diverse donne sante intrapresero questo viaggio spiritualmente, Angela lo fece fisicamente (Zarri, "Le sante vive", 156).

⁷⁸ Come testimonia Gallo, PN, f. 942v, in MTS, 537.

⁷⁹ PN, f. 939r in MTS, 535.

⁸⁰ Varallo faceva parte dello stato di Milano ed è situata a circa 200 chilometri nord-ovest di Brescia.

fece questo viaggio era in compagnia di un gruppo di donne che costituirà (insieme ad altre donne), il primo nucleo della Compagnia di Sant'Orsola.

Nel complesso Angela sembra essere stata una santa piuttosto indipendente. Angela, infatti, non ebbe uno stabile circolo di devoti nel quale diffondere dottrine, né, caso raro tra le mistiche contemporanee, un direttore spirituale che ne raccogliesse le gesta. A parte Cozzano, il cui ruolo discuterò in seguito, tra gli amici di Angela non ci sono figure spirituali di rilievo. Il mercante Romano, per esempio, emerge come una figura semplice e poco avvezza ai concetti teologici, e forse non è un caso che Angela abitò da lui per ben tredici anni. Il Gallo forse era più attento alle questioni spirituali, ma anch'egli sembra legato ad Angela dall'ammirazione verso la persona e il carisma piuttosto che dall'affinità di vedute dottrinali. È vero che il confessore di Angela, Serafino da Bologna, condivideva alcuni aspetti significativi della spiritualità mericana.⁸¹ Però Serafino divenne suo confessore a partire dal 1530, quando Angela si era già affermata ed era circa 30 anni più grande di lui. È indicativo inoltre che le biografie mericane non diano risalto al confessore di Angela e che i testimoni al *Processo Nazari* non lo nominino neanche. Infine, la figura del confessore risulta marginale nella forma di vita offerta dalla compagnia ideata da Angela. Sembra dunque che Angela fosse indipendente dai contesti in cui si ritrovava e gestiva in maniera autonoma la propria vita spirituale, privata e pubblica. Questo, come vedremo, è il tipo di vita che Angela prospettò alle sue discepole e compagne.

2.7. La fondazione della Compagnia di Sant'Orsola

La fondazione della Compagnia di Sant'Orsola si presenta come il momento di sintesi e completamento del percorso spirituale compiuto da Angela. Anche se non conosciamo con precisione le tappe della fondazione della compagnia, sembra chiaro che a questa Angela dedicò gli ultimi anni della sua vita.

A partire dal 1529 fino al 1530-31 Angela abitò con Agostino Gallo e la sua famiglia, prima a Cremona, per via di un possibile attacco a Brescia delle truppe di Carlo V, e poi a Brescia. A Cremona Angela si ammalò tanto gravemente che in un'occasione i suoi amici erano convinti che stesse per morire. Fu in quella circostanza che il Patengola scrisse un epitaffio in versi che recitò di fronte ad Angela e agli altri amici riuniti intorno al capezzale della santa. L'effetto sortito fu inaspettato. Lasciamo parlare Gallo:

essendo stata ammalata per molti dì et talmente aggravata, che noi tutti aspettavamo che ad hora ad hora passasse questa vita [...] [tanto che il Patengola compose un epitaffio in versi] [...] I quali leggendoli a lei, et dicendo: allegrative Madre, che dimane

⁸¹ Come discuterò nel capitolo 4.

si poneranno questi versi sopra la vostra sepoltura, et ella, levandosi subito in settone, et credendo che così havessi da essere, parlò con vehementia della felicità di quella patria celeste non meno di una meza hora, che li resplendé la faccia come se fusse stata un cherubino; di maniera che non solamente per li tanti che erano nella camera (et ben piena) li pareva essere in paradiso ma anche per la grandissima allegrezza ch'aveva di partirsi da questo mondo, come sempre di continuo desiderava, ella recuperò talmente le forze del corpo, che, accortasi esser partita tutta l'infermità, subito cominciò a piangere et dolersi grandemente del detto Patengola, imputandolo che avesse fatto questo solamente per ingannarla, et non perché, egli credesse ch'ella dovesse morire.⁸²

Dal 1532 Angela si trasferì in un appartamento presso la chiesa di Sant'Afra, che era officiata dai canonici lateranensi. È probabile che Angela avesse già in mente di fondare una nuova forma di vita ma che esitasse. Cozzano racconta che la santa si decise a mettere in opera la sua idea in seguito ad una visione in cui Cristo la redarguì.⁸³ Nel 1532 Angela compì un gesto di distacco dal suo ordine di provenienza: mandò una supplica alla Sacra Penitenzieria Apostolica nella quale chiedeva di essere sollevata dall'obbligo della sepoltura in una chiesa francescana.⁸⁴ In quell'anno sappiamo anche che Merici già frequentava altre donne che ritroviamo tra i primi membri della compagnia⁸⁵ e che divideva l'appartamento di Sant'Afra con una di loro, Barbara Fontana.⁸⁶ Sempre nel 1532 Angela con queste donne intraprese il secondo pellegrinaggio a Varallo. Le fonti concordano sul fatto che Angela e le vergini si incontravano regolarmente nella sua casa di Sant'Afra prima e successivamente in un appartamento (poi trasformato in un oratorio) fornito da una vedova aristocratica, futura governatrice della compagnia, Elisabetta Prato.⁸⁷ A questa convivenza spirituale si deve la formulazione della regola della compagnia. Sebbene composta da Angela, Coz-

⁸² PN, f. 943v-944r, in MTS, 538.

⁸³ *Epistola confortatoria*, f. 963r, in MTS, 559-60.

⁸⁴ "Indultum pro moniali", in *Diversa Sacrae Penitentiariae Clementis VII. Anno IX. 1532*, reg. n. 79, Archivio Segreto Vaticano, in MTS, 520-521.

⁸⁵ Cozzano, *Dichiarazione*, f. 974, in MTS, 586.

⁸⁶ Doneda, *Vita*, 53 e 142.

⁸⁷ Nel 1533 l'oratorio venne decorato con affreschi, che ci vengono descritti dal Faino nella seconda metà del XVII secolo: il Cristo crocifisso è posto al centro tra gli angeli in pianto; poi figura l'annunciazione, la natività, la disputa di Gesù nel tempio, l'assunzione di Maria. Ci sono i santi Faustino, Giovita ed Afra patroni della città e della chiesa presso cui risiedeva Angela; Paola ed Eustochio su una nave in balia del mare in tempesta (forse in ricordo del pellegrinaggio a Gerusalemme); sant'Orsola su una nave, col suo stendardo della verginità e del martirio; sant'Elisabetta d'Ungheria in due riquadri: in uno assisteva alcune vergini che filavano, nell'altro serviva a tavola otto vergini (in *Miscellanea*, ff. 35r-37r, in MTS, 194). Faino, però, vide gli affreschi dopo che questi furono restaurati e in parte alterati (le vergini per esempio sono dipinte con l'abito nero, introdotto solo nel 1582). Non vi è menzione di Caterina d'Alessandria, la quale forse era raffigurata in una sezione che al tempo di Faino era rovinata.

ziano racconta come la santa discutesse molte pratiche devote con le sue compagne. Come chiarirò successivamente, il ruolo delle vedove, invece, non deve essere sopravvalutato, in quanto non sembra che queste abbiano avuto un posto centrale nella pianificazione dell'istituto. Lo stesso si deve dire degli ordini religiosi vicini ad Angela, i francescani e i canonici lateranensi.

La Compagnia di Sant'Orsola venne fondata il 25 novembre 1535 con l'ammissione di ventotto vergini. Angela dettò la *Regula* ad un notaio bresciano, Gabriele Cozzano, che funse anche da segretario della santa e da Cancelliere della compagnia con funzioni di difensore e rappresentante legale. L'8 agosto 1536 Angela ottenne l'approvazione della compagnia da Lorenzo Muzio, vicario generale di Brescia. Nel 1537 veniva eletta madre generale della compagnia.⁸⁸ Nel 1539, pochi mesi prima di morire, Angela lasciò due scritti che contengono dei consigli per l'amministrazione della compagnia, gli *Arricordi* e il *Testamento*.⁸⁹ La compagnia nel frattempo cresceva rapidamente: nel 1537 contava 75 orsoline e alla morte di Angela, nel 1540, raggiunse 150 membri.

2.8 Morte e culto di Angela

Nel 1539 Angela si ammalò e il 27 gennaio del 1540 morì. Pandolfo Nassino, nella sua cronaca della città di Brescia, scrisse un epitaffio di Angela e raccontò che il funerale fu celebrato con grande solennità e con la partecipazione di un gran numero di bresciani:

Adì 27 zenaro 1540 morse fo filiola del q. Thomaso⁹⁰ di Merichi de Desenzano terra Bressana, de età de anni circa 65 in 70, donna magra de corpo et de comune statura, vestita de beretino [...] cum tanta solennità et giente che se fusse sta uno signore. La causa, questa Madre Sur Anzola a tutti predicava la fede del sumo Dio che tutti se innamorava de lei.⁹¹

⁸⁸ In quell'occasione le orsoline si incontrarono nell'appartamento di Angela («in coquina domus habitationis D. sur Angele [...] site in contrata Sancte Afre et iuris Sancte Afre Brixie», in MTS, 517).

⁸⁹ La versione più antica conosciuta della regola è la *Regula della Compagnia de Santa Orsola*. Nella mia analisi mi riferisco a questa edizione. Gli scritti per il governo della compagnia sono gli *Arricordi che vanno alli Colonelli* e il *Testamento della Madre Suor Angela lassato alle Matrone*. Discuterò l'autenticità e la paternità di questi testi nel capitolo 2, parte 3. Quando cito questi documenti mi riferisco alla *Regula* con *Reg*, agli *Arricordi* con *Ric* e al *Testamento* con *Tes*. Tutti i corsivi nelle citazioni sono miei.

⁹⁰ Nella maggioranza dei documenti il nome del padre di Angela era Giovanni.

⁹¹ Nassino, *Registro*, in MTS, 520.

Il pittore bresciano Alessandro Bonvicino, detto il Moretto, rappresentò Angela sul letto di morte.⁹²

Alla morte di Angela scoppiò una lite tra francescani e canonici lateranensi in quanto ognuno ne rivendicava la sepoltura con la prospettiva di possedere le reliquie della santa. Il ritrovamento dell'indulto della Sacra Penitenzieria chiarì la disputa in favore dei canonici. Nel frattempo, per un periodo non breve, il corpo di Angela fu lasciato insepolto nella cripta di Sant'Afra. In questa circostanza vengono riportati alcuni eventi miracolosi, frequentemente citati tra le prove della santità medievale. Il corpo di Angela non si corruppe e una stella rifuse per tre giorni illuminandolo. Episodi di dubbi sulla santità di Angela vennero fugati da segni di intervento divino. Nei secoli successivi, inoltre, varie guarigioni miracolose si ascrivono ad Angela.

Dopo la sua morte, la Compagnia di Sant'Orsola e gli amici coltivarono e promossero il culto della futura santa. Nel XVII secolo il culto di Angela rimase vivo nei vari istituti di orsoline, compresi quelli in Francia e in Canada, che promuovevano agiografie, inserivano profili biografici nelle cronache dell'ordine, commissionavano dipinti e statue e celebravano la sua festa. La città natia di Angela, Desenzano, le tributò culto pubblico commissionando un altare e un ampio ritratto posto nelle camere del consiglio cittadino. Il processo di beatificazione, però, fu avviato solo nel 1757, grazie all'impegno di un'orsolina veneziana – Natalina Schiantarelli – che coordinò le sollecitazioni delle diverse congregazioni sparse nel mondo. Nel 1768 Angela venne beatificata. Pio VII la dichiarò santa il 24 maggio del 1807 e come tale viene celebrata il 27 gennaio.⁹³

3. La Compagnia di Sant'Orsola: una "società al femminile" (1535-1540)

Le orsoline costituivano una compagnia spirituale che seguiva un tipo di vita per molti versi simile a quella delle beghine, pinzochere e terziarie: erano donne laiche che vivevano una vita di preghiera, penitenza e pratiche devote fuori dal convento, senza voti solenni e abito comune.⁹⁴ Le orsoline vivevano nelle proprie case, sia da sole che con i parenti, a volte in gruppi di due o tre. Da questo punto di vista l'organizzazione della Compagnia di Sant'Orsola ricorda più quella delle terziarie e delle pinzochere che non delle beghine, in cui la dimensione

⁹² Dal 1572 Moretto aveva una figlia nella Compagnia di Sant'Orsola. L'unico dipinto che ritrae Angela Merici da viva è invece di Girolamo Romanino (si veda oltre).

⁹³ *Sacra Rituum Congregationis, Processus*, 339-344. I volumi più importanti sono il 340 e il 341.

⁹⁴ Ciò che diremo sulla vita delle orsoline è soprattutto basato su ciò che veniva prescritto negli scritti normativi della compagnia. Purtroppo, infatti, non vi sono fonti che attestino il comportamento effettivo dei suoi membri.

comunitaria era decisamente più accentuata. La regola di Angela prevedeva che le orsoline partecipassero alla vita sociale apportando servizi di tipo spirituale, quali la preghiera per le anime e la penitenza per l'espiazione dei peccati altrui, nonché predicando privatamente, convertendo, consigliando e fungendo da pacificatrici. Le orsoline non avevano vita comune, né attività specifiche da svolgere nel secolo, ma ognuna era libera di seguire la propria inclinazione. È possibile che le orsoline praticassero attività caritative negli ospedali o nel vicinato, ma è bene chiarire fin d'ora che Angela non lo prescrisse e pertanto tali attività andrebbero ascritte all'iniziativa delle singole seguaci. È improbabile che le prime orsoline insegnassero in maniera sistematica, mentre è quasi certo che parlassero di cose spirituali ad amici, parenti e forse a platee più estese. Le orsoline non erano sottoposte ad una rigida supervisione, ma ricevevano la visita delle guide spirituali ogni quindici giorni; una volta al mese, poi, si confessavano e comunicavano a un padre spirituale che eleggevano. Ogni orsolina andava a messa quotidianamente in una chiesa di propria scelta; mentre alle feste solenni doveva comunicarsi e confessarsi presso la propria parrocchia. Le orsoline si incontravano una volta al mese per discutere della propria esperienza spirituale o per ascoltare un sermone. La fonte principale della spiritualità delle orsoline resterà comunque la regola di Angela Merici.⁹⁵

Come le comunità di beghine, la Compagnia di Sant'Orsola si presenta come un'associazione totalmente femminile, indipendente dalla gerarchia ecclesiastica e da altri ordini religiosi, che usufruiva dei servizi spirituali della chiesa. La compagnia era autosufficiente, in quanto non obbediva ad un'autorità esterna, si autofinanziava e risolveva gli eventuali problemi materiali delle orsoline. La maggioranza delle orsoline apparteneva al ceto artigiano, anche se ve ne erano alcune di rango più elevato. Se le orsoline avevano bisogno di mantenersi, la compagnia le aiutava a trovare lavoro nelle case dell'aristocrazia bresciana. Per entrare nella compagnia le orsoline non dovevano pagare una dote; inoltre potevano tenere le loro proprietà ed ereditare.⁹⁶

Le orsoline erano assistite nei loro bisogni spirituali da vergini più sagge ed esperte, chiamate *colonelle*, e nelle questioni materiali da alcune vedove aristocratiche, le *matrone*. Le colonelle, oltre a fungere da guide spirituali, erano vergini e membri della compagnia esse stesse. Le matrone, invece, non erano orsoline, ma venivano designate dalle orsoline a compiti di carattere amministrativo e di relazione con il mondo esterno. La compagnia era democratica e meritocratica e priva di gerarchie rigide. È interessante notare che la Compagnia di

⁹⁵ I capitoli della *Regula* erano: *Prologo*, *Del modo del ricever* (I), *Come debbeno andar vestite* (II), *Del modo del conversar nel secolo* (III), *Del digiuno* (IV), *Del' oratione* (V), *Dell' andar a messa ogni giorno* (VI), *Della confessione* (VII), *Della obedientia* (VIII), *Della verginitade* (VIII), *Della povertade* (X), *Del governo* (XI).

⁹⁶ Il diritto all'eredità fu confermato dalla bolla papale di Paolo III nel 1546.

Sant'Orsola condivideva con le beghine due importanti patroni, Caterina d'Alessandria e Elisabetta d'Ungheria, il cui significato discuterò successivamente.

Per alcuni versi la vita religiosa proposta dalla Compagnia di Sant'Orsola era più radicale di quella delle beghine, delle pinzochere e delle terziarie, in quanto richiedeva un impegno religioso più profondo. I beghinaggi e i terzi ordini erano aperti a vedove e donne sposate e l'appartenenza non era necessariamente definitiva. La Compagnia di Sant'Orsola, invece, proponeva una rottura radicale con la società: richiedeva la verginità fisica al momento d'entrata e offriva lo *status vitae* inequivocabile della "Sposa di Cristo". Inoltre, come vedremo nel capitolo 3, la regola di Angela proponeva alle figlie una relazione mistica col divino che molte donne medievali avevano vissuto come un'esperienza individuale eccezionale.

Nonostante queste differenze, come le beghine, le pinzochere e le terziarie, le orsoline potevano vivere oltre i limiti che la società poneva alle donne secolari, in quanto la vita nella compagnia offriva ai membri un certo grado di autonomia, visibilità pubblica e soggettività, sia nella vita materiale che spirituale. Questo era stato anche il tipo di vita vissuto da Angela. Vediamo ora questi aspetti più nel dettaglio.

3.1. Una comunità femminile

La Compagnia di Sant'Orsola costituisce un raro caso di associazione completamente composta e gestita da donne. Angela volle rendere il suo istituto più autonomo possibile dalle influenze esterne, sia laiche che ecclesiastiche. Questi tratti erano caratteristici anche delle comunità di beghine.

La compagnia era organizzata su due livelli: il primo era composto dalle vergini e dalle colonelle, che erano membri dell'istituto – vergini-Spose di Cristo –; il secondo dalle matrone, le vedove responsabili del governo. Le colonelle visitavano le vergini nelle loro case ogni quindici giorni per ispirarle nella vita spirituale e aiutarle nelle possibili difficoltà che queste incontravano. Se la colonelle non riuscivano a risolvere i problemi intervenivano le matrone. Le matrone erano responsabili della gestione finanziaria e organizzativa della compagnia e della sua difesa di fronte al mondo esterno. Le matrone incontravano le colonelle due volte al mese per discutere gli eventuali problemi delle vergini e le iniziative da intraprendere in merito. Inizialmente la compagnia non aveva un "capo", finché, nel 1537, una madre principale fu eletta per motivi legali. Con l'incremento dei membri, tra il 1535 e il 1539, Angela divise per aree della città le vergini sotto la responsabilità delle colonelle. È probabile che il termine "colonelle" (assente nella *Regula* e presente negli *Arricordi*) fu introdotto in questa occasione. Nella città natia di Angela, Desenza-

no, le differenti zone della città e le persone responsabili di queste erano chiamate "colonelli".⁹⁷ È anche possibile, però, che Angela avesse introdotto il termine con il significato che aveva in Brescia, dove era associato alla milizia della città.

In teoria la regola assegnava un ruolo anche agli uomini, che dovevano agire come protettori della compagnia (gli "agenti"). Gli agenti sarebbero intervenuti qualora le matrone avessero fallito, soprattutto nelle questioni di carattere legale e di difesa della compagnia.⁹⁸ Però nessun uomo viene eletto durante la vita di Angela e fino al 1555 (quando cioè la compagnia aveva cominciato un processo di trasformazione). È plausibile che Angela abbia considerato tale misura non necessaria. Infatti gli *Arricordi* e il *Testamento* (testi riguardanti la gestione della compagnia) sono indirizzati solo alle colonelle e alle matrone, mentre degli agenti non si fa più menzione. L'unico uomo coinvolto nella compagnia era Gabriele Cozzano, "Segretario e Cancelliere" della società, il cui ruolo era limitato allo svolgimento delle funzioni notarili come la registrazione degli atti della compagnia. Dopo la morte di Angela, quando l'istituto venne sottoposto alle critiche della società, egli difese la compagnia, scrivendo tre lettere aperte alle orsoline, incitandole a rimanere salde nel loro stato di vita.

La compagnia era indipendente dalla gerarchia ecclesiastica. Non c'erano ordini religiosi o ecclesiastici coinvolti in essa con cariche di governo.⁹⁹ Gli uomini di chiesa non erano presenti né al momento dell'accettazione delle vergini, né alle elezioni delle cariche governative. Se è vero che le orsoline, oltre a scegliersi un confessore nella propria parrocchia, ne eleggevano uno comune, questo svolgeva una funzione prettamente legata ai compiti di amministrazione dei sacramenti (confessione e comunione) piuttosto che quella di guida spirituale (lasciata invece alle colonelle e alle matrone). L'intenzione di Angela di mantenere la compagnia indipendente da possibili ingerenze esterne emerge anche dal fatto che – nei capitoli sul digiuno e sull'obbedienza – dice alle vergini di ascoltare i consigli del loro confessore personale anziché di quello comune.¹⁰⁰

⁹⁷ MTS, 242.

⁹⁸ «le quatro vergini [...] visitar ogni quindeci giorni tutte le altre sorelle vergini che sono per la città. [...] se lor stesse non potranno provedergli, lo riferiscano alle matrone. Et se manche loro potranno provedergli, se voglia convocare anche gli quatro homini, accioché tutti insieme concorrano a porvi rimedio [...] onde bisognasse andar per palazzo et per via di ragione [...] all' hora essi quatro homini per carità, a modo di padri, vogliano pigliar questa impresa» (*Reg*, XI).

⁹⁹ È vero che Angela richiede alle orsoline obbedienza al vescovo e alla chiesa (*Reg*, VIII), ma questo fatto va inquadrato in un'attitudine che l'orsolina doveva avere verso il mondo esterno (verso la società civile, la famiglia, ecc.).

¹⁰⁰ *Rg*, VII, VIII. Si veda anche MTS, 239-40.

Queste caratteristiche della Compagnia di Sant'Orsola erano inusuali tra le associazioni devote cui le donne potevano partecipare. Nei terzi ordini, per esempio, le gerarchie femminili erano subordinate a quelle maschili,¹⁰¹ il priore e il padre spirituale erano presenti alle elezioni, le donne dovevano sottoporre la loro intenzione di entrare ad un superiore maschile (che poteva rispondere negativamente). Inoltre, in quelle confraternite in cui le donne erano accettate, gli esponenti femminili erano esclusi dai ruoli amministrativi e manageriali.¹⁰² Nei conventi, per quanto gestiti dalle donne e importanti per l'autonomia femminile, gli uomini, attraverso le figure del vescovo, del confessore e dei rappresentanti del ramo maschile dell'ordine, ribadivano una superiorità istituzionale e simbolica, esercitavano funzioni di supervisione e interferivano nella vita della comunità.

3.2. Una compagnia gestita "dal basso"

Un'altra significativa caratteristica della compagnia consiste nel fatto che le orsoline erano responsabili e protagoniste delle proprie strutture istituzionali. La compagnia era democratica e meritocratica e i suoi membri erano considerati soggetti politici eguali. Queste caratteristiche distinguevano la compagnia dagli ordini religiosi e dagli istituti coevi indirizzati a donne, mentre erano condivise dalle donne "semi-religiose" medievali che, come discuterò più avanti, non enfatizzavano le strutture gerarchiche e le differenze di classe sociale.

Innanzitutto, le orsoline eleggevano tutte le cariche di governo – e cioè le colonelle, le matrone, la madre generale e il padre spirituale.¹⁰³ Persino Angela Merici divenne madre generale tramite elezione.¹⁰⁴ Le orsoline sceglievano quali vedove e colonelle eleggere tra le possibili candidate e nessuna vedova poteva entrare nella compagnia senza essere eletta.¹⁰⁵ Le matrone, che non erano membri della compagnia, non sembra avessero diritto di voto. Negli istituti contemporanei fondati per le donne "pericolanti" o a rischio di perdere l'onore la se-

¹⁰¹ Si veda, ad esempio, Tilatti, "La regola delle Terziarie Agostiniane di Udine".

¹⁰² Casagrande, "Confraternities and Lay Female Religiosity". Le donne nelle confraternite erano anche escluse da certe pratiche comuni quali la flagellazione.

¹⁰³ Il diritto delle orsoline di scegliere il proprio confessore fu riconosciuto dal vicario di Brescia con una "Concessio" data in occasione dell'approvazione della compagnia nel 1536.

¹⁰⁴ L'atto di elezione di Angela Merici è pubblicato in MTS, 517-19. Angela fu eletta all'unanimità.

¹⁰⁵ Ad esempio ritroviamo Elisabetta Prato nel novero delle matrone solo nel 1539, benché fosse vicino alla compagnia fin dai suoi inizi (infatti nel 1532 aveva messo a disposizione delle orsoline un appartamento). Se è probabile che la Prato abbia avanzato la propria candidatura solo nel 1539, è anche possibile che non sia stata eletta fino ad allora.

lezione dei membri del governo non era normalmente soggetta a restrizioni e al controllo dal basso.¹⁰⁶

Inoltre, qualsiasi orsolina poteva diventare colonella, indipendentemente dalla propria provenienza sociale. L'accesso al ruolo di guida spirituale era basato su criteri esclusivamente meritocratici: «Per governare detta compagnia se dispone che se debba elezzere quatro vergini *delle più sufficiente* della compagnia» (Reg, XI). Questo significava che vergini provenienti dai ceti bassi potevano avere sotto la propria responsabilità vergini di più alti natali. Nei conventi invece la provenienza sociale costituiva un fattore importante nel definire i rapporti interni tra le monache e l'accesso alle posizioni di responsabilità.¹⁰⁷

Un altro elemento di democraticità nella compagnia consiste nello scarso peso dato alle strutture gerarchiche e al disciplinamento. Come discuterò ampiamente in seguito, Angela dà molto più peso alle esigenze individuali delle orsoline che ai codici comportamentali definiti e alle posizioni di comando. Almeno nelle sue intenzioni, infatti, il potere decisionale delle matrone era soggetto alle limitazioni poste nella regola.¹⁰⁸ Se le matrone non si applicavano seriamente o fallivano nei loro compiti potevano essere rimosse dai loro incarichi e le colonelle potevano rifiutarsi di obbedire loro: «Anchora sel ve ne fusse che non potesse fare il suo officio, o *se diportasse male, quella persona sia dal governo rimovesta*» (Reg, XI). Infine, il fatto che Angela non chieda alle vedove di finanziare la compagnia era in parte un modo per limitare la loro influenza (se avessero contribuito direttamente avrebbero potuto reclamare più spazio).

Queste caratteristiche non devono sorprendere troppo. La nascita della compagnia è da ascrivere all'interazione (almeno dal 1532) tra Angela e un gruppo di donne che ritroveremo tra le prime vergini dell'istituto, più che alle vedove (le future matrone) o agli ambienti religiosi vicini alla santa. Anche la *Regula* sembra essere stata il risultato di un processo di scambio, seppur diret-

¹⁰⁶ Negli Statuti del Collegio della Guastalla (1565), fondato da Ludovica Torelli per le aristocratiche decadute, ad esempio, troviamo che i membri del governo erano eletti dal confessore e dagli altri governatori (*Statuti del Collegio della Guastalla*, in Marrocchi, *La Riforma Cattolica*, II: 157). Così nella Compagnia della Grazia per donne sole (fondata a Roma da Ignazio di Loyola intorno al 1540) i membri del governo non venivano eletti dalle donne di cui l'istituto si occupava.

¹⁰⁷ Si veda, ad esempio, Zarri "Monasteri femminili e città".

¹⁰⁸ Dopo la morte di Angela, però, alcune vedove cambiarono diversi aspetti della compagnia ed esercitarono un potere che andava oltre le aspettative della fondatrice. Questo è certamente il caso di Elisabetta Prato, madre generale dal 1572 al 1580, che preparò il terreno alla trasformazione operata da Borromeo. Già nel 1545 la compagnia si era spaccata di fronte alla decisione di Lucrezia Lodrone di introdurre un cinturino come segno distintivo delle orsoline. In parte i cambiamenti apportati dalle matrone si giustificano con il fatto che Angela stessa aveva specificato nel *Testamento* che, qualora si fosse reso necessario, era possibile cambiare alcuni aspetti della regola.

to da Angela, tra la fondatrice e le sue compagne: Cozzano riferisce come Angela proponesse delle pratiche alle future orsoline e come ne ascoltasse le impressioni.¹⁰⁹ L'unica futura matrona menzionata dagli agiografi è la giovane vedova Elisabetta Prato, che però appare tra le matrone solo dal 1539 ed è discutibile che abbia avuto un ruolo significativo nella fondazione dell'istituto. La compagnia fu piuttosto fondata da un gruppo di vergini guidato da Angela, che era al contempo la guida carismatica e una pari. Nella *Regula* Angela si descrive costantemente come una delle Spose di Cristo (parlando alle vergini, riferendosi a Cristo, usa spesso espressioni come «*Amator mio*, anzi *nostro*») e nel documento che la vede eletta "matrem ministram et thesaurariam" il suo nome appare tra quello delle vergini. Il protettorato delle vedove non deve quindi essere visto come istituito dall'alto con atteggiamento paternalistico, ma, soprattutto, come il frutto di una scelta della Merici al fine di offrire alle vergini la necessaria protezione per realizzare la loro forma di vita religiosa. Questo rovesciamento di gerarchie si riscontra anche nel fatto che, nella scala della santità mericiano, la posizione delle matrone fosse subordinata a quella delle vergini. Dice infatti Angela alle governatrici: «Queste, et altre simile cose farete [...] Ecco che la remuneratione vostra grande sarà apparecchiata. Et dove saranno le figliole, lì ancor saranno le madre. State consolate, non dubitate, *in mezzo di noi veder ve voremo in Cielo*, che così poi il comune Amator nostro vorà» (*Tes*, Ultimo).

In questo contesto ideologico possiamo anche spiegare i motivi che portarono Angela a scegliere Elisabetta d'Ungheria come patrona della compagnia. Elisabetta (1207-31), figlia del sovrano Andrea II d'Ungheria e moglie del Langravio di Turingia Luigi IV, alla morte del marito decise di vivere in povertà servendo i poveri e i malati. Nell'oratorio dove le orsoline si incontravano Elisabetta è raffigurata mentre serve delle vergini.¹¹⁰ Elisabetta pertanto sarebbe un simbolo per le matrone che, vedove e nobili come lei, esercitavano la carità nell'aiutare le vergini a perseverare nella loro vita religiosa. Elisabetta era anche una santa importante per le comunità di beghine; in questo caso tuttavia essa diveniva modello per le beghine stesse, dato che potevano essere vedove ed praticavano la carità in varie forme.¹¹¹

3.3. Autosufficienza terrena

Angela Merici crea una struttura in grado di proteggere le proprie affiliate sia sotto il profilo economico che legale e sociale. La compagnia creava una

¹⁰⁹ *Dichiarazione*, f. 974r, in MTS, 586.

¹¹⁰ Si veda nota 87.

¹¹¹ Simons, *Cities of Ladies*, 89-90.

rete di relazioni che offriva una certa protezione ai propri membri. In questo modo le orsoline divenivano autosufficienti e indipendenti dal mondo in cui vivevano. L'autosufficienza materiale era una condizione di vita condivisa anche dalle beghine e dalle terziarie, che si mantenevano con i propri mezzi e si aiutavano vicendevolmente. È bene sottolineare, comunque, che nella Compagnia di Sant'Orsola queste caratteristiche non avevano una finalità "caritativa", ma costituivano degli strumenti necessari per far sì che le orsoline potessero perseguire la vita religiosa proposta da Angela nella sua regola.

Dal punto di vista economico, la compagnia era organizzata come segue. Da una parte le orsoline dovevano mantenersi da sole, dato che potevano tenere i propri beni, ereditare e percepire un salario qualora lavorassero. Nella *Regola* si legge che se avessero voluto lavorare nelle case private come "massare" o "donzelle" la compagnia le avrebbe aiutate a trovare una famiglia adatta: «Se ella volesse andar a star per massara, o donzella [...] la sia collocata dove bene et honestamente star possa» (*Reg*, XI). Fatto, questo, confermato da una lettera di Cozzano («Con le mani proprie acquistare il pane, et viver del quotidiano suo sudore»)¹¹² e dall'atto d'elezione di Angela Merici, dal quale emerge che 9 orsoline (su 75) erano "ancille" in case di amici di Angela o dalle matrone.¹¹³

D'altro canto, però, prevedendo che qualche orsolina potesse avere bisogno di aiuto, Angela predispone varie forme d'intervento, sia della compagnia che tramite l'aiuto reciproco tra consorelle. Innanzi tutto Angela ordina che le matrone amministrino i beni della compagnia in favore delle sorelle bisognose: «Se per volontà et dispensation di Dio avenesse che in commune se havessen qualche dinari, o altra robba, se arricorda che gli debba haver bon governo, et prudentemente se habbian a dispensare, specialmente in sovventione delle sorelle et secondo ogni occorrente bisogno» (*Reg*, XI). Angela chiarisce che nessun esterno deve interferire con l'ufficio delle matrone: «Qui non voglio che cercate consigli di fuori via; fate voi solamente fra voi» (*Tes*, 9). Troviamo conferma del sostegno economico dato alle vergini più povere nelle dichiarazioni patrimoniali della compagnia: nel 1548 si afferma che «Quali beni sono sta lassati amor dei et ancora sono distribuiti alla ditta compagnia [...] alle putte per esser poveri et secondo il suo bisogno si cerca di aiutarli».¹¹⁴ Dall'esame dei documenti della compagnia troviamo che fino al 1548 i lasciti venivano soprattutto da membri dell'aristocrazia bresciana (probabilmente vicini alla compagnia),¹¹⁵ mentre le donazioni provenienti dalle vedove diventa-

¹¹² Cozzano, *Risposta*, f. 8r, in MTS, 567.

¹¹³ Vedi capitolo 2, 2.1.

¹¹⁴ *Polizze d'Estimo*, b. 153 (da ora in poi PE).

¹¹⁵ PE, b. 152. Girolamo Patengola e Giovan Battista Gavardo (probabilmente parente di Tomaso, che Angela conosceva) fecero dei lasciti nel 1537 e 1548. Nella PE del 1548 appaiono anche i nomi

no significative solo alla fine del secolo.¹¹⁶ Infine Merici chiede alle orsoline di contribuire al bene comune lasciando qualcosa all'istituto: «Et se fusse per morire, voglie lassare qualche cosetta alla compagnia, in segno d'amore et charitade» (*Reg*, XI).

La compagnia trovava anche una sistemazione alle orsoline bisognose. Angela crea una rete di contatti e di reciprocità simile a quella dei beghinaggi:

Sel fosseno due almancho sorelle rimaste sole, senza padre et madre, et altri superiori, all'hora per carità gli sia tolta una casa a fitto (se elle non haveranno) et siano sovvenute ne gli lor bisogni. Ma sel ne sarà rimasta se non una sola, all'hora qualch'una altra delle altre la voglia ricevere in casa sua, et gli sarà porzesta la sovventione che parerà a chi governarono (*Ibid.*).

Fino al 1568 la compagnia dichiarò di pagare solamente un appartamento per le povere.¹¹⁷ Ciò sembra dimostrare o che le orsoline povere erano poche o che la soluzione più comune adottata nei primi tempi della nuova istituzione era l'aiuto reciproco tra consorelle.

Oltre al sostegno economico, la compagnia offriva altri tipi di protezione. La regola spiega, ad esempio, che si offriva aiuto legale qualora le orsoline avessero incontrato problemi nel riscuotere la dote o il salario: «Se l'accadesse che alcuna di esse sorelle per essere orphana, non potesse haver il suo, o ver, essendo massara, o donzella, o ad altro modo, non potesse haver la sua mercede, o ver accadesse altra cosa simile, onde bisognasse andar per palazzo et per via di ragione [...] soccorrere secondo il bisogno che sarà» (*Reg*, XI). Come vedremo più avanti, dai documenti della compagnia emergono tre casi di contrasti riguardanti l'eredità di orsoline che erano nell'istituto fin dalle origini.

La compagnia controllava che le orsoline non avessero problemi nel perseguire la loro vita religiosa nelle case dove vivevano. Le colonelle visitavano le vergini regolarmente per controllare che «le madri o altri superiori mondani, le volesseno indure [ai pericoli e tentazioni mondane] [...] over le volesseno impedire dal digiuno, o oratione, o confessione, o d'altra sorta di bene» (*Reg*, III).

Angela aveva ben presente i problemi che una donna non sposata poteva incontrare nella società, sia sotto il profilo psicologico che sotto quello

delle famiglie aristocratiche Nigolina, Rotengo, Ganassoni, ma non sappiamo quale relazione avessero con la compagnia.

¹¹⁶ Nel 1548 Lucrezia Lodrone appare come l'unica matrona ad aver lasciato dei soldi alla compagnia (200 lire). Nel 1588, invece, troviamo diversi nomi di matrone e vergini: Ugoni, Fisogni, Bargnano, Peschera, Offlaga.

¹¹⁷ La compagnia versava 30 lire l'anno per l'affitto (PE, 1548).

dell'onore. Le colonelle dovevano visitarle anche «per confortarle et aggiutarle, se le fosseno in qualche discordia o in alcun'altra tribulatione, sì di corpo come di mente; o ver che gli superiori suoi di casa gli facessen qualche ingiuria, o le volessen impedirle da qualche sorte di bene, o indurle a qualche pericolo di male» (*Reg*, XI).

Inoltre, entrando nella compagnia, le donne ottenevano assistenza medica in caso di malattia e nella vecchiaia: «Sel ne fussen de così vecchie [...] se alcuna delle sorelle sarà inferma, che la sia visitata, et sovenuta, et governata, de dì et di notte, s'el sarà la necessitate» (*Ibid.*).¹¹⁸ Quando morivano, poi, la compagnia si preoccupava di dare onore e visibilità sociale alla defunta:¹¹⁹ «Quando qualch'una sarà morta, all'ora tutte le altre la voglian compagnare alla sepoltura, andando a due a due, con carità et con una candela in mano per una».

La compagnia, quindi, cercava di rispondere ai problemi che una donna nubile, giovane o anziana, poteva incontrare vivendo nel mondo senza la protezione maschile: problemi economici, legali, di salute, di difesa dell'onore sociale e sessuale. Angela creò una rete di relazioni che permetteva alle consorelle di perseverare nella forma di vita religiosa offerta dalla compagnia, cioè nello status di Sposa di Cristo nel mondo.

3.5. *Status religioso*

Il tipo di vita religiosa proposta da Angela richiama quello delle beghine e di altre forme di vita devota quali i terzi ordini e le confraternite. Come queste associazioni devote proponeva una vita spirituale nel mondo, confessione, comunione e messa frequenti, incontri periodici, vita di penitenza (digiuno in certi periodi dell'anno), preghiera mentale e vocale (tra cui la recita dell'Ufficio della Madonna, i Sette Salmi Penitenziali; l'Ave Maria e il Padre Nostro per gli analfabeti), un atteggiamento caritatevole verso il vicinato (per esempio diffondendo la pace), e la richiesta di non partecipare ad eventi mondani (quali feste e matrimoni).

La differenza principale con queste forme associative è che Angela richiede un impegno religioso molto maggiore, simile a quello degli ordini religiosi veri e propri. I beghinaggi, i terzi ordini e le confraternite proponevano una forma di vita e un impegno piuttosto flessibili. Tra le beghine esisteva una varietà di situazioni e il loro status non era considerato definitivo: ad esempio, vedove e donne sposate senza marito (anche con bambini a carico) potevano

¹¹⁸ Nelle dichiarazioni patrimoniali della compagnia viene affermato che si usavano dei soldi per le «inferme di ditta Compagnia» (PE, b. 153).

¹¹⁹ Non vi è menzione di chi pagasse per le spese dei funerali delle orsoline più povere.

diventare beghine; inoltre, se le beghine si sposavano o entravano in convento e poi tornavano, erano accettate.¹²⁰ Come è stato osservato, la Madonna era la figura religiosa più presente come patrona delle comunità precisamente perché rifletteva la condizione delle beghine di mogli, madri e vergini.¹²¹ Anche i terzi ordini e, specialmente, le confraternite erano concepite soprattutto per laici sposati o in stato di vedovanza che volevano perseguire pratiche religiose pur stando nel mondo.¹²²

Nella compagnia di Angela le cose stavano diversamente. Innanzi tutto, la regola precisa che le donne che entravano nella compagnia dovevano essere vergini e impegnarsi a rimanere tali tutta la vita: «ogn'una che haverà a entrare o esser admissa in questa compagnia, debba esser vergine et habbia ferma intenzione di servir a Dio in tal sorte di vita» (*Reg*, I). Lo status proposto dalla regola di Angela, poi, era incompatibile con il matrimonio e la vita monastica: una condizione per entrare nella compagnia era che «non habbia fatta promissione a monasterii et mancho a' homini mondani» (*Ibid.*). Ma soprattutto, come nel caso delle regole monastiche, al centro della regola di Angela c'è la figura della Sposa di Cristo che vive in unione con Dio. Nella regola, le orsoline sono costantemente chiamate «Spose del Figlio di Dio» (o simili):¹²³ «Dio vi ha concessa gratia de separarvi dalle tenebre de questo misero mondo [...] essendo state cossi ellette ad esser vere et intatte spose del Figliol di Dio» (*Reg*, Prologo).

Questa condizione spirituale è rappresentata simbolicamente nella scelta di Caterina d'Alessandria e Orsola come patrona della compagnia.¹²⁴ Caterina in particolare (di Orsola parlerò nel prossimo capitolo), oltre ad essere un simbolo di sapienza, verginità e martirio, incarna la figura della Sposa di Cristo, un significato esplicitamente rivelato dal quadro di Romanino, *Il Matrimonio Mistico di Santa Caterina*, dove la santa è rappresentata nell'atto di ricevere l'anello dal Gesù bambino sotto lo sguardo di Angela Merici e di sant'Orsola.¹²⁵ Nella regola mericiano la dimensione sponsale rappresenta un vero *status vitae*, poiché coinvolge tutti gli aspetti della vita dell'orsolina ed è concepita come definitiva. Invece le regole delle terziarie, e probabilmente anche quelle delle beghine, non chiedevano alle donne di identificarsi con la

¹²⁰ Simons, *Cities of Ladies*, 73 e 119.

¹²¹ *Ibid.*, 87.

¹²² Boaga, «Terz'Ordine secolare». Giovani vergini (come Angela stessa) potevano essere accettate nei terzi ordini, ma costituivano più l'eccezione che la norma.

¹²³ La Sposa di Cristo descritta da Angela Merici, come nel caso delle mogli secolari, doveva avere almeno 12 anni.

¹²⁴ Caterina era un vergine cristiana del III-IV secolo che scelse il martirio piuttosto che il matrimonio con l'Imperatore pagano Massenzio. Caterina difese la fede cristiana in una famosa disputa con i filosofi pagani.

¹²⁵ Secondo Simons le beghine sceglievano Caterina soprattutto per la sua sapienza (*Cities of Ladies*, 88).

figura della vergine-Sposa di Cristo.¹²⁶ È vero che donne mistiche famose come Caterina da Siena e Angela Merici, che appartenevano ai terzi ordini domenicani e francescani, come anche molte altre beghine e pinzochere, erano considerate e si consideravano Spose di Cristo. Queste mistiche però non si sentivano tali per via delle regole che seguivano, ma per un'esperienza spirituale personale. Per questo motivo la compagnia di Angela rappresenta un raro caso, se non unico, di un'associazione che diede riconoscimento ufficiale alla Sposa di Cristo vivente nel mondo. Una donna sposata a Cristo, inoltre, senza rituali, voti e abiti particolari.¹²⁷

La vita proposta dalla compagnia era considerata in parallelo o in alternativa alla vita monastica. Questa posizione emerge chiaramente in diversi documenti della compagnia originale. In un'introduzione alla regola, si legge: «non essendo chiamato ogni uno a monasterii, havemo instituito una regoletta per quelle che nella virginità o viduità vorranno servire a Dio».¹²⁸ Inoltre le lettere di Cozzano affermano la superiorità della vita della compagnia sulla vita monastica: «Il Spirito Santo chiama adesso, et invita chi vole, a viver secondo questa sorte di vita [...] clausure [...] ben concedo esser state consigliate, et institute dal Spirito Santo [...] ma secondo li suoi tempi».¹²⁹

La *Regula* di Angela è fortemente spirituale, descrive una relazione col divino e una trasformazione esistenziale simile a quelle delle mistiche medievali. Prescrive inoltre una vita penitenziale rigorosa e pone un'enfasi particolare sulla preghiera mentale.¹³⁰ Questo era differente rispetto alle regole seguite dalle terziarie e dalla maggior parte delle comunità beghine, dove il tipo di devozione prescritta era abbastanza ordinaria e la spiritualità espressa dalle mistiche restava atipica.¹³¹

Un'altra differenza tra la vita proposta da Angela e quella ufficialmente seguita dalle beghine, dalle terziarie e dai membri di confraternite consiste nel fatto che le orsoline seguivano i consigli evangelici di obbedienza, castità e

¹²⁶ Ziegler, *Sculpture of Compassion*, 80-84.

¹²⁷ Le nuove orsoline venivano semplicemente registrate in un libro. Il libro è andato perduto ma è stato visto dal biografo Doneda (*Vita*, 150, n. 55). Sulle forme di consacrazione femminile si veda Boni, "Consacrazione delle vergini".

¹²⁸ Doneda, *Vita*, 148, n. 48 (il documento originale è andato perduto).

¹²⁹ Cozzano, *Risposta*, ff. 34r-v, in MTS, 576.

¹³⁰ Per quanto riguarda il digiuno Angela stabilisce che le orsoline dovevano digiunare quotidianamente durante l'Avvento, per 40 giorni dopo l'Epifania, durante la Quaresima, nei giorni delle Rogazioni e per una settimana tra l'Ascensione e la Pasqua di Maggio. Inoltre le orsoline dovevano digiunare tre giorni a settimana (mercoledì, venerdì e sabato) da Pasqua ai giorni delle Rogazioni e da Pentecoste all'Avvento. Infine dovevano rispettare le viglie stabilite dalla chiesa. Rispetto alla regola del ter'ordine francescano (seguita da Angela), ad esempio, la regola mericana aggiungeva il digiuno nei 40 giorni dopo l'epifania e nei tre giorni a settimana dalla Pentecoste all'Avvento.

¹³¹ Galloway, "Neither Miraculous nor Astonishing".

povertà, prescritti nelle regole degli ordini religiosi.¹³² Un'altra indicazione che la *forma vitae* della compagnia fosse percepita come una forma di consacrazione è rappresentata dalla progressiva introduzione, dopo la morte della Merici, di alcuni elementi tipici della vita conventuale, quali la cerimonia di accettazione delle vergini.¹³³ Infine la bolla papale del 1546, equipara la vita nella compagnia a quella conventuale e matrimoniale in quanto specifica che le orsoline avevano il diritto di ereditare anche quando il testamento vincolava l'eredità all'entrata in convento o al matrimonio.¹³⁴ È per questi motivi che la Compagnia di Sant'Orsola viene considerata come un'antesignana degli istituti di consacrazione secolari e delle congregazioni dai voti semplici.¹³⁵

Quindi, lo status della Sposa di Cristo nel mondo proposta dalla compagnia mericana non esisteva tra le istituzioni ecclesiastiche aperte alle donne e costituiva un tratto originale anche se confrontata con altre forme di vita religiosa femminile quali le beghine, le terziarie e le pinzochere. Rappresentava una radicalizzazione delle forme di vita e identità religiose femminili medievali in quanto consisteva nella codificazione di un'esperienza spirituale di unione con il divino che era vissuta dalle donne a livello individuale. Angela legittima una figura religiosa che prima esisteva senza un riconoscimento ufficiale.

3.5. Carità e insegnamento

Un noto luogo comune vuole che le principali attività della Compagnia di Sant'Orsola consistessero nella carità negli ospedali e nell'insegnamento alle fanciulle povere. Viene anche spesso affermato che Angela avesse fondato la compagnia per offrire educazione religiosa e protezione sociale ed economica a ragazze orfane, abbandonate o in pericolo.¹³⁶ Di fatto, mi pare che gli studi sulla Merici abbiano enfatizzato eccessivamente questi aspetti che, se presenti, dovettero essere marginali rispetto ai fondamenti del suo ideale religioso.

¹³² Régamey, "Consacrazione religiosa".

¹³³ Zarri, "Orsola e Caterina", 546.

¹³⁴ MTS, 281-4; Dassa, *La fondazione*, 180-182.

¹³⁵ Per esempio, Beyer, *Il diritto della vita consacrata*. Tale riconoscimento è contenuto anche nel decreto "Vetustum et praeclarum Institutum" emanato dalla *Sacra Congregatio de Religiosis* il 25 maggio 1958 (in Dassa, *La fondazione*, 301-03).

¹³⁶ L'immagine della compagnia attiva nella carità è stata sostenuta in Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*; Caraman, *St. Angela*; e Ledochowska, *Angèle Merici*. Che Angela e la compagnia fossero dedite all'insegnamento delle ragazze povere e malate è stato particolarmente sostenuto in Monica, *Angela Merici and her Teaching Idea*. Recentemente questa idea è stata ripresa in Blaisdell, "Angela Merici and the Ursulines", che però non fonda la propria posizione su basi documentarie (110). Il lavoro di Mariani, Tarolli, Seynaeve, *Angela Merici*, invece, è critica nei confronti di queste interpretazioni.

Alcuni studi su Angela hanno stabilito una connessione tra la santa bresciana e iniziative caritative a Brescia e nel circondario ad opera di amici di Angela. Girolamo Patengola lavorò nell'Ospedale degli Incurabili dal 1521, Giacomo Chizzola e Agostino Gallo nel 1535 partecipavano alla sua gestione, mentre la presenza di Tommaso Gavardo è testimoniata per il 1538.¹³⁷ Giacomo Bardinello¹³⁸ era probabilmente un membro del Divino Amore nel 1538, mentre il cugino di Angela, Bartolomeo Biancosi, e Stefano Bertazzoli (che divenne prete dopo che fu convertito da Angela) erano entrambi membri della Confraternita della Carità di Salò nel 1542. Infine dal 1532, la futura matrona della Compagnia di Sant'Orsola Elisabetta Prato, era coinvolta nell'istituto di Laura Gambarà per le ragazze orfane e le prostitute pentite. Senza prove specifiche gli storici hanno quindi sostenuto che anche Angela Merici partecipava a queste iniziative e che la sua compagnia riuniva ragazze povere od orfane per dare loro il necessario sostegno economico e un'educazione religiosa. Viene inoltre sostenuto che i membri della compagnia si dedicavano alla carità e all'insegnamento come tratti essenziali della loro attività apostolica.

Ora, come è stato già affermato da Mariani, Tarolli e Seynaeve, l'immagine di Angela dedita alla cura dei bisognosi è priva di fondamento storico.¹³⁹ Il nome di Angela non appare tra quelli coinvolti in iniziative caritative e nessuno dei suoi amici fa riferimento all'attività di Angela presso gli Incurabili o menziona la carità come un tratto della sua santità. Tale silenzio è particolarmente significativo nelle testimonianze degli amici coinvolti nelle iniziative di carità, come Agostino Gallo o Giacomo Chizzola. Il fatto che alcuni amici fossero attivi in questo campo non significa che lo fosse anche Angela.

Angela non fondò la compagnia né per proteggere l'onore dei suoi membri, né per offrire loro sostegno economico, né per insegnare il catechismo. Da una parte, non vi è dubbio che Angela si fosse posta il problema delle donne sole e senza mezzi di sostentamento. Angela stessa fu orfana fin dall'adolescenza e probabilmente era sensibile alla situazione delle donne oggetto di destrutturazione familiare.¹⁴⁰ Angela mostra consapevolezza riguardo ai problemi che una donna nubile doveva affrontare nel mondo e offre delle soluzioni a riguardo. È anche vero che la compagnia offriva assistenza mate-

¹³⁷ Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*. Gavardo e Patengola avevano delle orsoline in casa loro e lasciarono dei beni alla compagnia.

¹³⁸ L'unica menzione dell'amicizia tra Angela e l'artigiano Giacomo Bardinello viene fatta dal cronista Pandolfo Nassino nel necrologio della santa.

¹³⁹ MTS, 169-188.

¹⁴⁰ È possibile che anche l'idea di Angela di offrire protezione legale alle orsoline derivasse da un'esperienza personale: il padre di Angela infatti aveva denunciato il fratello Carlo per ottenere la dote che spettava a sua moglie (Belotti, "Umanesimo cristiano", 49).

riale alle orsoline bisognose. La Compagnia di Sant'Orsola, però, non era riservata a ragazze povere che non potevano permettersi il convento o il matrimonio, ma era aperta a donne di ogni strato sociale. I documenti della compagnia rivelano che la maggior parte dei padri delle orsoline erano artigiani proprietari di bottega mentre alcuni appartenevano a strati più alti. Inoltre dai documenti si evince che solo qualche orsolina era orfana. Le misure protettive e assistenziali, quindi, non rappresentavano un obiettivo in sé, ma erano lo strumento necessario per permettere alle orsoline, comprese le povere o quelle con una situazione familiare difficile, di perseguire la vita religiosa nel mondo, senza la protezione del convento o del marito. Inoltre, come si discuterà nel capitolo 2, anche se Angela proteggeva l'onore delle figlie attraverso l'educazione morale (proponendo i valori della modestia e dell'obbedienza), il tipo di vita e l'identità dell'orsolina non rientravano nei modelli pedagogici per le donne e nella nozione di onore femminile proposti dai pensatori religiosi e laici del periodo. Al contrario degli istituti dediti alla protezione dell'onore femminile, la vita nella compagnia non rappresentava una situazione temporanea, funzionale al reinserimento nella società nella condizione di sposa o monaca, ma costituiva una nuova condizione femminile permanente, quella della Sposa di Cristo nel mondo, prototipo della donna nubile.

Per quanto riguarda l'insegnamento, l'immagine della compagnia dedita all'educazione morale e religiosa dei suoi membri è fuorviante. Le colonelle non erano *insegnanti* e le vergini sotto la loro responsabilità non erano le loro *allieve*. Il compito delle colonelle (come dice Angela) era quello di ispirare, consigliare, proteggere e supervisionare. Il presunto intento educativo della compagnia deriva dal fatto che Angela lasciò dei consigli per assistere la crescita spirituale delle vergini (specialmente negli *Arricordi* e nel *Testamento*).¹⁴¹ L'evidente dimensione pedagogica presente negli scritti mericiani non costituisce però un obiettivo di per sé, ma indica che Angela si preoccupasse di trasmettere le proprie idee – complesse e originali – in maniera efficace alle figlie. Sostenere che Angela fosse un'educatrice è riduttivo, in quanto significa ignorare la sua teologia, quei contenuti che Angela trasmetteva attraverso un metodo pedagogico che presenta aspetti di modernità e che è in assoluta continuità con la propria spiritualità – cosa che forse non sarebbe avvenuta se tale teologia fosse stata elaborata da un uomo anziché da una donna. La compagnia divenne un istituto dedito all'insegnamento dopo la morte di Angela Merici ed è probabile che tale sviluppo abbia influenzato l'immagine della compagnia primitiva.

¹⁴¹ Monica, *Angela Merici*.

Se consideriamo le attività caritative e educative dirette *al di fuori* della compagnia, la situazione è incerta. Come le beghine, le terziarie e i membri delle confraternite, è probabile che alcune orsoline scelsero di vivere la propria religiosità aiutando i bisognosi sia negli ospedali che nel vicinato. Ed è anche probabile che le orsoline predicassero, insegnassero, e discutessero di questioni religiose con amici, parenti e altri – probabilmente anche con le ragazze povere. Queste però erano scelte *individuali*, compiute all'interno di una più ampia e complessa visione della vita apostolica, quale viene presentata dalla regola di Angela. Non si può però affermare che la compagnia avesse come obiettivo specifico l'insegnamento alle fanciulle e la carità, in quanto di tali attività non si trova riscontro negli scritti di Angela. Inoltre, come vedremo nel capitolo 4, il fatto che Angela non identifichi il termine "carità" con il servizio presso i poveri suggerisce che questa attività apostolica non fosse centrale nella sua spiritualità. Del resto non si fa menzione della carità e dell'insegnamento neanche in altri documenti relativi alla compagnia, quali la lettera prefatoria alla regola (che ne spiega le finalità) e le epistole di Cozzano (che ne descrivono alcuni tratti precipui). L'unico documento che si riferisce al lavoro delle orsoline negli ospedali e all'educazione delle fanciulle è una lettera scritta nel 1566 dall'allora confessore della compagnia, Francesco Landini, a Franceschino Visdomini, il quale, in quanto collaboratore di Carlo Borromeo, aveva richiesto informazioni sulla Compagnia di Sant'Orsola. Nella lettera Landini afferma che: «Di questa [della compagnia] sin' hora se ne sono serviti tutti li ospedali di Brescia; di questa se ne servono le scuole delle fanciulle dell'Institution Christiana».¹⁴² In questa testimonianza si distingue dunque tra carità e insegnamento: le orsoline avrebbero lavorato negli ospedali fin dall'inizio, mentre hanno cominciato a insegnare nelle scuole di Dottrina Cristiana (istituite a Brescia nel 1554) solo negli anni '60. A mio avviso, però, l'affermazione di Landini riguardo alla presenza delle orsoline negli ospedali non significa necessariamente che la carità fosse l'obiettivo della compagnia, ma che alcune vergini la praticassero. Bisogna poi contestualizzare la lettera di Landini. Questi, infatti, scriveva nel 1566, quando molte cose erano cambiate nella compagnia e questa era stata posta sotto la supervisione dei Padri della Pace.¹⁴³ L'obiettivo della missiva era quello di convincere Visdomini, e quindi Borromeo, dell'utilità della compagnia. È ovvio quindi che Landini presentasse la compagnia con quei tratti che erano centrali al suo nuovo corso e più confacenti alle aspettative ed esigenze della chiesa post-tridentina (quindi la carità e l'educazione piuttosto che il misticismo).

¹⁴² Estratto d'una lettera del P. Francesco Landini, in MTS, 532.

¹⁴³ Nella stessa lettera Landini menziona aspetti della vita delle orsoline che non erano presenti ai tempi di Angela (come il ruolo del "Capo" della compagnia e il valore dell'"obbedienza" nella regola). Per l'evoluzione e i cambiamenti nella compagnia si veda il capitolo 5, parte 2.

È anche importante notare come nelle prime biografie di Angela Merici non si parlasse di attività caritativa e come questa emerga negli scritti composti a partire dalla metà del XVII secolo.¹⁴⁴ Quest'immagine, adottata acriticamente dalle biografie successive,¹⁴⁵ trovò terreno fertile nella storiografia della prima metà del XX secolo che ha visto nella carità il tratto fondamentale della "Riforma cattolica". La Compagnia di Sant'Orsola veniva così vista come un'emanazione dell'associazione religiosa che viene posta all'origine del movimento caritativo, la compagnia del Divino Amore.¹⁴⁶ La rappresentazione della compagnia di Angela come una forma di carità attiva ha avuto anche successo nella storiografia della storia delle donne in quanto offriva un esempio di reazione femminile alla regolarizzazione intentata dalla chiesa tridentina.¹⁴⁷ Se è vero che Angela offrì alle donne un modello di vita religiosa attiva, ella non identificò l'apostolato con la carità e l'insegnamento. Per comprendere il tipo di interazione con la società che Angela propose alle donne occorre leggere la regola attentamente e tra le righe.

In conclusione, sia la figura di Angela che la sua compagnia appartengono alla storia della religiosità femminile. Angela appartiene al novero delle "sante vive" che fin dal medioevo popolavano le città italiane e la Compagnia di Sant'Orsola rifletteva molti dei tratti caratteristici dell'associazionismo devoto femminile medievale. La Compagnia di Sant'Orsola era un'organizzazione secolare ma profondamente spirituale, completamente femminile, organizzata democraticamente, autosufficiente e indipendente dalla chiesa e dalle famiglie. In questo senso la compagnia appare come una sorta di società indipendente da quella in cui si inseriva e con cui interagiva. Il modello di vita religiosa proposta da Angela era forse più radicale di quella che emerge dalle forme di vita femminili che l'avevano preceduta e di cui era pur erede, in quanto codificava la figura della Sposa di Cristo nel mondo per mezzo di una regola religiosa. E, come si vedrà nel capitolo 3, Angela codificò nella sua regola di vita anche altri aspetti dell'approccio femminile al sacro. Prima di discutere questi tratti, però, occorre analizzare come la proposta di Angela si conciliasse con le aspettative sociali riguardanti le donne e come la società bresciana abbia reagito alla compagnia da ella fondata.

¹⁴⁴ Di carità infatti non si parla nelle biografie scritte da Mattia Bellintani e da Ottavio Gondi. Appare per la prima volta in Quarré, *La vie de la Bienheureuse Mère Angèle* (pubblicata nel 1648): si veda MTS, 169-171.

¹⁴⁵ Con le significative eccezioni di quelle di Bernardino Faino e Carlo Doneda.

¹⁴⁶ Sulle compagnie del Divino Amore vedi Daniela Solfaroli Camillocci, *I Devoti della Carità e "Le confraternite del Divino Amore"*.

¹⁴⁷ In particolare Liebowitz, "Virgins in the Service of Christ".

2. *La compagnia nella società*

Questo capitolo si propone di analizzare la figura dell'orsolina, quale emerge dagli scritti di Angela Merici, sotto il profilo delle dinamiche sociali e di genere presenti nella società bresciana e italiana del Cinquecento. In particolare, la prima parte vorrebbe mettere a confronto l'identità e il modo di vita dell'orsolina con l'ideale femminile espresso dalla letteratura prescrittiva rinascimentale. La seconda parte del capitolo, invece, esamina la provenienza sociale delle orsoline per valutare quali gruppi sociali fossero maggiormente attratti dall'istituto mericiano. La presenza e l'assenza di certi gruppi viene quindi spiegata in relazione alle dinamiche della società bresciana anziché alle intenzioni della fondatrice. Come si vedrà, per quanto le finalità della compagnia fossero religiose, considerazioni socio-economiche giocarono un ruolo importante nel modo in cui la proposta di Angela venne accolta.

Il capitolo si chiude con la discussione della paternità degli scritti della compagnia e in particolare della regola. Questa parte è propedeutica all'analisi della spiritualità di Angela che costituirà l'argomento dei due capitoli successivi.

1. **La Compagnia di Sant'Orsola e le idee sulle donne**

1.1. *La letteratura prescrittiva*

Il XVI secolo conobbe un significativo incremento di testi riguardanti il ruolo delle donne nella società. Come la storiografia ha recentemente sottolineato, i modelli pedagogici per le donne erano costruiti su un'ideologia misogina ereditata dalla Bibbia, dalla filosofia greca, dal pensiero patristico e medievale, che considerava la donna inferiore all'uomo sul piano fisico, intellettuale e morale.¹

¹ Si veda, per esempio, Zari, *Donna, disciplina, creanza cristiana e Storia delle donne in Occiden-*

La letteratura prescrittiva classificava le donne e definiva i loro compiti in base alla distinzione tra vergini, mogli e vedove, piuttosto che per età, classe e lavoro. I ruoli sociali femminili erano identificati all'interno della famiglia e nel convento, come mogli, madri, figlie, vedove, o monache. L'idea di onore femminile era concepita in questo quadro di riferimento. Se l'onore maschile era legato a una varietà di qualità (come la saggezza, il coraggio e il potere) che si misuravano nei vari campi offerti dalla società, quello femminile era legato soprattutto alla castità, la modestia e l'obbedienza. L'onore femminile si poteva mantenere solo attraverso il matrimonio o il convento.

L'educazione femminile aveva come obiettivo primario il mantenimento dell'onore, in particolare quello delle figlie in età da matrimonio – e cioè tra i 12 e i 20 anni –, le quali svolgevano un importante ruolo nell'avanzamento sociale delle famiglie.² In questo contesto l'educazione femminile era necessariamente repressiva, in quanto mirava ad esercitare la custodia morale e fisica delle donne e rifletteva le idee misogine. Infatti la "naturale" debolezza femminile richiedeva che le donne venissero sottomesse all'uomo, protette, segregate e impegnate in attività modeste in grado di tenere lontana la pigrizia – che secondo gli umanisti era la causa prima del peccato.³ Umanisti come Erasmo e Vives volevano educare le donne in modo da liberarle dalla loro debolezza intellettuale che vedevano come un motivo di disordine sociale e morale;⁴ tuttavia l'educazione proposta dai trattati laici e religiosi era limitata alle letture pie (i testi secolari erano considerati pericolosi) e ai lavori domestici. Per quanto riguarda l'educazione morale, poi, i valori fondamentali erano la castità, la modestia e l'obbedienza che sostanzialmente servivano a contrastare la presunta natura lussuriosa, debole e irrazionale della donna.

I luoghi in cui l'educazione femminile veniva esercitata erano la famiglia, il convento e gli istituti per donne sole. Durante la prima metà del Cinquecento vengono fondati diversi istituti che avevano come obiettivo la restituzione dell'onore e l'identità sociale alle donne vittime di situazioni di destrutturazione familiare o comunque "irregolari". Questi istituti offrivano una dote (o davano modo di guadagnarla), nonché un'educazione morale e religiosa in modo da

te, eds. Duby e Perrot, II, *Il medioevo*, ed. Klapisch-Zuber. Nel medioevo Eva rappresentava l'immagine paradigmatica della natura femminile, corruttibile, curiosa e sensuale. L'ideale positivo era invece rappresentato da Maria, esempio di virtù fondato sul rifiuto del sesso. A partire dal XIII secolo l'atteggiamento degli scrittori ecclesiastici nei confronti delle donne migliora: Maria assume connotati più umani e la figura di Maddalena offre alle donne la possibilità di redimersi – possibilità che emerge in parallelo allo sviluppo della dottrina del purgatorio (Dalarun, "La donna vista dai chierici").

² Klapisch-Zuber, *Women, Family and Ritual*.

³ Casagrande, "La donna custodita" e Vecchio, "La buona moglie".

⁴ Su Vives si veda Wayne, "Some Sad Sentence"; e sul pensiero di Erasmo, Sowards, "Erasmus and the Education of Women".

reinserire le donne nella società nei ruoli di moglie o monaca.⁵ Le donne che vivevano da sole erano viste come fonte di disordine sociale, in quanto non rientravano tra le identità accettate. L'emergere di queste istituzioni va dunque visto in un più ampio contesto di riorganizzazione e disciplinamento sociale.⁶

1.2. La vita quotidiana delle orsoline

Negli scritti di Angela Merici troviamo alcune prescrizioni riguardanti la vita secolare delle orsoline che presentano affinità con il modello pedagogico per le donne elaborato dalla letteratura prescrittiva dell'epoca. All'inizio della regola Angela dispone che le orsoline vadano vestite in maniera semplice, non frequentino eventi pubblici come matrimoni, balli e spettacoli, non prestino attenzione a messaggi segreti di donne o uomini e non parlino con donne di cattiva reputazione.⁷ Le orsoline, inoltre, non avrebbero dovuto indugiare affacciate ai balconi o fuori di casa e per la strada non avrebbero dovuto fermarsi né guardarsi intorno, bensì camminare velocemente con lo sguardo rivolto verso il basso: «andando per le strade, o vie, vadano con gli occhi bassi et serrate honestamente con gli suoi panetti et vadan prestamente, non indugiando, né fermandosi o qui o lì, né stando a mirar cosa alcuna» (*Reg*, III).⁸

Queste prescrizioni richiamano il modello pedagogico delineato in precedenza. L'onore delle donne si manifestava anche nello sguardo e nella postura, elementi che esprimevano l'inclinazione dell'anima.⁹ Lo sguardo femminile era denso di significati: se gli occhi bassi erano indice di modestia e obbedienza e uno sguardo fermo era sintomo di pace interiore, guardarsi intorno curiosamente era segno di dissolutezza. Le raccomandazioni di Angela rimandano al modello comportamentale della "buona moglie" descritto nei trattati contemporanei: in assenza del marito la moglie doveva stare in casa, evitare eventi pubblici e seguire le regole dell'onore femminile. Le orsoline, in quanto Spose di Cristo, dovevano fare lo stesso per non disonorare il nome del loro celeste sposo: «Non, finalmente, facciano atto, né gesto alcuno, indegno specialmente di chi ha nome di serve di Gesù Cristo» (*Reg*, VIII); «Che le facciano onore a Iesu Christo, al qual le han promesso la sua verginitate et se stesse» (*Ric*, 5). Nelle loro case le orsoline dovevano comportarsi in maniera modesta e giudiziosa. L'onore delle figlie doveva essere sorvegliato dalle colonelle e dalle matrone, che agivano co-

⁵ Ferrante, "L'onore ritrovato"; Cohen, "Asylums for women" e *The Evolution of Women's Asylums*.

⁶ Si veda ad esempio, Prodi, *Disciplina*.

⁷ *Reg*, II, III.

⁸ Inoltre le orsoline non dovevano dilungarsi troppo nelle chiese, dove potevano essere avvicinate da uomini secolari (*Reg*, VI).

⁹ Knox, "Disciplina".

me madri di famiglia incaricate di ispirare e proteggere: «Arricordategli che per le case se diporteno bene, con bon intelletto, con prudentia et modestia; siano costumate et sobrie in ogni cosa» (*Ibid.*); «doveti essere sollecite, et curiose che le se servono integre et caste, et che in ogni atto et gesto suo se deporteno con honestà et prudentia» (*Tes*, 4). Le orsoline dovevano mangiare, bere, dormire, ridere e conversare in maniera sobria e controllata:

Mangino, beveno non per delectatione et satiar l'appetito, ma solamente per il bisogno del sostentar la natura per meglio servir a Dio. Sien sobrie ancor nel dormire, dormendo solamente quanto ricchiede la necessitate; similmente nel ridere sian accostumate et sobrie. Nell'oldire, non delectandose d'aldire se non cose honeste, et licite, et necessarie (*Ric*, 5) Et la conversatione col prossimo sia sempre ragionevole et modesta [...] la costumezza et prudentia vostra sia palesa a tutti, sì che ogni atto et parlare sia honesto et costumato. Non nominando Dio vanamente. Non giurando, ma solamente dicendo con modestia: sì, sì, over: no, no, come Giesù Christo insegna. Non rispondendo superbamente (*Reg*, VIII).

Infine, l'orsolina doveva conformarsi alle leggi (di Dio e dell'uomo) e alle istituzioni proprie della società in cui viveva (chiesa, stato, compagnia e famiglia). Nella regola, Angela proponeva l'obbedienza «a gli comandamenti di Dio», «alle leggi et statutti de Signori, et alli governatori delle republice», «a quello che commanda la santa madre Giesa», «al proprio episcopo et pastore, et al proprio padre spirituale», alle «governatrice della Compagnia» e ai «padri et matre et altri superiori di casa» (*Reg*, VIII).

La Compagnia di Sant'Orsola sembra dunque proporre una forma di vita femminile conforme ai modelli educativi proposti dai trattati e dalle istituzioni dell'epoca. Tuttavia, benché Angela reiterasse una serie di valori tradizionali, questi finivano per assumere, nel suo progetto complessivo, un significato diverso.

In effetti, le prescrizioni di Angela vanno considerate alla luce del suo modello spirituale. Le orsoline, innanzi tutto, in quanto spose di Cristo non viventi in convento, dovevano essere separate dal mondo in altri modi. Il motivo più ovvio, quindi, per cui Angela istruì le figlie a non andare a matrimoni e spettacoli pubblici, camminare velocemente per le strade, non stare affacciate a balconi, vestire in maniera semplice, comportarsi in modo "modesto", non mostrare interesse per i pettegolezzi, non parlare con donne di "mala sorte" e non stare troppo a lungo nelle chiese, risiede nel fatto che queste dovevano evitare i rischi concreti che la società poneva ad una vergine. Angela stessa giustifica tali prescrizioni affermando che queste sono necessarie «Imperoché da pertutto sono pericoli et varie insidie et lazzi diabolici» (*Reg*, III). Quindi, le prescrizioni riguardanti la vita materiale dell'orsolina erano dirette a separare materialmente le figlie dai pericoli del mondo. Come vedremo meglio in seguito, anche l'obbedienza e la mode-

stia (nel ridere, dormire e mangiare) fanno parte della separazione dell'orsolina dal mondo, in quanto esprimono quel distacco interiore che Angela illustra particolarmente nei concetti di "verginità" e "povertà".

Infatti, allo stesso tempo, entrando nella compagnia, le donne acquistavano potere decisionale nei riguardi della propria vita secolare. È bene ricordare che le colonelle e le matrone non supervisionavano la vita delle orsoline a livello della quotidianità. Le colonelle visitavano le figlie una volta ogni quindici giorni, il padre spirituale le vedeva una volta al mese, mentre i familiari e i datori di lavoro erano esterni e non dovevano interferire con le scelte delle vergini. Molte orsoline (probabilmente quelle più avanti con l'età) vivevano fuori dalla famiglia, da sole o con una compagna (come faceva Angela). A parte le raccomandazioni che abbiamo visto, non vengono date altre indicazioni riguardo la vita quotidiana dell'orsolina. Le vergini potevano decidere dove abitare, con chi, se lavorare o meno, e non dovevano chiedere il permesso per uscire di casa. Sceglievano chi visitare o se ricevere visite, in quale chiesa pregare e per quanto tempo. Inoltre, come si vedrà meglio in seguito, alle orsoline viene data piena libertà nella vita spirituale. Contrariamente ai trattati didattici per le donne che richiedevano alle mogli la sottomissione al marito, Angela lascia che le orsoline esprimano la propria volontà in una relazione celeste che non viene mediata dall'esterno. Quindi, pur iscrivendosi all'interno di una precettistica volta a custodire l'onore della donna, le prescrizioni mericiane sul comportamento modesto non ne condividono il fine repressivo, in quanto non regolano la vita quotidiana dell'orsolina e vanno considerate alla luce delle possibilità offerte dalla vita spirituale di cui questa era l'unica artefice. Anziché costituire una forma di disciplinamento, le prescrizioni descrivono quel distacco dai valori terreni che deriva dalla condizione di Sposa di Cristo. Quando la compagnia sarà riformata da Carlo Borromeo, la vita quotidiana e spirituale dell'orsolina, invece, verranno sottoposte alla supervisione del padre spirituale. Allo stesso modo, le istituzioni coeve di stampo caritativo per le donne laiche tendevano ad imporre stili di vita irreggimentati che potevano trasformarsi in "clausura de facto".¹⁰

Infine, il contesto ideologico su cui le prescrizioni di Angela si fondavano era differente da quello della letteratura didattica contemporanea. Angela non prescrive infatti la modestia e l'obbedienza per limitare i danni causati dalla debolezza e dall'irrazionalità femminili. I suoi scritti non evidenziano alcuno dei luoghi comuni sulla psicologia e interiorità delle donne. Al contrario, manifestano un profondo rispetto per gli esseri umani cui si rivolge, la cui complessità è costantemente contemplata, acutamente analizzata e preservata da qualsiasi giudizio. Rivolgendosi alle guide delle orsoline infatti Merici afferma: «chi po giudicare gli cori et gli pensieri secreti di dentro della creatura? » (*Ric*, 8). Il fatto che

¹⁰ Cohen, "Asylums for Women", 177.

Angela non abbia pregiudizi sulla natura femminile emerge anche dall'aver affidato il governo della compagnia alle donne, senza coinvolgere uomini laici o religiosi.

1.3. L'identità delle orsoline

Le caratteristiche dell'identità dell'orsolina proposta dalla regola di Angela per certi versi riflette gli *status vitae* femminili delineati dalla trattatistica del Rinascimento. La compagnia di Angela era divisa in base alla tradizionale classificazione sessuale delle donne: i membri della compagnia erano definite vergini e spose (di Cristo) e le donne nel governo erano madri (delle vergini) e vedove. Come i teologi, Angela considera la verginità lo status femminile più importante. Angela inoltre concepisce la compagnia come una famiglia in cui alle vedove viene assegnato un ruolo materno di protezione dell'onore delle figlie. Anche in questo caso, però, Angela usa degli elementi costitutivi dell'ideale femminile dell'epoca per poi mettere in discussione le aspettative riguardanti i ruoli sociali delle donne.

Verginità

Se è vero che l'idealizzazione della verginità era condivisa dalla trattatistica maschile, la figura di vergine nel secolo proposta da Angela era innovativa: «ogn'una che haverà a intrare o esser admissa in questa Compagnia, debba esser vergine et habbia ferma intentione di servir a Dio in tal sorte di vita» (*Reg*, I). La verginità nel mondo esisteva come stato momentaneo, precedente al matrimonio, e non come *status vitae*.¹¹ L'interpretazione mericana della verginità, quindi, andava contro la concezione dell'onore femminile condiviso dalla società bresciana. Infatti, come emerge chiaramente dalle reazioni alla compagnia dopo la morte di Angela riportate in una lettera di Cozzano, la compagnia era criticata – specialmente da preti, frati e dall'élite della società – perché Angela aveva posto delle vergini nel mondo. La si accusava di presunzione perché nessuno tra i grandi fondatori religiosi aveva osato arrivare a tanto:

que Compagnia la è, che ognun se ne mena beffe? Frati, preti, specialmente, et altre persone savie [...] Et meritatamente quella sor Angela esser vituperata, che habbia sollecitato tante vergini a prometter verginitade, senza un risguardar dove la le lassava nelli perigoli del mondo [...] Et che pensavela di fare? Di imitar ancor lei un santo Benedetto, una santa Chiara, un santo Francesco. <Anzi ancor ella ha volesto esser da

¹¹ Come si è detto i terzi ordini erano normalmente aperti alle donne mature e alle vedove.

più, et pensava, assicurandose, a poner vergini in mezzo del mondo, cosa che mai ardate alcun de patriarchi».¹²

Le ragioni di tanta preoccupazione vanno appunto cercate nella concezione della verginità nella società bresciana del XVI secolo. Come si è detto la verginità rappresentava un elemento centrale della nozione di onore femminile e, di riflesso, di quello delle famiglie. Il matrimonio a Brescia era uno strumento di promozione sociale e di rafforzamento economico particolarmente importante.¹³ Per questo la verginità doveva essere custodita nelle forme tradizionali del convento o dell'autorità familiare.¹⁴ Angela invece lascia le orsoline nel mondo dando loro la responsabilità di gestire la propria condizione di vergini. In questo senso la figura mericana di vergine minava il sistema familiare e la concezione tradizionale dell'onore femminile.

Inoltre, la proposta di Angela che associava la verginità fisica alla vita religiosa era nuova, dato che neanche i conventi la richiedevano per i nuovi membri (i conventi erano popolati tanto da giovani quanto da vedove e mogli abbandonate). Perché la verginità era così importante per Angela Merici? Perché non permetteva anche alle vedove e alle donne sposate di assumere lo *status vitae* della Sposa di Cristo?

La scelta di Angela va spiegata in relazione al significato simbolico della verginità proprio della sua epoca. Il concetto di verginità presentava infatti molteplici significati che si articolavano anche in relazione al genere. La verginità femminile rappresentava uno status ideale in sé carico di connotazioni esistenziali.¹⁵ I padri della chiesa distinguevano la "verginità", associata al femminile, dalla "castità", che era riferita più frequentemente agli uomini. Mentre la castità indicava un aspetto del distacco dal mondo vissuto dal monaco, per le donne la verginità (intesa come rinuncia alla sessualità e alla riproduzione) rappresentava l'abbandono del mondo *tout court*. Nel Rinascimento gli scrittori religiosi celebravano la verginità come il più alto status femminile e vi associavano la condizione di Sposa di Cristo, mentre gli umanisti presentavano la castità come un ideale a cui tendere sia nel matrimonio che nella vedovanza.¹⁶ Nella tradizione cristiana, però, la verginità portava con sé

¹² Cozzano, *Risposta*, f. 15r, in MTS, 569.

¹³ Ferraro, *Family and Public Life in Brescia* (soprattutto 101-130).

¹⁴ Per una discussione del significato della clausura rimandiamo a Mediolì, "The Clausura".

¹⁵ Cfr. Bugge, "La verginità nel medioevo".

¹⁶ Nella scala di perfezione di san Gerolamo la verginità era al primo posto, seguita dalla vedovanza e infine dallo stato matrimoniale. Il valore del matrimonio viene invece rivalutato dagli scrittori umanisti (come Alberti e Salutati): cfr. De Maio, *Donna e Rinascimento*. Il concetto di verginità in Erasmo è discusso da Reese, "Learning virginity". Per Erasmo il miglior modo di perseguire la castità (sia per gli uomini che per le donne) era all'interno dell'istituto matrimoniale. Erasmo valorizzava la castità non tanto da un punto di vista religioso, ma come mezzo atto a raggiungere una

un'ambiguità di fondo e veniva investita di poteri sovranaturali. In una società che definiva le donne attraverso la sessualità, che non le riconosceva come soggetti a pieno titolo, e che le scambiava tra le famiglie per rinforzare il lignaggio, la vergine era un tipo di donna potenzialmente indipendente, in quanto fuggiva gli scambi matrimoniali e non rientrava nei ruoli sociali tradizionali. La vergine era un tipo di donna potente perché la verginità liberava la donna dal dominio maschile e dai legami secolari. Grazie alla verginità le donne potevano rifiutare il loro ruolo nella procreazione, che era visto come il simbolo della schiavitù umana.¹⁷ San Gerolamo aveva affermato che la verginità consentiva alla donna di superare la propria condizione femminile e di diventare maschio e Tommaso d'Aquino dal canto suo aveva ribadito che le monache (in quanto vergini) possedevano la dignità dell'uomo ed erano libere dalla soggezione maschile. A livello simbolico quindi la vergine rappresentava il superamento della condizione di femminilità, una forma media tra il maschile e il femminile e una figura "potente" in grado di mediare il divino.¹⁸

Il valore attribuito da Angela alla verginità va cercato in questo contesto significativo, come simbolo di potenza femminile e di distacco dal mondo. Innanzi tutto la condizione di vergine separava l'orsolina dal mondo a livello pratico, dato che le vedove e le donne che erano state sposate potevano avere dei figli, ex-mariti o profondi legami con il mondo secolare. Angela voleva avere un gruppo di donne omogeneo, privo di forti legami con la società e totalmente legato allo sposo divino. All'interno di questa logica si può spiegare la presenza di tre orsoline (una al tempo di Angela e due successive) che non erano vergini ma vedove e madri di altrettanti membri dell'istituto.¹⁹ Poiché non avevano marito e le figlie erano orsoline anch'esse, queste madri non avevano forti legami con il mondo e di conseguenza la loro condizione non era incompatibile con il precetto della verginità, intesa nella sua accezione di separazione dal mondo. Inoltre queste vergini-madri erano colonelle. Questo fatto è importante perché la colonella, – data la sua funzione di responsabilità verso le figlie –, pur essendo una vergine-Sposa, svolgeva un ruolo materno. In breve, in casi eccezionali, maternità spirituale e biologica potevano coincidere.

vita ordinata, equilibrata e spirituale – mentre la lussuria era fonte di disordine e istintività.

¹⁷ Schulte van Kessel, "Vergini e madri tra cielo e terra", 160-161.

¹⁸ Blok, "Notes on the concept of Virginity".

¹⁹ Una di queste era "la Piza" (non conosciamo il suo vero nome), probabilmente madre di Marta de Pezis, orsolina nel 1537. Marta morì prima del 1540 ma non sappiamo se la madre era ancora viva (MTS, 244). Gli altri due casi di orsoline con figlie nella compagnia sono posteriori ad Angela. Peregrina Casali (già tra i primi membri della compagnia) potrebbe essere la madre di Cecilia nella compagnia nel 1555 (Cecilia votò al posto della madre nell'elezione di Veronica Buzzi a madre generale della compagnia). Un terzo caso risale al 1561: una Colonella, Maria, era madre di una vergine di nome Angela ("Angela de Maria collonella", *Secondo Libro Generale*, f. 101v.).

Anche a livello spirituale la verginità indicava la separazione dal mondo e Angela, come si vedrà nel quarto capitolo, la concepiva come distacco interiore dai valori della società. Infine Merici vedeva la vergine come un tipo di donna potente. Nella regola, infatti, la vergine-Sposa di Cristo è una figura carica di connotati virili ed eroici, incarnati dalla figura di Giuditta.²⁰

siamo chiamate a tal gloria di vita, che spose del Figliol di Dio siamo, et in ciel regine diveniamo. Però, accorte e prudenti qui esser bisogna; imperò che tanto mazzor fatica et pericolo li convien che sia, quanto la impresa che se fa è di mazzor valore; perché non è sorta di male che qui non ce sia per opponersi [...] Horsù valente, adonque, tutte abbracciamo questa santa Regola, che Dio per sua gratia ne ha offerto. Et, armate de gli suoi sacri precetti, vogliamo così virilmente diportare, che ancor noi, a modo dela santa Judith, tronchata animosamente la testa d'Oloferne, cioè del diavolo, gloriosamente alla patria ritornar possiamo (*Reg*, Prologo).

Una delle ragioni per cui Angela scelse sant'Orsola come patrona della compagnia può essere ricondotta alla sua visione eroica della verginità.²¹ All'inizio del XVI secolo la leggenda di Orsola era molto nota²² e Angela fu probabilmente ispirata dal famoso ciclo di sant'Orsola di Carpaccio che ebbe modo di vedere a Venezia nel 1524. Vi è un evidente parallelismo tra l'immagine di Orsola in pellegrinaggio con il suo seguito di undicimila vergini e Angela con le sue discepole nel mondo. Come le compagne di Orsola che affrontarono il martirio, anche le orsoline devono essere disposte a morire in difesa della loro verginità: «ogn'una voglie esser disposta più presto di morire, che mai consentire a macchiare et profanare così sacra gioia» (*Reg*, IX).

Vedovanza

Bisogna ora considerare le ragioni per cui Angela riservò il governo della compagnia alle vedove e perché queste accettarono. La tabella qui sotto riporta le informazioni riguardanti le vedove negli anni in cui era viva Angela.²³

²⁰ Giuditta, figura di vedova nell'Antico Testamento, nel XVI secolo era anche simbolo di verginità: Ciletti, "The enactment of ideal womanhood".

²¹ La leggenda di sant'Orsola, vergine e martire del III-IV secolo, e delle undicimila vergini raggiunte la versione definitiva nel X secolo. Orsola, figlia di un re britannico, decise di consacrarsi a Cristo e di compiere un pellegrinaggio di tre anni con dieci compagne nobili, ognuna accompagnata da mille damigelle. Orsola e le undicimila vergini vennero uccise da Attila e dagli Unni sulla via del ritorno. Il loro sacrificio venne ricompensato dall'intervento divino che liberò Colonia dagli Unni.

²² Zarri, "La nave di S. Orsola".

²³ Queste informazioni sono tratte dalle dichiarazioni patrimoniali dei figli o degli ex-mariti delle vedove (si veda MTS, 246-52): Ursula Gavardo, PE n. 65, 1534; Maria de Avogadri, PE, n. 8,

Tab. 1 - Informazioni sulle matrone (1537)

Matrone	Età	Figli	Status/Ricchezza
Lucrezia Lodrone	50-60	1 figlio almeno; vedova nel 1525	Vedova del conte Ettore Lodrone; la sua famiglia di origine (Cattani) non era nobile
Ursula de Gavardo	43	3 figli nel 1534 (età 18, 11, 7)	Molto ricca; aveva un tutore privato e diversi servitori
Maria de Avogadri	40	Almeno 1 figlio	Nobile; ricca; la sua famiglia è nel consiglio civico
Lucretia Luzzago	49	Vedova nel 1517 con 4 figli.	Nobile; la sua famiglia (Avogadro) era nel consiglio; aveva 3 servi e 3 "massare" (di cui 1 nella compagnia)
Ginevra Luzzago	35	Vedova entro il 1534 con 7 figli	Ricca, con molte proprietà e entrate; 3 "massare" e un tutore
Giovanna di Monti	60?	7 figli nel 1517 di età compresa tra i 15 anni e i 15 mesi; vedova nel 1534	Nobile
Elisabetta Prato	41-44	Vedova a 38 anni nel 1534; figli?	Nobile; la sua famiglia (Bargnana) è nel consiglio cittadino; ricca
Lionella di Pedeciocchi	33	Vedova a 33; non ha figli	?
Caterina Mei/Meya	32-35	Non ha figli	?
Veronica Buzzi/Bucci	33-36	Vedova dopo il 1534; 1 figlia (poi nella compagnia)	Suo marito ("doctor collegiato") probabilmente era un professionista

Le matrone provengono dall'élite della società bresciana e tre di loro possono vantare membri della propria famiglia nel consiglio cittadino. Sette matrone su dieci hanno un'età compresa tra i 32 e i 44 anni. Il numero dei loro figli varia considerevolmente, da zero a sette, ma sono accomunate dal fatto di averli partoriti in giovane età.²⁴

L'aristocrazia prese parte al governo della compagnia fin dai suoi esordi. Pur non riservando l'amministrazione dell'istituto alle classi alte, probabilmente An-

1568; Lucrezia Luzzago, PE n. 77; Veronica Buzzi/Bucci, PE n. 29 e n. 257, 1517; Giovanna di Monti, PE n. 90; Elisabetta Prato, PE n. 110 e 231, 1534; Lionella Pedeciocchi, PE n.102, 1534; Caterina Mei/Meya, PE n. 87, 1534; Ginevra Luzzago, PE n. 77, 1517; per Lucrezia Lodrone non vi sono polizze.

²⁴ Questo dato riflette la tendenza nelle classi alte di sposare le figlie ancora giovani con uomini maturi.

gela cercò di coinvolgere donne di rango in modo da assicurare una maggiore protezione e da rafforzare lo status della compagnia che molti trovavano sospetto. Le vedove aristocratiche risposero con entusiasmo: quando, nel 1535, Angela Merici fondò la compagnia, la regola riservava il governo a quattro matrone; nel 1537 troviamo che la compagnia aveva eletto cinque vedove; e, nel 1539, Angela dedicava il *Testamento* a nove governatrici.

Le ragioni per cui Angela riservò il governo a delle vedove sono le stesse per cui quest'ultime accolsero la proposta mericiana: l'"esperienza materna" e l'autonomia vedovili. Da un punto di vista economico, nonostante la supervisione maschile, la vedovanza poteva offrire alle donne una certa libertà nell'uso del denaro e nell'amministrazione della proprietà.²⁵ Dall'inizio del XVI secolo le vedove furono coinvolte in iniziative di carità – specialmente se dirette alle donne –, finanziano istituti religiosi femminili e talvolta vi si pongono a capo.²⁶ Con l'avvento della Controriforma, poi, questo tipo di attivismo ricevette un ulteriore impulso.²⁷ Come fondatrici di istituti ebbero l'opportunità di esercitare le loro capacità amministrative – come si rileva anche dai testamenti, in cui specificavano come avrebbero dovuto funzionare tali istituti. Nel periodo in cui Angela visse a Brescia vi erano diversi istituti caritativi finanziati da donazioni e testamenti femminili. Un importante esempio vicino all'ambiente di Angela era la Casa delle Convertite della Carità fondato da Laura Gambarà e Elisabetta Prato.

Riservando il governo della compagnia specificamente alle vedove, Angela si rivolse dunque ad una categoria di donne che era potenzialmente indipendente²⁸ e quindi più idonea a garantire l'autonomia dell'istituto dalle influenze esterne.²⁹ D'altro canto per le vedove la compagnia costituiva un'opportunità di esercitare le proprie capacità organizzative a livello istituzionale e di guadagnarsi la salvezza eterna. A differenza di altri istituti coevi diretti alle donne, nella compagnia di Angela le vedove non erano chiamate a finanziare l'istituto ma a svolgere un ruolo di "funzionarie" all'interno di una struttura che già aveva le sue regole.

Inoltre, Angela usò l'"esperienza materna" delle vedove per dare alle orsoline protezione materiale e affettiva. Da questo punto di vista la fondatrice attingeva a una tradizione religiosa femminile che dava alla maternità significato spirituale.³⁰ Il governo delle vedove è descritto da Angela in termini di amore materno: «le vedove sian come matre a esser sollecite circa il bene et utilidade delle sorelle

²⁵ Questo era soprattutto il caso delle vedove nobili con figli giovani.

²⁶ Valone, "Roman Matrons as Patrons"; Bilinkoff, "Elite Widows".

²⁷ Cohn, "Women and the Counter-Reformation in Siena".

²⁸ È per questa ragione che nel XVI secolo si cercava di controllare e definire il loro comportamento. Vives, per esempio, enfatizzò l'importanza di una vita casta e segregata per rispettare la memoria del marito defunto.

²⁹ Come si è visto Angela dice alle matrone di amministrare i beni della compagnia senza consigli esterni (*Tes*, 9).

³⁰ Per il concetto di "maternità spirituale", Atkinson, *The Oldest Vocation*.

et figlie spirituale» (*Reg*, XI). Le matrone dovevano amministrare i possedimenti della compagnia «secondoché la discretione et amor materno vi detterà». Angela, nel descrivere il ruolo delle vedove, insiste sull'analogia tra la maternità carnale e spirituale: «vere et cordial matre de cosi' nobil famiglia, a voi nelle mani commessa per havergli quella cura et custodia che haveresti, se le fussen uscite fuor del stesso corpo vostro, et mazzor anchora» (*Tes*, Prologo).

Angela usa immagini proprie del rapporto tra madri e figlie secolari e le trasferisce a quello tra le matrone e le orsoline. In queste immagini si riflette l'importanza delle strategie familiari aristocratiche dirette all'innalzamento dello status delle famiglie attraverso il matrimonio delle figlie. Angela analizza infatti la psicologia delle madri terrene che preparano le figlie per l'incontro con il futuro marito, nonchè l'ansia della madre che vuole avere il favore del genero. A maggior ragione le matrone dovrebbero avere particolarmente cura delle proprie figlie in quanto stanno per diventare suocere del Figlio di Dio:

Che si veden le madre temporale poner tanta cura et sforzo in acconzare, in adornare et polire a tante varie fozze le sue carnal figliole, acciocché le possan piazerè alli suoi sposi temporali; li quali, tanto più son grandi et signorili, tanto più lor se sforzano di fargele con ogni diligentia più et più venir a gratia, specialmente in quello che lor comprendono essergli più grato. Et li ogni suo contento hano et metteno [...] imperoché così ancor lor sperano, per causa et mezzo delle lor figlie, haver l'amor et gratia del genero. Quanto più voi questo far dovete cerca queste celeste figliole vostre? le quale sono Spose non de mondani, et corrottibili, et finalmente puzzolenti sposi, ma del immortal Figliol del eterno Dio? O que nuova bellezza et dignitade esser governatrice et madre delle Spose del Re di re, et Signore delli signori et quodammodo suocere devenir del Figlio di Iddio; et così per mezzo delle figliole aquistar la gratia et amore del Altissimo (*Tes*, 4).

La regola di Angela riflette dunque l'importanza della famiglia nell'età moderna e del ruolo delle madri all'interno di questa. Nella letteratura morale il ruolo della moglie era ancora basato sulla sua sottomissione ma non più descritto solo attraverso precetti negativi.³¹ Nel XVI secolo i trattati insistono sulla parte attiva che le madri devono avere nell'educazione dei figli, in quanto il loro carattere è considerato più amorevole e paziente di quello del padre. Gli scritti di Angela riflettono tale tendenza, come emerge dall'uso del simbolismo materno associato ai ruoli di governo. Infine, come discuterò nel prossimo capitolo, gli scritti di Angela danno notevole importanza all'affettività come strumento pedagogico.

³¹ Vedi Fubini Leuzzi, "Vita coniugale" e D'Amelia, "La presenza delle madri".

Conclusioni

In conclusione, si può dire che Angela usò le identità tradizionali e i ruoli sociali femminili in chiave innovativa, offrendo ad alcune vedove bresciane una funzione impegnativa e complessa – l'amministrazione di una forma originale di consacrazione – che si articolava nei termini dei ruoli che queste donne avevano nella società. Inoltre, la compagnia permetteva alle vedove di esprimere in forma istituzionale le loro capacità manageriali e la loro potenziale indipendenza. Lo stesso si può dire dei membri della compagnia, che erano spose e vergini e che dovevano seguire gli ideali di modestia, castità e obbedienza elaborati dalla società. Le orsoline, però, fuggivano il controllo maschile, erano responsabili della propria vita e della propria verginità ed incarnavano un'identità "potente". Angela combinò nella compagnia due dei più "indipendenti" ideali femminili – la vergine e la vedova – e ne sfruttò fino in fondo quegli aspetti che offrivano alle donne opportunità di affermazione di sé.

Infine, Angela Merici preparò la strada all'affermazione della donna *single* laica.³² Al contrario di altre istituzioni per la protezione dell'onore femminile, la Compagnia di Sant'Orsola propose un nuovo *status vitae* alle donne: anziché reinserire le donne nei tradizionali modelli del convento e del matrimonio Angela propose infatti lo status della sposa di Cristo nel mondo, una condizione che, come si è visto nel caso delle beghine, delle terziarie e delle pinzochere, esisteva solo a un livello informale. Da un punto di vista sociale la Compagnia di Sant'Orsola permetteva alle donne, sebbene in uno *status vitae* che non era propriamente laico, di vivere nel mondo senza sposarsi.

2. La compagnia e la società bresciana

Date le opportunità di autonomia materiale e spirituale, è probabile che la *forma vitae* proposta da Angela esercitasse una grande attrattiva su molte donne che intendevano intraprendere una vita "religiosa". Le orsoline, però, provenivano soprattutto dagli strati medio-bassi. Per spiegare la composizione sociale dell'istituto dobbiamo prendere in esame quei fattori sociali ed ideologici presenti a Brescia che costituirono il terreno in cui la proposta mericiana si incarnò. Le famiglie delle orsoline giocarono probabilmente un ruolo importante nel permettere o meno l'ingresso delle figlie nella compagnia.³³ Discuterò prima la prove-

³² Come notato da Zari in "Il Terzo Stato", in *Recinti*, 453-480.

³³ Ricordiamo che Angela, oltre alla volontà dell'orsolina, richiedeva il consenso della famiglia (*Reg*, I).

nienza sociale delle orsoline nella compagnia ai tempi di Angela (1535-1540), per proporre quindi alcune possibili spiegazioni.

2.1. I membri della compagnia

L'origine sociale delle orsoline

Le principali fonti sulle orsoline sono: (1) il libro della compagnia (*Secondo Libro Generale della Ven. Compagnia di S. Orsola di Brescia, che finisce l'anno 1632*) in cui compaiono gli atti delle elezioni dei membri del governo e i nomi delle nuove orsoline divisi per anno dal 1572 al 1632;³⁴ (2) le dichiarazioni patrimoniali della compagnia e di singole orsoline (*Polizze d'Estimo*); (3) alcuni passi della *Regula* della Merici; (4) alcuni scritti del segretario della compagnia, Gabriele Cozzano, e di altri biografi di Angela.

Il più importante documento per l'analisi della provenienza sociale delle orsoline è l'atto d'elezione di Angela a madre generale nel 1537, in cui vengono elencate le orsoline presenti e specificate le professioni di molti dei loro padri.³⁵ Dei 52 padri citati il documento ne qualifica 35: 31 come "magister" e quattro con il titolo di "ser" o "dominus".³⁶ Di 15 specifica la professione: 5 orefici, 3 conciatori o produttori di pelli, 2 fornai, 1 commerciante in profumi, 1 calzolaio, 1 cappellaio, 1 barbiere, 1 guantaio. La maggior parte delle orsoline apparteneva quindi agli strati medio-bassi della popolazione, e soprattutto alla categoria degli artigiani, proprietari di bottega o piccoli imprenditori. La connessione tra la compagnia e i ceti artigiani è rafforzata dalla presenza dei testimoni alle elezioni del 1537, i cui padri comprendevano un tessitore, un cappellaio, un portatore e un mastro calzolaio (quest'ultimo era il padre di Barbara Fontana, l'orsolina che visse con Angela negli ultimi anni di vita della santa).³⁷

Alcune orsoline probabilmente provenivano da ambienti più altolocati (anche se non è da escludere che si trovassero in un momento di difficoltà). Questo lo si deduce dalla presenza del titolo di "ser" o "dominus" antistante il cognome dei

³⁴ Rispettivamente ai ff. 52r-68v, e ff. 100r-110r; 151r-183v e da 280r.

³⁵ *Secondo Libro Generale*, ff. 52r-53v, in MTS, 517-519. Riporta i nomi delle 75 orsoline nella compagnia originale, indica nomi, professione e titolo dei padri e specifica se lavoravano nelle case dell'aristocrazia. Verranno considerate anche quelle orsoline che non sono presenti in questo documento ma che sono menzionate da Cozzano nel gruppo di vergini del 1532 (*Dichiarazione*, f. 974r, in MTS, 586) e che poi appaiono negli atti delle elezioni del 1545 o del 1558.

³⁶ Questi 35 uomini di cui possiamo ricostruire la provenienza erano padri di 44 orsoline (come vedremo, alcune di queste orsoline erano sorelle).

³⁷ Giovanni Pietro Fontana doveva essere abbastanza vicino ad Angela visto che la santa gli lasciò il suo libro di preghiere, come viene riportato nel frontespizio: «Oficio de la veneranda Madre sur Angela de la sua morte in qua egli è mio Zan Pietro Fontana abuto de sua permissione» (*Processus*, 340, f. 705v, in MTS, 524).

padri: il titolo "dominus" si riferisce a due padri (di tre orsoline), di cui uno era un commerciante di spezie (all'epoca già deceduto). Il titolo "ser" riguarda un orefice (padre di due orsoline) e un padre di cui non viene indicata la professione (sua figlia era qualificata come "Domina"). Inoltre i cognomi di alcune orsoline si ritrovano tra le liste dei membri del consiglio cittadino bresciano.³⁸ Abbiamo anche delle dichiarazioni patrimoniali (seppur successive all'epoca di Angela) che indicano che alcune orsoline avevano diritto a sostanziose eredità, spesso contestate dai parenti. Particolarmente interessante è il caso di Laura e Paola Peschera, che rivendicano una dote di 3.000 lire e di un lascito di 400 lire in seguito alla morte del "dottor Peschera".³⁹ Doveva trattarsi di una cifra abbastanza significativa dato che nel XVII secolo le doti nelle famiglie aristocratiche (quando raggiunsero la punta massima) variavano tra le 8.000 e le 42.000 lire.⁴⁰ C'erano, infine, altre orsoline che possono essere incluse tra quelle aventi uno status più alto.⁴¹

Sappiamo anche che alcune orsoline erano povere. Come si è visto Angela stabilì che la compagnia dovesse aiutare le orsoline bisognose e, tra il 1548 e il 1588, la compagnia dichiarava di pagare un appartamento per questo moti-

³⁸ Mi riferisco a Bornati, Pedrocche, Peschera e Gaffurri. Bornati, Pedrocche e Peschera figurano tra i *cives veteres* nel consiglio prima del 1488 (i *cives veteres* erano in possesso della cittadinanza da lungo tempo ed erano stati assimilati alla nobiltà dal XIII secolo): Ferraro, *Family and public life in Brescia*, 70-71 e 74, n. 13. Il padre di Simona Bornato era identificato con il titolo "dominus" (negli atti della compagnia dal 1545) e una sua parente fu matrona nella seconda metà del XVI secolo (Mabilia di Bornati). Il padre di Laura e Paola Peschera era un uomo di legge. Inoltre nel 1555 Giovan Maria Peschera venne eletto protettore della compagnia.

³⁹ PE, b. 103, 1568. Anche le orsoline delle famiglie Gaffurri e Bornato, nella seconda metà del XVI secolo, reclamavano dei crediti presso dei parenti. Nel 1588 Chiara e Taddea Gaffurri (nella compagnia dal suo inizio) dichiarano di avere problemi a ottenere la loro rendita annuale di 2.000 lire. Dichiarano inoltre di vivere in casa di una sorella vedova che aveva un servitore. Pagavano 30 lire l'anno a una quarta sorella che era nel convento di Santa Giulia (normalmente riservato all'aristocrazia). Percepivano una rendita annuale da un credito di circa 2.000 lire (PE, 1588). Simona Bornato dichiara di non poter avere la propria dote materna investita in un terreno che valeva 670 lire (PE, 1588). Suo padre l'aveva venduto illegalmente al notaio Anacleto Pandino che non voleva ridargliela. Dato che queste orsoline entrarono nella compagnia quando erano molto giovani è probabile che le dispute con le famiglie iniziarono quando le vergini erano già membri dell'istituto. È possibile che le famiglie si rifiutassero di dare le doti appellandosi al fatto che le orsoline non erano né sposate né monache (benché la bolla di Paolo III concedesse alle orsoline status equivalente proprio in materia di eredità).

⁴⁰ Ferraro, *Family and public life in Brescia*, 118. La moneta bresciana ('lira pianet') valeva il doppio della lira veneziana (Martinori, *La moneta*).

⁴¹ Un'altra orsolina (qualificata come "Domina") era la sorella di un ecclesiastico (R. di D. ni Bernardini Grossi). Inoltre una Caterina (figlia del maestro Andree del Mangan) poteva essere parente di una donna di ceto elevato (Domina Antonia del Mangan, che aveva una ragazza a servizio anch'essa nella compagnia). Nel 1545 un'altra figlia di Andree del Mangan viene qualificata con il titolo "Domina" (Domina Gratiola). Infine, sempre nel 1545, troviamo Martha Buzzi, figlia della matrona Veronica Buzzi.

vo.⁴² Nel 1568 due sorelle (già membri nel 1537) dichiaravano di vivere in un alloggio messo a disposizione dalla compagnia per le orsoline bisognose.⁴³ Infine, è possibile che alcune delle undici orsoline a servizio od ospiti nelle case della nobiltà si trovassero in difficoltà economiche.

Altre indicazioni riguardanti il livello economico e sociale delle orsoline provengono da due lettere. In una, Gabriele Cozzano afferma che, in seguito alle critiche mosse alla compagnia dopo la morte di Angela, alcune vergini lasciarono l'istituto per sposarsi o farsi monache.⁴⁴ Benché non si conosca il numero di orsoline che causarono lo sdegno del segretario della compagnia, la sua testimonianza indica che alcune delle vergini erano nelle condizioni economiche di potersi permettere queste opzioni (particolarmente significativa ci sembra l'entrata in convento che in genere era riservato alle classi elevate). Infine, nel 1566 Francesco Landini (all'epoca superiore della compagnia) testimonia come nella compagnia coesistessero orsoline ricche e povere: «La Compagnia di S. Orsola in Brescia contiene [...] molte verginelle, et ricche et povere, le quali, benché riveriscano la santa religione, nondimeno non si sentono inclinate a serrarsi con tanta angustia ne claustris, o legarsi ne voti, ovvero non possono claustrarsi per la povertà, o per altri buoni rispetti».⁴⁵

Famiglia, lavoro e istruzione

I documenti della compagnia e la *Regula* ci offrono altre notizie sulle orsoline: innanzi tutto appare evidente come queste non fossero necessariamente orfane (come invece viene talvolta supposto dalla storiografia). Infatti Angela nomina i genitori delle orsoline in più parti della regola: «se l'haverà padre, o madre, o altri superiori, essa prima gli domandi licentia» (*Reg*, I); «obedire alli padri et madre, et altri superiori di casa» (*Reg*, VIII). In soli cinque casi il documento dell'elezione di Angela indica che il padre delle orsoline era deceduto (in altri sette il padre non è menzionato). Le orsoline, poi, non potevano essere prostitute, o donne dal passato turbolento, dato che la verginità fisica costituiva un requisito per l'entrata nella compagnia.⁴⁶

Nella compagnia originale sembra che un buon numero di orsoline fossero legate da rapporti di parentela:⁴⁷ l'atto di elezione di Angela rivela che ben 16 su

⁴² PE, b. 152, 1548, 1568, 1588.

⁴³ Maria e Scholastica figlie di Bertolino Zanuchini da Leno (PE, b. 152, 1568). Il fratello aveva lasciato loro 400 lire e ricevevano 20 lire l'anno da un contadino bresciano (su un capitale di 450 lire). Scholastica divenne colonella nel 1572.

⁴⁴ Cozzano, *Risposta*, ff. 6r-11r, in MTS, 566-68.

⁴⁵ Estratto d'una lettera del P. Francesco Landini, in MTS, 531 (il corsivo è mio).

⁴⁶ *Reg*, I.

⁴⁷ I legami familiari erano frequenti negli istituti religiosi.

75 erano sorelle.⁴⁸ Infine, come abbiamo già visto, c'era una colonella vedova che aveva una figlia nella compagnia.

Per quanto riguarda l'età, siccome non potevano essere state sposate, molte orsoline dovevano essere piuttosto giovani.⁴⁹ L'età minima era fissata a dodici anni,⁵⁰ e dato che in teoria si restava nella compagnia per tutta la vita, le orsoline potevano essere anche anziane (ed in effetti la regola prevedeva espressamente che ci si prendesse cura di quelle che erano più avanti negli anni).⁵¹

Come emerge sia dalla regola che dalle lettere di Cozzano, le orsoline si mantenevano con il proprio lavoro o con i propri beni. L'atto di elezione della compagnia del 1537 specifica che 9 su 75 orsoline (di cui una colonella) lavoravano a servizio di matrone o in famiglie aristocratiche vicine alla compagnia.⁵² È possibile che alcune già lavorassero prima di diventare orsoline,⁵³ ma altre trovavano lavoro grazie all'intercessione della compagnia (come stabilito dalla regola).

Il loro grado di istruzione era probabilmente vario, visto che la regola prevedeva pratiche religiose sia per le donne in grado di leggere che per le analfabete: alle prime Angela prescrive la lettura dell'Ufficio, mentre alle altre la recita dell'Ave Maria e del Padre Nostro.⁵⁴ Un ultimo dato che riguarda le orsoline è che dai cognomi è probabile che almeno 16 di loro provenissero da famiglie non originarie della città.⁵⁵

In conclusione, nella compagnia originaria la maggioranza delle orsoline proveniva dai ceti medio-bassi e specialmente da quello artigiano. La compagnia, però, era aperta a tutte le donne che volessero vivere una vita religiosa nel mondo, come emerge dalla presenza di un certo numero di donne prove-

⁴⁸ Non sempre la relazione familiare è dichiarata ma si evince dal cognome o dal nome del padre. Se consideriamo le vergini menzionate nella *Dichiarazione* di Cozzano (f. 974r, in MTS, 586) e quelle entrate poco dopo il 1537, bisogna aggiungere altre cinque sorelle.

⁴⁹ Conosciamo l'età (approssimativa) di alcune orsoline al momento dell'entrata nella compagnia: Chiara e Taddea Gaffurri avevano 21 e 27 anni; Paola e Laura Peschera 20 e 18; Maria e Scholastica da Leno non superavano i 15 anni. Una Flora aveva 41 anni.

⁵⁰ Era possibile accettare delle ragazze più giovani come membri esterni.

⁵¹ Nel 1555 nella compagnia ci sono almeno diciassette delle settantacinque vergini che elessero Angela nel 1537.

⁵² Nel riferirsi al lavoro delle orsoline Angela usa i termini "massara" e "donzella". Il termine "massara" corrisponde a una serva con mansioni di organizzazione della casa, mentre "donzella" indica l'assistente personale di una nobildonna. Angela non usa il termine "serva" che corrisponde al grado più basso nella scala della servitù. È possibile che Angela evitasse il termine per dare maggior dignità al lavoro delle orsoline.

⁵³ Questo è il caso di Flora che lavorava nella casa di Girolamo Patengola.

⁵⁴ "Et che saperà leggere, dica l'Ufficio da morti; et chi non saprà lezzere dica trentatré Pater Noster et tante Ave Maria" (*Reg*, XI). La presenza di vergini analfabete è anche testimoniata dal fatto che la madre generale della compagnia Ginevra Luzzago lascia nel proprio testamento una somma per pagare un prete che leggesse la regola alle orsoline riunite (MTS, 606).

⁵⁵ Per esempio Isabette q. Beltrami Fachere de Martinengo, Caterina filia magistris Bertolini de Travayado, Iulia filia ser Gabriellis de Giussano.

nienti dai ceti più alti. Le ragioni della composizione sociale della compagnia vanno dunque cercate nella risposta della società bresciana all'ideale di vita spirituale di Angela. Per questo motivo bisognerà ora soffermarsi sulle dinamiche sociali presenti nella Brescia del periodo.

2.2. *La compagnia nel contesto economico, sociale e politico*

Brescia, tra la fine del XV e la prima metà del XVI secolo, attraversò un periodo denso di avvenimenti, conflitti e mutamenti di carattere economico, sociale e politico.⁵⁶ La città conobbe una trasformazione economica i cui effetti divennero particolarmente critici nel XVII secolo, vide l'accesso al consiglio cittadino restringersi alla nobiltà e subì le conseguenze politiche e demografiche delle guerre d'Italia. Gli strati medi della popolazione, e in particolare gli artigiani, furono quelli che risentirono maggiormente di questi avvenimenti.

Economia e società

Nel tardo medioevo Brescia era una città dinamica, attiva sotto il profilo commerciale e manifatturiero. Il gran numero di botteghe testimoniava l'importanza economica dell'artigianato.⁵⁷ I due settori più importanti erano la lana (che impiegava il maggior numero di lavoratori) e il ferro. Il territorio bresciano era ricco di risorse naturali, e accanto all'agricoltura era molto importante l'attività estrattivo-mineraria e metallurgica. All'inizio del XV secolo, con l'annessione veneziana, l'economia cittadina conobbe un'ulteriore espansione, dovuta specialmente ai privilegi commerciali concessi da Venezia e dalla fine del conflitto tra la Serenissima e Milano. Con la fine del secolo, tuttavia, e sino alla metà del Cinquecento Brescia e in particolare i suoi ceti medi conobbero una fase di trasformazione e insicurezza. Benché la produzione manifatturiera si mantenesse su buoni livelli di produttività, ci furono dei cambiamenti significativi: alcuni settori si convertirono alla produzione di prodotti a basso costo (come la lana e l'industria scarpiera), altri si avviarono a un lento declino (come l'industria delle armi); altri ancora emersero (come l'industria del lino).⁵⁸ Inoltre in quel periodo aumentò la tensione tra le categorie

⁵⁶ Per la storia di Brescia si veda Pasero, "Il dominio veneto".

⁵⁷ Non esistono documenti delle corporazioni che descrivano in maniera precisa la situazione manifatturiera bresciana. Le fonti consistono nei resoconti degli osservatori veneziani, negli estimi locali e nelle petizioni per l'esenzione fiscale.

⁵⁸ Altri settori in espansione furono l'industria della carta, la stampa, gli strumenti musicali, il vetro e la ceramica. La produzione di materiali edili, l'industria del legno e della pelle erano anche importanti.

produttive: alcune corporazioni, come quella dei tessitori e mastri di bottega indipendenti, erano in conflitto con i mercanti che provavano ad imporre il controllo sul volume del commercio, della produzione dei manufatti e delle materie prime. Anche le condizioni dei lavoratori peggiorarono. Un altro motivo di preoccupazione per gli artigiani e per i commercianti bresciani era costituito dalle tasse imposte da Venezia a partire dalla fine del XV secolo e soprattutto con il 1517. Le tasse provocarono proteste e il fiorire del contrabbando sia sulle importazioni che sulle esportazioni. Questa situazione complessiva colpiva la competitività bresciana nei confronti dei prodotti stranieri, quali la lana e il ferro. I lavoratori e i proprietari di bottega attivi in questi settori furono colpiti in modo particolare.⁵⁹ Infine, l'economia cittadina fu duramente colpita dalle guerre d'Italia tra il 1509 e il 1516, quando la città divenne terra di conflitto tra francesi, spagnoli e veneziani; particolarmente pesante per la città fu l'episodio del sacco di Brescia del 1512.⁶⁰ La popolazione attiva bresciana si ridusse in seguito a tali conflitti, all'emigrazione, alle carestie e alle epidemie.⁶¹ Tuttavia l'economia gradualmente si riprese, grazie alle risorse del territorio, alle capacità tecniche, alla politica protezionista e al fatto che Brescia dopo il 1516 non fu più toccata da eventi bellici.

Politica

Anche a livello politico ci furono cambiamenti che penalizzarono gli strati medio-bassi. Come accadde anche in altre città italiane, il consiglio civico di Brescia conobbe un processo di progressiva aristocratizzazione.⁶² Al contempo il commercio, l'industria e il lavoro manuale venivano discriminati a livello ideologico.

⁵⁹ Nel 1560 la situazione peggiorò, come emerge dalla supplica del podestà Paolo Correr: "Soleva aver la vostra fidelissima città di Brescia doi sorti de mercantie, con le quali manteneva il viver alla sua povertà et arricchiva quel paese con dinari de forestieri, la ferarezza ed il lanificio [...] hora sono quasi del tutto a poco a poco estinti nel Bresciano questi doi importantissimi traffegi [...] Si vedono in questa città infinite povere famiglie andar in ruina per non esservi il modo di traffegar mercantie, et di più i figlioli ociosi si danno alla mala vita, molti poveri che non hanno cosa alcuna, et non ponno con lavorar sostentarsi con le famiglie, vanno mendicando e si danno al mal operare" (*Lettere pubbliche*, 18 giugno 1561, in Pasero, "Il dominio veneto", 336).

⁶⁰ Oltre al danno economico causato dall'enorme bottino di beni e denaro (e incrementato dal riscatto per il rilascio dei prigionieri), Brescia fu penalizzata anche dalla distruzione di molte abitazioni, officine e botteghe.

⁶¹ Brescia fu colpita dalle carestie nel 1512-16 (la grande carestia), 1523, 1527, 1531-33, 1540, 1546, 1548, 1559-60, 1569-70, 1590.

⁶² Lo stesso fenomeno si verificò in altre città del territorio bresciano.

Al tempo dell'annessione veneziana, la composizione del consiglio civico non era fissa e questo era composto sia da famiglie nobili che non-nobili.⁶³ Tra il 1426 e il 1473 le fasce sociali che componevano il consiglio si allargarono e inclusero famiglie di industriali, commercianti e artigiani. Invece tra il 1473 e il 1488 l'accesso venne gradualmente ristretto alle famiglie più influenti. Durante l'occupazione francese (1509-1512), poi, il consiglio accettò nuovamente gruppi attivi nel commercio e nell'industria e nel 1517, con la riaffermazione del governo di Venezia, le famiglie escluse dal consiglio nel 1488 furono riammesse in virtù del contributo dato alla liberazione di Brescia. Tra il 1528 e il 1546 però il processo di aristocratizzazione riprese: nuove provvisori esclusero le famiglie coinvolte in attività commerciali e stabilirono l'ereditarietà dell'accesso al consiglio.

Questi cambiamenti erano connessi ai dibattiti sulla nobiltà che trovarono massima espressione alla fine del XVI secolo.⁶⁴ I gruppi dominanti in Brescia svilupparono una mentalità aristocratica che enfatizzava l'importanza delle origini familiari e delle prove di nobiltà. La nozione di onore si manifestava, per esempio, nella separazione dagli altri gruppi sociali negli eventi pubblici e nei codici di precedenza nelle strade. L'aristocrazia bresciana dava grande importanza al lusso e all'ostentazione del proprio benessere.⁶⁵

Infine, un'altra categoria che soffrì della discriminazione sociale furono gli "stranieri". Essi costituivano un gruppo numeroso, che si era trasferito a Brescia da altre città e dal territorio circostante nella seconda metà del XV e nel XVI secolo per beneficiare dei privilegi che dal 1440 i cittadini vantavano nei confronti del *Territorio*. Gli "stranieri" erano per lo più piccoli proprietari e mercanti attivi nell'economia bresciana. Essi erano membri delle corporazioni ma restavano esclusi dalla cittadinanza e dalla rappresentanza nel consiglio cittadino. Il loro scontento crebbe man mano che divennero più consapevoli della loro importanza nella società bresciana.⁶⁶

⁶³ Non tutte le famiglie influenti bresciane partecipavano al governo civico.

⁶⁴ Vedi Donati, *L'idea di nobiltà in Italia*.

⁶⁵ Un agente dei Medici nel 1568-69 riportava: «Sono Bresciani, come ricchi, così molto superbi e la pompa loro è di tener molti servitori e di sfoggiare essi e le loro donne in vestimenti e livree e d'aver bellissimi cavalli con cocchi e carrette superbissime, e oltre di ciò di far bellissima e onoratissima tavola» (A. Segarizzi, "Le relazioni di Venezia dei rappresentanti esteri", in *Atti Istituto Veneto*, 81, n. 2 (1921-22), 148-50, in Pasero, "Il dominio veneto", 370). Un osservatore veneziano notò: «Sono morbidi pieni d'ocio, non vanno a piazze, et più del tempo stanno in casa a basso a porte aperte, vanno l'un dall'altro et giocano, la mattina caminano attorno la terra, la sera cavalcano assai per la città» (Relaz. C. Zen, 1553, 68, in Pasero, "Il dominio veneto", 370).

⁶⁶ Nel 1572 gli stranieri più benestanti (tutti mercanti) intentarono una protesta che fallì per via dell'opposizione del consiglio che presentò la rivolta al governo veneziano come politicamente pericolosa.

2.3. Motivazioni sociali per l'accettazione o il rifiuto della Compagnia di Sant'Orsola

Quale fu l'impatto di tali tensioni e aspetti della vita sociale bresciana sul modo in cui la Compagnia di Sant'Orsola venne recepita? Come si è visto Angela fondò la sua compagnia in un periodo di instabilità generale che penalizzò soprattutto quegli strati che ritroviamo maggiormente rappresentati tra le famiglie delle orsoline. Per spiegare le ragioni per le quali gli artigiani furono più ricettivi alle idee della santa di quanto non lo fu l'aristocrazia occorre analizzare il significato sociale ed economico della compagnia di Angela.

Innanzitutto è plausibile che in un periodo di instabilità economica e demografica ed esclusione politica, i ceti medio-bassi fossero più vulnerabili e sentissero l'esigenza di proteggere l'onore delle figlie. Dato il contesto ideologico che considerava le donne sole fonte di disonore, gli artigiani potevano essere preoccupati di non riuscire a sposare le proprie figlie, cosa che avrebbe ulteriormente incrinato il loro status sociale. Se per le classi alte il convento rispondeva al problema delle donne non sposate, l'istituto mericiano, che non richiedeva la dote, costituiva una soluzione adatta per classi meno abbienti. La Compagnia di Sant'Orsola proteggeva le donne sia sotto il profilo materiale che ideologico; essa infatti difendeva l'onore sessuale femminile in quanto entrando nell'istituto i membri si impegnavano a mantenere la propria verginità e il loro comportamento secolare era posto sotto la supervisione delle colonelle e delle matrone. La compagnia proteggeva inoltre le donne sotto il profilo materiale, offrendo assistenza economica, legale e medica. Le ragazze potevano mantenersi attraverso il lavoro o grazie all'intervento della compagnia stessa. Potevano continuare a vivere in casa senza creare scandalo. Queste considerazioni di carattere sociale valevano sia per le famiglie che per le donne stesse, visto che entrando nella compagnia queste ultime acquisivano indipendenza economica e sociale. Per le donne più povere la compagnia rappresentava poi un modo di fuggire un possibile futuro di degradazione sociale fatto di crimine e prostituzione.⁶⁷

In questo contesto è possibile che le famiglie artigiane vedessero nella presenza dell'aristocrazia nel governo della compagnia un'ulteriore garanzia, e forse un elemento di prestigio sociale. Angela dipinge la compagnia come una famiglia in cui le "madri" erano aristocratiche e le "figlie" artigiane. In una società in cui le strategie familiari erano usate per rafforzare il potere del lignaggio e degli individui, gli artigiani potevano vedere nelle proprie figlie uno strumento per migliorare la propria condizione sociale. Inoltre così si ricreavano quei lega-

⁶⁷ Seduzione e abbandono erano altri rischi cui le donne andavano incontro in seguito alle false promesse di matrimonio o di mantenimento economico fatte dagli uomini. Si veda, ad esempio, Cohen e Cohen, *Words and Deeds in Renaissance Rome*.

mi tra strati sociali diversi che la stessa aristocrazia stava rescindendo. La compagnia, da questo punto di vista, offriva una visione più armonica della società, in cui i potenti erano dediti alla protezione dei più deboli.

Ma entrando nella compagnia le donne degli strati medio-bassi miglioravano il proprio status anche e soprattutto grazie alla condizione di Sposa di Cristo. Come Angela Merici spiega nel Prologo della *Regula*, la compagnia offriva alle donne una nuova dignità, al di là della loro provenienza sociale:

Haveti a ringratiarlo infinitamente, che a voi specialmente habbia concesso sì singular dono. Imperoché *quante persone grandi, et altre d'ogni condicione, che non hanno, né potranno haver tal gratia!* Onde, sorelle mie, ve essorto, anzi, tutte ve prego et supplico che, essendo state cossì ellette ad esser vere et intatte spose del Figliol di Dio vogliate cognoscer che importa tal cosa, et che nuova et stupenda *dignità* sia questa [...] siemo chiamate a tal *gloria di vita, che spose del Figliol di Dio siamo, et in ciel regine diventiamo* [...] tutti li adversitadi di facil superaremo, ma anchora con gran gloria et giubilatione nostra li vinceremo [...] et ogni nostro *dolore et tristezza se voltarà in gaudio et allegrezza*, et troveremo le strate spinose et sassose a noi floride et coperte di piastre de finissimo oro (*Reg*, Prologo);

Quanti *signori, regine et altre persone grande* sono che, in quante ricchezze et possanze che li habbiano, *non potranno haver un refrigerio* in qualche suo estremo bisogno (*Ric*, 5).

La compagnia, inoltre, rispondeva alle esigenze di visibilità sociale e di riaffermazione dell'identità da parte di ceti che venivano discriminati. Come molti studi hanno osservato, infatti, le confraternite, accanto alla funzione religiosa, avevano un importante ruolo sociale e politico nel riaffermare la presenza di determinati gruppi sociali nel contesto cittadino.⁶⁸ In un periodo di esclusione politica e incertezza economica, le classi medio-basse e gli "stranieri" potevano vedere nella compagnia uno strumento per rafforzare i loro legami sociali e l'identità di gruppo. La compagnia, come le corporazioni e le confraternite, rafforzava infatti la loro identità e visibilità sociale, grazie al ruolo pubblico delle loro figlie che erano esempio di virtù per la città. Inoltre, dato che tra la fine del XV e la prima metà del XVI secolo le confraternite diventavano più aristocratiche, gli artigiani potevano essere attratti da nuove forme di attività confraternale che erano aperte nei loro confronti.

Infine, un altro possibile motivo per la presenza predominante di questi gruppi sociali tra le fila della compagnia consiste nella favorevole disposizione da parte dei ceti medi urbani nei confronti di modelli religiosi che promuovessero valori "comunitari", quali l'uguaglianza sociale e la collegialità. Questo atteggiamento

⁶⁸ Per questo tipo di analisi si veda, ad esempio, Weissman, *Ritual Brotherhood*; Henderson, *Piety and Charity*; Terpstra, *The Politics of Ritual Kinship*.

giamento è stato studiato per spiegare la partecipazione popolare e artigiana ai primi movimenti della Riforma protestante (tra il 1519 e il 1525 circa) nelle città del sud della Germania e in Svizzera.⁶⁹ Un'altra ragione della presa popolare della Riforma degli inizi è stata individuata nel fatto che quest'ultima favoriva la partecipazione attiva dei fedeli senza la mediazione istituzionale: gli strati medio-bassi erano attratti dai riformatori che mettevano "l'uomo comune" al centro dei loro discorsi, invitandolo a leggere la Bibbia, ad ascoltare e giudicare la dottrina.⁷⁰ Il successo della Compagnia di Sant'Orsola tra questi strati della popolazione può essere forse spiegato in una prospettiva simile. Anche se la compagnia non era protestante, presentava tratti democratici e "comunitari". Innanzi tutto essa offriva quei legami orizzontali, fatti di solidarietà reciproca, tipici delle classi medio-basse.⁷¹ Poi, Angela collocava l'orsolina al centro dell'esperienza religiosa, dandole importanti responsabilità: le orsoline avevano il diritto di scegliersi il confessore, eleggere i membri del governo, ed erano libere di decidere in quale chiesa ascoltare la messa. Il loro rapporto con Dio era vissuto senza mediazioni e la compagnia non interferiva con le scelte di vita individuali. La compagnia di Angela era poi fondamentalmente "meritocratica" e "democratica" – mentre le considerazioni di ceto erano marginali. Le colonelle erano scelte tra le vergini, e questo comportava che un'esponente degli strati bassi potesse avere un ruolo superiore ad un'orsolina proveniente da quelli alti.⁷² Le matrone erano elette dalle vergini, donne appartenenti ad uno strato sociale inferiore. Le colonelle potevano anche disobbedire alle matrone qualora queste non adempissero correttamente ai loro compiti. Infine, un altro elemento che denota la marginalità delle considerazioni di ceto è l'assenza della dote, che nei conventi e nella società rifletteva l'appartenenza sociale della donna e ne misurava il valore.

L'aristocrazia, invece, sembra aver avuto un atteggiamento per lo più ostile verso la compagnia di Angela ed essersi opposta alla partecipazione delle proprie figlie. Come testimonia Cozzano la ragione principale consisteva nel fatto che la compagnia non proteggeva adeguatamente la verginità delle giovani, mettendo dunque in serio pericolo l'onore delle donne e delle loro famiglie.⁷³ L'aristocrazia mostrava una rigida concezione dell'onore femminile, per la quale le condizioni offerte dalla Compagnia di Sant'Orsola – in particolare la secolarità – non erano sufficienti.

⁶⁹ Moeller, *Imperial Cities*. Blicke, *The Revolution of 1525*, considera i valori comunitari nella guerra dei contadini.

⁷⁰ Cameron, *The European Reformation*, 311-13.

⁷¹ Hughes, "Domestic ideals and social behavior".

⁷² Ad esempio, nel 1537 due colonelle vivevano o lavoravano in case altrui e dunque è possibile che fossero di umili origini.

⁷³ *Risposta*, f. 15r, in MTS, 569. Si veda sopra.

Inoltre, sembra che l'aristocrazia non lasciasse che le figlie entrassero in questa istituzione perché non voleva che si mescolassero con donne appartenenti a strati sociali più bassi. Cozzano afferma che l'aristocrazia disprezzava la compagnia per via della presenza di esponenti di ceti coinvolti in lavori "vili": «né gentili homini, né gentil donne, o altre persone di cunto non hano piacer, né voleno che sue figlie ce intrano, ma esser compagnia de vil sorte de persone, masare et povere creature»;⁷⁴ «Che ancor se sforzeno di despreciarla, mentreche van dicendo che nobile non ce intrano, ma solamente artiste ed altre ignobile».⁷⁵ Il rifiuto dell'aristocrazia di entrare nella compagnia sembra dunque espressione di quel processo in atto nella società bresciana di rafforzamento dell'identità nobiliare e di discriminazione delle categorie sociali inferiori e impegnate in attività lavorative manuali.

Inoltre, un ruolo importante sul rifiuto da parte dell'aristocrazia di aderire all'istituto lo ebbe probabilmente il fatto che la compagnia non tenesse conto del rango degli individui nell'assegnazione delle cariche. La nobiltà è stata spesso ostile ai tentativi riformatori (come quelli compiuti dall'Osservanza e dal Concilio di Trento nella vita monastica) che intendevano limitare le ingerenze delle dinamiche di potere familiare nella sfera religiosa.⁷⁶ Da questo punto di vista è interessante notare che quando l'aristocrazia cambiò atteggiamento nei confronti della compagnia – a partire dalla seconda metà del XVI secolo – apportò anche alcuni cambiamenti significativi nell'organizzazione interna. La compagnia divenne più gerarchica e diretta dall'alto. Alcune famiglie nobili crearono delle vere dinastie di orsoline dato che tra i loro membri si contano numerose matrone e protettori. La divisione di status tra vergini e vedove venne scalzata e alcune orsoline aristocratiche fecero "carriera" nella compagnia, accedendo, dopo un paio di decenni, alle cariche più importanti. Sembra dunque che l'aristocrazia, entrando nella compagnia, portò con sé quelle strategie di potere e di prestigio familiare caratteristiche del proprio ceto.

In conclusione, anche se Angela non fondò la compagnia per motivi socio-economici, questi sono importanti per spiegarne la ricezione. Le caratteristiche della Compagnia di Sant'Orsola (in particolare gli aspetti democratici, la protezione materiale, la supervisione aristocratica, e la dignità offerta dallo status di Sposa di Cristo) probabilmente attrassero una fascia della popolazio-

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, f. 22v, in MTS, 572.

⁷⁶ Per l'Osservanza a Brescia si veda Cistellini, "La vita religiosa". Sui decreti tridentini e i conventi vedi Lowe, "Secular Brides and convent brides"; Zari, "Gender, Religious Institutions and Social Discipline". Particolarmente interessante fu l'introduzione di una versione rigorosa della regola carmelitana da parte di Teresa d'Avila contro la volontà dell'aristocrazia locale: si veda Bilinkoff, *The Avila of Saint Teresa*.

ne economicamente più insicura, che veniva marginalizzata dalle istituzioni religiose e politiche ed era discriminata a livello ideologico. Il modello mericiano di vita religiosa, invece, non soddisfaceva la nozione di onore dell'aristocrazia, soprattutto perché non sembrava proteggere a sufficienza la verginità delle figlie e metteva in discussione le questioni di rango.

Benché queste considerazioni sociali siano importanti, le motivazioni per diventare una Sposa di Cristo nel mondo erano soprattutto religiose. La Compagnia di Sant'Orsola doveva esercitare una forte attrattiva sulle donne che aspiravano a vivere una vita spirituale perché l'ideale di vita religiosa proposto rifletteva molti tratti dell'approccio femminile al sacro. Dato che abbiamo già discusso le caratteristiche della vita materiale dell'orsolina, ora dobbiamo analizzarne la dimensione spirituale in profondità. Prima di passare a questo tipo di analisi, occorre però stabilire con certezza che i testi spirituali su cui baseremo la nostra analisi – la regola e i consigli per il governo della compagnia – siano stati effettivamente composti da Angela Merici.

3. La paternità della *Regula* della Compagnia di Sant'Orsola

La regola, il testo più importante tra gli scritti per la Compagnia di Sant'Orsola, fu composta tra il 1532 e il 1536.⁷⁷ Consiste di un prologo e undici capitoli ed è diretta ai membri della compagnia. L'originale è andato perduto.⁷⁸ La più antica fra le versioni conosciute è conservata in un manoscritto composto tra la fine del 1545 e l'inizio del 1546, la *Regula della Compagnia de Santa Orsola* (anche detto *Codice Trivulziano*).⁷⁹ Si può ben supporre che questo testo sia del tutto simile all'originale dato che la sua struttura corrisponde alla descrizione che viene fatta della regola originale nel *Summarium additionale*.⁸⁰ La regola è preceduta da una lettera, *Al lettore*, che spiega l'utilità della compagnia:

⁷⁷ Dalla formazione del primo nucleo di future orsoline all'approvazione della regola da parte del vicario di Brescia, Lorenzo Muzio.

⁷⁸ Il manoscritto originale si perse dopo il 1770, durante il processo di canonizzazione di Angela. Una copia era stata mandata alla Sacra Congregazione dei Riti. Il "presidente della pubblica Biblioteca" di Brescia. – Antonio Guelfi – affermò di averlo visto (*Processus 341*, f. 710r). Si veda MTS, 17 e 346-8.

⁷⁹ Il testo è pubblicato in MTS, 436-458.

⁸⁰ Il *Summarium* (composto durante il processo di canonizzazione di Angela) descrive i documenti attribuiti ad Angela Merici. La descrizione del manoscritto originale fatta nel *Sommarium* e il *Codice Trivulziano* hanno lo stesso numero di capitoli e aprono e chiudono con le stesse parole. L'unica accertata differenza consiste nella presenza nel *Codice Trivulziano* della prescrizione di un cinturino di cuoio come segno distintivo delle orsoline. È improbabile che ci fossero altre differenze (quantomeno altrettanto significative) dato che il segretario della compagnia Cozzano – testimone attento delle vicende della compagnia – non ne fa menzione. Si veda anche MTS, 372-76.

questo scritto non fa parte della regola e fu composto dopo la morte di Angela. La datazione del manoscritto è basata sulla presenza della prescrizione alle orsoline di portare un cinturino di cuoio (che risale all'11 dicembre 1545) e sul fatto che nella lettera prefatoria si afferma che la compagnia era priva dell'approvazione papale (la bolla venne pubblicata il 14 aprile 1546).

Angela compose inoltre gli *Arricordi che vanno alli Colonelli* e il *Testamento della Madre Suor Angela lassato alle Matrone*.⁸¹ Questi testi consistono di un prologo e nove capitoli ciascuno, e furono scritti intorno al 1539. Erano diretti rispettivamente alle vergini che avevano compiti di guida spirituale (le "colonelle") e alle vedove governatrici (le "matrone"). Questi scritti – che, come la regola, sono redatti in volgare – offrono consigli per i compiti di governo e di guida spirituale.

Anche se gli scritti della Compagnia di Sant'Orsola sono sempre stati considerati come un'emanazione della spiritualità di Angela Merici, la loro piena attribuzione alla santa bresciana presenta alcuni problemi.⁸² Innanzi tutto, il nome di Angela non appare nella *Regula*. Inoltre sia la *Regula*, che gli *Arricordi* che il *Testamento* non furono scritti per mano di Angela ma dettati a Gabriele Cozzano, il segretario-cancelliere della compagnia. Come gli storici della religiosità femminile hanno spesso osservato, il problema della mediazione e dell'alterazione delle parole delle donne da parte degli uomini che si occupavano di trascriverne il pensiero, è serio e va considerato.⁸³ Ora, si vuole qui dimostrare che Angela Merici va effettivamente considerata come l'autrice degli scritti della Compagnia di Sant'Orsola.

Gli *Arricordi* e il *Testamento* non presentano grandi problemi in quanto sono entrambi scritti in forma di lettera aperta da parte di Angela alle colonelle e le matrone.⁸⁴ Sono scritti con uno stile orale, in prima persona, e Angela menziona il proprio nome spesso. Né gli uomini di chiesa responsabili per la sua canoniz-

⁸¹ Il *Testamento* è anche conosciuto come *Legati*. I testi originali sono andati perduti ma ne abbiamo la trascrizione nel *Processus 341*, ff. 946v-958v (in MTS, 507-17).

⁸² Le biografie principali di Angela Merici (quali Ledòchowska, *Angele Merici*, e MTS) sostengono la paternità della santa ma non presentano una trattazione approfondita dell'argomento. Se poi consideriamo la storiografia non specifica, emergono due atteggiamenti contraddittori: da una parte si afferma la paternità mericiana per motivi apologetici, dall'altra si dà per scontato che il vero autore sia Cozzano – probabilmente perché uomo. Anche Zari ha discusso la questione in "Orsola e Caterina" (si veda dopo).

⁸³ Si veda, per esempio, Mooney, "The Auctorial role of brother A.". Discuterò questa problematica nel terzo capitolo.

⁸⁴ Gli *Arricordi* aprono con la seguente affermazione: «Suor Angela, indegna serva di Iesu Cristo, alle sue dilette figlie et sorelle li colonelli della compagnia di Santa Orsola». Così nel *Testamento* si legge: «Suor Angela, indegna serva di Iesu Cristo, alla Contessa Madonna Lucrecia [...]».

zazione, né gli storici successivi hanno mai messo in dubbio che l'autrice fosse proprio Angela.

Ci sono invece delle contraddizioni nelle fonti riguardo alle circostanze in cui venne scritta la regola. La paternità della Merici è stabilita soprattutto in base alla testimonianza di Cozzano che afferma che fu Angela a dettargli la regola:

Fu scritta di mia mano propria, et tutta la compositione fu mia. Ma gli sensi furono dello Spirito Santo, dattati per via della Fondatrice [...] Ella sola, divinamente ispirata, è stata fondatrice di tant'opera. Ella la vera et viva matre, che nel Verbo di veritade et nel Sangue di Giesù Christo le ha generate et rigenerate [...] come io solo con lei havevamo fatto questa Regola; et con tutto ciò non ce ne ho niente del mio, eccetto un pochetto di ministero di scriver fidelmente quanto posso i suoi sacri sensi, et documenti.⁸⁵

Per quanto riguarda il grado di alfabetizzazione di Angela, sappiamo che sapeva leggere⁸⁶ ma non sembra che fosse in grado di scrivere. Angela doveva avere una buona conoscenza delle questioni teologiche: leggeva libri religiosi quotidianamente e riceveva teologi e preti che la interrogavano su questioni relative all'interpretazione di passi tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento.⁸⁷ Sembra quindi perfettamente plausibile che Angela potesse ideare una proposta religiosa complessa e originale, com'è quella contenuta nella *Regula*. Il contenuto e lo stile della regola sono assolutamente conformi a quelli degli *Arricordi* e del *Testamento*. Questi scritti sono di fatto complementari e formano un sistema spirituale unico in cui non emergono contraddizioni: la continuità emerge ad esempio nei frequenti riferimenti alle Sacre Scritture attraverso citazioni, nell'uso di certe forme linguistiche (come il verbo "volere" invece di "dovere")⁸⁸ e di uno stile accorato e affettuoso ma anche determinato e razionale. Dati questi tratti sembrerebbe dunque di poter individuare un unico autore.

Un'altra fonte, però, suggerisce che Cozzano non fosse l'unica persona oltre ad Angela coinvolta nella stesura della regola. Nella lettera introduttiva al manoscritto *Trivulziano* si sostiene infatti che la regola fu composta da un gruppo di persone e soprattutto dalle più esperte vergini della compagnia:⁸⁹ «A doncha, concorrendo il giudicio di molte persone sagge et esperte, et massimamente delle più attempate et esperte vergini della compagnia, col agiuto di

⁸⁵ *Dichiarazione*, ff. 973v-974v, in MTS, 586-587.

⁸⁶ Come testimoniato da Giacomo Chizzola e Agostino Gallo al *Processo Nazari* (rispettivamente ai ff. 941r e 944r-944v, in MTS, 536 e 539).

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Ritroviamo tale coerenza anche nel significato di alcuni concetti teologici (come il concetto di "carità": *Regula*, 8; *Arricordi*, Prologo; *Testamento*, 1). Inoltre nel quinto *Ricordo* Angela chiede alle colonelle di assicurarsi che le orsoline facessero ciò che viene prescritto nei capitoli 3 e 8 della regola.

⁸⁹ Come notato da Zari, "Orsola e Caterina", 541.

Dio se è componesta questa breve institutione, la quale volemo sia detta Regola della Compagnia di Sant'Orsola». ⁹⁰ Negli scritti di Cozzano, però, troviamo un'ulteriore indicazione che spiega perché in questa prefazione Angela non compaia come l'autrice della regola. Cozzano rivela infatti che Merici gli chiese di scrivere una lettera introduttiva ("epistola proemiale") in cui non doveva apparire il suo nome: «Ma in un'epistola proemiale che ella mi fe fare, volse esser posta fra il commun numero, et il suo nome da mi esser taciuto per causa di humilitade, o forse ancor per altri rispetti et cause che stanno ascose nei divini secreti». ⁹¹ È possibile che l'"epistola proemiale" menzionata fosse la lettera prefatoria alla regola e che pertanto il passaggio riguardante l'origine della regola riflettesse la volontà di Angela di non apparire. Infatti è molto probabile che la lettera sia opera di Cozzano, dato che tanto sotto il profilo del contenuto che dello stile, questa richiama le lettere del cancelliere. Nella lettera ci sono una serie di temi anche presenti negli scritti di Cozzano: ⁹² l'affinità tra la compagnia e la chiesa primitiva; ⁹³ il riferimento ad alcune critiche mosse alla compagnia e lo stile polemico della sua risposta; ⁹⁴ le considerazioni riguardo la decisione di alcune orsoline di lasciare la compagnia; ⁹⁵ l'enfasi sulla volontà degli individui nella ricerca della salvezza e la conseguente assenza di comandi nella compagnia. ⁹⁶

La paternità di Angela rispetto alla regola non esclude tuttavia che altre vergini abbiano contribuito a definirne alcuni aspetti. Infatti, come racconta Cozzano, Angela soleva discutere con alcune compagne le pratiche religiose che voleva proporre, dividendo poi con loro il merito dell'iniziativa: «A queste vergini quello che essa ad altri comunicava, gli impetrava, et dava la sofficiencia di fare. Poi con loro di ciò se consultava, et le essortava a fare, et diceva, non sé ma loro con lei haverlo fatto». ⁹⁷ Sembra quindi che Angela ispirasse le sue compa-

⁹⁰ *Al lettore*, in MTS, 434.

⁹¹ *Dichiarazione*, f. 974r, in MTS, 586.

⁹² In particolare nella *Risposta*.

⁹³ *Al lettore*: «questa sorte de vita è parsa [...] quasi una sintilla del viver dela primitiva Giesa» (MTS, 433); *Risposta*: «questa vita sia secondo il viver apostolico et della primitiva Giesa» (f. 11r, MTS, 568).

⁹⁴ *Al lettore*: «Qual adoncha è quello così invido et malegno che qui la boccha aprire temerariamente ardisca?» (MTS, 434); *Risposta*: «empia e scellerata questa malegna voce [...] un malegno dubite della salvatione d'ogni santo» (f. 19r, MTS, 571).

⁹⁵ *Al lettore*: «Ma ella varde ben se gli parerà cosa natural et ragionevole ascender in alto per descender poi; lassar il meglio per applicarse al peggio» (MTS, 435); *Risposta*: «Andando mo monache, lassan questa vita prima et apostolica, et cascan dall'alto al basso» (MTS, 568, f. 11v).

⁹⁶ *Al lettore*: «Qui non se danno leggi de obligatione [...] Ognun se essorta, ognun s'envita» (in MTS, 435-6); *Risposta*: «Dio [...] Inspira, chiama la creatura, dove se po salvare <secondo il voler suo>, se sequitar vole il suo consiglio» (ff. 29r-v, MTS, 574).

⁹⁷ *Dichiarazione*, f. 974r, in MTS, 586.

gne e poi si consultasse con loro. Questa fase deve aver preceduto il momento della stesura della regola e della fondazione della compagnia e richiama il periodo in cui Angela condivideva la propria vita spirituale con alcune delle future orsoline. Angela infine discuteva di questioni religiose con amici e teologi. Probabilmente aveva parlato della sua intenzione di fondare la compagnia ad altre «persone saggie et esperte» (per esempio, al suo confessore, Serafino da Bologna) ed è possibile che abbia ricevuto consigli in merito. Il contributo di persone esterne, tuttavia, non deve essere sopravvalutato. Come si è visto la lettera introduttiva menziona soprattutto il contributo delle vergini. Il *Processo Nazari* e le biografie non indicano figure spirituali di rilievo vicine ad Angela, che possano aver avuto un'influenza significativa sulla composizione della regola.

Bisogna ora valutare la possibile mediazione di Cozzano nella stesura della *Regula*, *Arricordi* e *Testamento*. Cozzano era certamente vicino alla fondatrice e i suoi scritti richiamano in più occasioni quelli della compagnia. Il suo apporto ai contenuti dei testi della compagnia, però, è, a nostro avviso, limitato.

La storiografia ha spesso presunto che Cozzano fosse un prete, ma, come è stato dimostrato, era un laico, un notaio e insegnante di grammatica. ⁹⁸ Il fatto che fosse un laico, e associato con la professione legale, è significativo in quanto dà maggior credibilità alle sue affermazioni riguardo la paternità di Angela della regola. Cozzano non era il confessore della Merici o un uomo di chiesa interessato a farne risaltare la santità per ottenere fama personale o per dare lustro al proprio ordine religioso, come nel caso di molte donne religiose. ⁹⁹ Egli aveva piuttosto il ruolo di rappresentante legale della compagnia, di esecutore materiale dei documenti legali, nonché di custode e difensore della dottrina della madre. ¹⁰⁰ In una lettera egli spiega che Angela stessa gli aveva assegnato questi ruoli:

[la] fondatrice [...] fece il cancellier che scrisse la Regola et tutte le cose pertinenti ad essa, et gl'impose scriver molte altre cose; et lo fece protettore di essa Compagnia, a difender la Compagnia spetialmente dalle male dottrine et opinioni, et a manifestargli la veritate della dottrina sua. Ma questi non se hanno da cangiare, perché la Matre gl'ha lassati

⁹⁸ Che Cozzano fosse prete è affermato, per esempio, da Guerrini, "La compagnia di S. Orsola", 89, e Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, 198. Come chiarisce MTS, nell'epigrafe sul sepolcro di Angela egli appare come "Domini Gabrielis Cozzani litterarum professoris" (Nazari, *Libro della Vita*, in MTS, 547), nel testamento di Lucrezia Lodrone si legge «domino Gabrielo Cozalo infrascripto, qui se subscribet pro secundo notario ad laudem sapientis» (*Processus 341*, f. 926v), e in un documento della compagnia del 1556 – in cui Cozzano viene eletto come rappresentante legale – egli è descritto come "gramaticum" (MTS, 121-3).

⁹⁹ Per esempio: Benvenuti Papi, "Fratr mendicanti e pinzochere".

¹⁰⁰ Cozzano esercitò questo ruolo in qualità di "Cancegliere", e, dal 1555, come "Protettore". Cozzano non è più nominato nei documenti della compagnia a partire dal 1559.

et fatti [...] Ma quelli ordini fatti dalla fondatrice [...] vuole che stieno intatti et immutabili.¹⁰¹

Nelle sue lettere Cozzano si vede come il fedele seguace e custode delle idee di Angela. Il suo impegno nell'adempimento di questo ruolo emerge costantemente: «un altro canceglie tale non se poteva fare, perché nol poteva haver la mente della fondatrice come io ho avuto».¹⁰² Quando, dopo la morte di Angela, la compagnia venne criticata e alcune orsoline la lasciarono, Cozzano scrisse due lettere aperte per sostenere quelle che rimanevano e per rispondere alle critiche di coloro che volevano vedere le vergini in convento. In seguito, quando la compagnia fu approvata da Paolo III, egli scrisse un'altra lettera in cui diffondeva la traduzione della bolla di approvazione.¹⁰³ Quando poi la compagnia si divise in merito alla decisione di adottare un segno di riconoscimento esteriore non previsto da Angela, Cozzano si schierò con la fazione che vi si opponeva.

Un elemento significativo che sostiene la paternità di Angela anziché quella di Cozzano riguarda lo stile. Se si confrontano gli scritti della compagnia con le lettere di Cozzano si può facilmente osservare che lo stile è molto differente. La *Regula*, gli *Arricordi* e il *Testamento* riescono ad esprimere concetti religiosi complessi in un linguaggio chiaro e lineare. Queste caratteristiche linguistiche sono invece assenti dagli scritti di Cozzano, che sono confusi, ripetitivi e difficili da seguire, benché diretti alle orsoline.¹⁰⁴ La stessa conclusione fu raggiunta al processo di canonizzazione di Angela. Il perito calligrafico Vincenzo Bighelli confrontò due scritti della compagnia (*Arricordi* e *Testamento*) con l'*Epistola Confortatoria* di Cozzano e affermò che benché la calligrafia fosse la stessa, l'autore era diverso: «risolutamente [...] sono scritti della stessa mano, benché però tutti e tre non siano dello stesso autore».¹⁰⁵

Infine, è improbabile che Cozzano abbia influenzato il contenuto della regola nel momento della stesura, nel passaggio dalla lingua orale a quella scritta:¹⁰⁶ le parole di Angela non furono tradotte dal volgare al latino e una regola religiosa è un tipo di testo che lascia poco spazio all'interpretazione e

¹⁰¹ Dichiarazione, f. 979v, in MTS, 591.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ *Epistola confortatoria alle Vergini della Compagnia di Sant'Orsola composta per il suo canceglie Gabriello Cozzano; Risposta contro quelli persuadono la clausura alle Vergini di S. Orsola; e Dichiarazione della Bolla del papa Paolo Terzo.*

¹⁰⁴ Le lettere di Cozzano sono state recentemente tradotte in italiano moderno, proprio per facilitarne la comprensione: Tarolli, *Lettere del segretario*.

¹⁰⁵ *Processus 341*, ff. 880v-881r (see MTS, 21).

¹⁰⁶ Mooney osserva che durante la stesura del *Memoriale* di Angela da Foligno il confessore sovrapponeva il proprio pensiero nell'atto della trascrizione e traduzione in latino delle parole che Angela pronunciava in volgare (Mooney, "The Auctorial role of Brother A.").

all'alterazione. In confronto agli *Arricordi* e al *Testamento*, la lingua della *Regula* è meno colloquiale e le parole sono pensate e scelte attentamente. Questo significa, però, che è improbabile che le parole di Angela venissero trascritte in forma di dettato, senza momenti di riflessione sulle parole da usare. Il contributo di Cozzano potrebbe quindi esser consistito nell'aver aiutato la madre nella scelta dei termini più appropriati.

In conclusione, Angela Merici deve esser ritenuta come l'autrice della regola (come degli altri scritti della compagnia) anche se probabilmente ne discusse alcuni aspetti, soprattutto organizzativi, con altre compagne, forse con Cozzano e con altre persone spirituali vicine a lei. La sintesi delle idee, l'elaborazione del progetto e la trasposizione nella lingua scritta, sono comunque da considerarsi opera di Angela Merici.

3. *La spiritualità femminile*

Sotto molti aspetti Angela presenta alle sue orsoline un modello di vita santa che rispecchia l'esperienza spirituale nonché la funzione pubblica proprie delle mistiche medievali. In questa prospettiva, la sua originalità consisterebbe soprattutto nella codificazione della precedente esperienza spirituale femminile in una specifica regola religiosa. Come si è visto, la forma di vita proposta dalla compagnia di Angela proponeva le modalità associative caratteristiche di molte beghine, pinzochere e terziarie. In questo capitolo lo studio delle analogie tra Angela Merici e le donne devote tardo medievali verrà effettuato sotto il profilo della relazione con Dio e con il sacro in genere. Se l'obiettivo principale è quello di mostrare le affinità tra Angela e la spiritualità femminile, al contempo, la regola di Angela offre spunti significativi per gettare ulteriore luce sulle caratteristiche dell'approccio femminile al sacro.

Il mio intervento si propone inoltre di contribuire alla comprensione della relazione intercorrente tra il concetto di genere proprio del periodo medievale e della prima età moderna e alcuni tratti distintivi di Angela Merici e della spiritualità femminile in generale. Non interessa, in questa sede, l'aspetto biologicamente femminile della spiritualità delle donne. La mia è infatti una prospettiva culturale, in cui il genere si presenta come una costruzione concettuale relativa e storicamente determinata. La spiritualità di Angela sembra infatti rispecchiare alcuni assunti contemporanei riguardanti il femminile, ma al tempo stesso rigettarne le possibili conseguenze negative. Il suo caso permetterebbe di rivelare un modello applicabile anche alle donne devote tardo medievali e in questo senso, prima di esaminare le specifiche relazioni di Angela con esse, sarà forse utile iniziare con una panoramica su questa vasta realtà esperienziale.

1. La Sposa di Cristo nella storia (XII-XVI secolo)

1.1. Il misticismo

Sebbene la spiritualità femminile abbia assunto diverse forme durante i secoli e a seconda dello status delle donne devote (monache, terziarie o laiche), i tratti comuni sono numerosi.¹ A partire dal XIII secolo le donne – sia sposate che nubili, sia ricche che povere, sia laiche che religiose – condivisero un modello religioso di tipo mistico. Non tutte le donne devote erano mistiche² e bisognerà tener presente che l'esperienza mistica era spesso enfatizzata da quegli uomini (confessori, biografi, segretari) che composero le vite delle sante o ne trascrissero le idee. Tuttavia questo modello costituisce una forma di esperienza del sacro e di creatività femminile nel campo religioso estremamente significativa. Il misticismo non era un tratto esclusivo delle donne, dato che anche gli uomini si espressero attraverso questa forma di comunicazione con Dio; però esso si ritrova con maggior frequenza tra le donne, tanto che vi era la tendenza a credere che le donne avessero una relazione speciale con il divino.

Alle origini del misticismo medievale, e in particolare a partire dal XII secolo, si assiste alla diffusione di una spiritualità più affettiva. Questa nuova tendenza viene spesso associata ad autori quali il cistercense Bernardo di Clairvaux, che interpretò il matrimonio mistico come un'esperienza personale piuttosto che un'allegoria.³ Allo stesso tempo la venerazione per il Cristo-Uomo divenne centrale nella spiritualità promossa dal movimento penitenziale di cui Francesco d'Assisi rappresenta l'espressione più significativa. Donne e uomini medievali vedevano Cristo sempre più come una figura da amare, da compiangere; come un uomo che soffre. Inoltre, se confrontato al monachesimo tradizionale, il modello emergente di relazione con Dio era più personale (anziché collettivo) e concepito in termini di unione (mentre nel monachesimo la contemplazione implicava una maggiore distanza tra l'uomo e Dio).⁴

Diversi studi sulla religiosità femminile medievale hanno messo in evidenza che esisteva una relazione privilegiata tra le donne e la trascendenza.

¹ Per un esempio di analisi della spiritualità femminile in chiave di status religioso si veda Bynum, "Women Mystics in the Thirteenth Century: The Case of the Nuns of Helfta", in *Jesus as Mother*, 170-265.

² Si veda, per esempio, Dor, Johnson e Wogan-Brown, *New Trends in Feminine Spirituality* e Winston-Allen, *Convent Chronicles*.

³ Matter, "Il matrimonio mistico". Per una recente interpretazione dell'emergere della pietà affettiva, si veda Fulton, *From Judgment to Passion*.

⁴ L'aspetto principale di questo nuovo ideale di religiosità, però, consisteva più nel tipo di relazione con Dio che nelle forme religiose in cui veniva vissuto. Si veda Leonardi, "La santità delle donne".

Come gli studi pionieristici dello storico della santità André Vauchez hanno mostrato, la richiesta della santità per le donne era più frequentemente basata sull'autorità carismatica, fatta di visioni e altri segni soprannaturali.⁵ Se in certi casi anche i santi uomini erano rappresentati in unione con Dio, il rapporto intimo col divino caratterizza tutti i casi di santità femminile. Come mostra un altro studio quantitativo sulla santità, vi erano due tipi di "santi" nel periodo in questione, uno maschile, detentore del potere temporale o ecclesiastico, predicatore della parola e campione di virtù, e un altro basato sull'ascetismo penitenziale, sulla preghiera privata, il misticismo e la carità, che era comune sia agli uomini che alle donne, ma con alcuni tratti più spesso presenti nelle donne.⁶

Anche il numero di visionari sembra confermare che la società tardo medievale privilegiava il legame tra donne e Dio.⁷ Le donne visionarie, poi, superano la controparte maschile anche nel XVI secolo. In quel periodo l'associazione tra donne e soprannaturale emerge anche nella posizione privilegiata che queste occupano nell'accesso ai segreti divini: la profezia ne è un esempio evidente.⁸ Gli uomini di chiesa incoraggiavano l'attività visionaria femminile perché volevano conoscere la volontà divina.

Inoltre, studi sulle agiografie di santi uomini hanno mostrato che viene posta più enfasi sulla conversione piuttosto che sulla relazione intima con Dio.⁹ La conversione maschile avveniva in età adulta, era pubblica e implicava la rinuncia ai beni, allo status, alla famiglia, al sesso. Per le donne, invece, l'enfasi era posta sulla relazione con Cristo piuttosto che sul momento della conversione, la quale avveniva durante l'infanzia o l'adolescenza, era concepita come un patto segreto tra la ragazza e Cristo ed era descritta come una relazione d'amore. Benché anche le donne abbandonassero i valori del mondo secolare, e il loro gesto fosse visto come un atto virtuoso, nella maggioranza dei casi la loro rinuncia era meno enfatizzata del rapporto intimo con Cristo.

Se poi passiamo dalle fonti agiografiche agli scritti femminili troviamo che anche questi scritti erano caratterizzati da una spiritualità centrata sull'unione mistica e la contemplazione della Passione. Gli scritti spirituali femminili erano anche più diretti, affettivi, introspettivi e colloquiali di quelli degli uomini. Le donne scrivevano più spesso della propria esperienza di unione col divino. Gli

⁵ Vauchez, *La sainteté en Occident*, 410-448.

⁶ Weinstein e Bell, *Saints and Society*, 237.

⁷ Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionlitteratur im Mittelalter*. Dinzelbacher ha calcolato che mentre tra il VI e il XII secolo le visioni erano soprattutto un'esperienza maschile, tra la seconda metà del XII e il XIII secolo le donne raggiungono la parità e nei secoli successivi furono la maggioranza. I dati di Dinzelbacher, però, sono parziali in quanto si riferiscono solo ai visionari approvati dalla chiesa.

⁸ Zarri, "Le sante vive", 90.

⁹ Coakley, "Friars as Confidants of Holy Women".

uomini invece, tendevano a parlare della ricerca di Dio in termini meno personali, più teorici, descrivendo le fasi che l'uomo deve attraversare per raggiungere Dio. Inoltre, quando gli uomini parlavano delle proprie esperienze estatiche o erano influenzati da donne o lo facevano applicando a se stessi immagini femminili.¹⁰

Il misticismo nuziale costituisce la cornice ideologica principale in cui veniva concepita la relazione tra la donna e Dio. Fin dai primi secoli la conversione delle donne al Cristianesimo era vista attraverso immagini nuziali. Nei racconti delle coppie appena convertite la donna descriveva l'evento in termini di matrimonio con il "vero uomo", mentre l'uomo sotto forma di accostamento alla conoscenza.¹¹ Questa visione della conversione femminile fu mantenuta anche nella vita monastica, là dove la donna diventava *sponsa dei* e l'uomo soldato di Cristo.¹² Tra il XIII e il XVI secolo l'identità di sposa e l'unione mistica sono centrali negli scritti spirituali femminili e nella corrispondenza con gli uomini.¹³ Anche se le donne talvolta vedevano Cristo come un giudice, un padre, o un bambino da nutrire, egli era soprattutto un uomo da amare. Le donne arricchirono dunque la spiritualità con il discorso sull'amore.

In parte, il misticismo e l'affettività nella spiritualità femminile possono essere spiegate con il fatto che le donne erano escluse dai ruoli ecclesiastici e dall'istruzione formale. Dato che alle donne non era consentito fare carriera ecclesiastica, predicare e amministrare i sacramenti, il misticismo era considerato la forma principale di esperienza religiosa loro riservata. Inoltre, il linguaggio visionario femminile era più diretto, affettivo, introspettivo e colloquiale perché le donne erano escluse dall'istruzione formale (quelle che scrivevano, ad esempio, lo facevano generalmente in volgare), mentre erano influenzate dalla letteratura popolare dell'amore cortese.¹⁴ Inoltre lo stile degli scritti femminili di carattere mistico si può spiegare col fatto che molte di loro dettarono (o raccontarono) le loro esperienze, anziché scriverle direttamente. Se tuttavia questi fattori ebbero un ruolo non ci aiutano a capire perché le donne furono considerate adatte

¹⁰ Queste osservazioni sono state fatte da diversi studiosi della religiosità femminile. Si veda, per esempio, Bynum, "The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages", in *Fragmentation and Redemption*, 190-1.

¹¹ Kraemer, "The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity". Kramer afferma che in tutte le storie di conversioni femminili è presente il tema della sostituzione erotica (o con la divinità maschile o con il suo agente, l'apostolo).

¹² Barone, "Società e religiosità femminile".

¹³ Per collezioni di scritti femminili si veda Petroff, *Medieval Women's Visionary Literature*; Pozzi e Leonardi, *Scrittrici mistiche*; Spearing, *Medieval Writings on Female Spirituality*. Esempi di lettere di donne italiane del Cinquecento sono in Cistellini, *Figure della Riforma Pretridentina*.

¹⁴ Newman, *From Virile Woman to WomanChrist*; Guarnieri, "Angela da Foligno, mistica europea".

all'esperienza mistica più degli uomini e perché definirono la loro relazione con il sacro con certe specifiche caratteristiche (ad esempio la penitenza estrema).

Come è stato osservato, le donne sante sono «descritte costantemente ai confini tra questo e l'altro mondo. Come canali della parola di Dio nel mondo, le donne funzionano da ponte tra i due mondi». Gli uomini esprimono un senso di inadeguatezza e limitazione riguardo al «loro ufficio e sapere, e la loro percezione della donna come "altro" racchiude soprattutto una connessione col divino che non trovano in loro stessi». ¹⁵ Alcune delle ragioni per cui le donne erano percepite in associazione con il divino e come strumenti atti a mediare il potere di Dio, vanno cercate nell'ideologia medievale riguardante il femminile. Gli scrittori uomini dipingevano le donne con una doppia natura: da una parte deboli, irrazionali e lussuose, e dall'altra misteriose, potenti e adatte al contatto col divino. I teologi affermavano, per esempio, che la natura umida e soffice delle donne le rendeva più impressionabili e quindi predisposte all'esperienza visionaria. ¹⁶ Tommaso d'Aquino sosteneva che le donne erano più ricettive al sovrannaturale per via della loro "natura meno razionale". Bisogna osservare che la connessione concettuale tra il femminile e il sovrannaturale portò anche ad associare le donne con il demoniaco. Infatti nell'età moderna le speculazioni sulla "natura femminile" portavano i teologi a perseguire le donne come streghe: il *Malleus Maleficarum* – il manuale per eccellenza dei cacciatori di streghe, composto nel 1486 da due frati domenicani – spiegava che le donne, essendo deboli nel corpo e nella mente, erano più soggette alla credulità e quindi alla tentazione del diavolo. ¹⁷

¹⁵ Coakley, "Introduction: Women's Creativity", 7-8 (in tutte le citazioni la traduzione dall'inglese è mia). Il senso di frustrazione maschile per la difficoltà di essere illuminati da Dio emerge chiaramente, per esempio, in una lettera scritta da Gaetano da Thiene alla suora mistica Laura Mignani. Un Gaetano depresso accorda a Laura una speciale relazione con Dio e il potere di intercessione con il suo sposo celeste: «spero che Dio abbia dato del vero lume alla vostra anima [...] O bel dono! [...] la qual similitudine prego Vostra Reverenzia impetrare in specie a me [...] Io raccomando a Vostra Reverenzia e sue sorelle la mia nipote e me peccatore, che vi piaccia amarci tutti in Cristo [...] il che spero certo voglia fare Giesu Cristo, se sarà pregato. Del vendere l'ufficio mio, del maritare la nipote, del stare et andare a Roma, Iddio mi ha dato tal stato che non so che pensare né fare» (Andreu, *Le lettere*, 30-31).

¹⁶ Sulle credenze riguardanti il potere dell'immaginazione femminile si veda Elliott, *Proving Woman*, soprattutto 204-11.

¹⁷ Molti aspetti attribuiti alla santa (come l'estasi e la capacità di visitare altri luoghi in spirito) erano comuni – in positivo – a quelli attribuiti alla strega (Craveri, *Sante e streghe*). La possibilità che le sante vive fossero in realtà delle streghe veniva spesso considerata: Zari, "Le sante vive," 114-118; e Dinzelbacher, "Sante o streghe". Quando invece erano gli uomini ad essere accusati di stregoneria, il loro rapporto col diavolo era visto come caratterizzato da un approccio colto o scientifico (basato cioè sulla conoscenza di libri di magia nera) che offriva loro il controllo sulle forze del male.

La "frustrazione" maschile e la capacità femminile in relazione all'esperienza mistica può essere anche considerata da una prospettiva "sociale". Come si è visto, la santità maschile era identificata più con la rinuncia al mondo che con il rapporto intimo con Dio. Come vedremo nel prossimo capitolo, un modello simile si riscontra nei manuali maschili di perfezione del XVI secolo nei confronti dei codici d'onore. Se la rinuncia al potere terreno era importante anche per le donne, è certo che il contatto con Dio era maggiormente enfatizzato. La rinuncia era meno importante per la santità femminile perché le donne non gestivano in maniera legittima e autonoma i beni, lo status e la famiglia. Gli uomini, invece, che si identificavano con la creazione e la gestione di questi valori terreni, consideravano l'atto dell'abbandono del mondo di grande valore. Allo stesso tempo, però, benché facesse parte del tentativo dell'uomo di diventare socialmente marginale, privo di potere, come Cristo, la rinuncia rappresentava un atto potente, che gli uomini tendevano a considerare come sacro di per sé. Quindi, almeno in parte, gli uomini raggiungevano la santità al momento della rinuncia – mentre l'unione con Dio implicava un passaggio successivo. Così, si potrebbe affermare che la santità femminile era più strettamente legata al contatto personale con il divino proprio perché il momento della rinuncia non veniva sacralizzato.

Infine, l'esperienza e l'identità religiosa delle donne si possono vedere in continuità con i simboli che caratterizzavano l'identità femminile nella società. Come si è in parte visto nel secondo capitolo, nel XV e XVI secolo una varietà di fonti (letteratura secolare e religiosa, contratti, testamenti, e altri documenti legali) indicano che l'identità femminile era vista soprattutto in associazione con la riproduzione, la sessualità e la famiglia. Ed in effetti anche l'identità delle donne religiose si può vedere in questa prospettiva. Il misticismo femminile era descritto attraverso immagini nuziali e materne, che reiteravano le principali identità sociali femminili, quelle della moglie e della madre. Anche il significato simbolico della verginità per le donne religiose – la verginità era "il" segno del distacco dal mondo e un'importante fonte di identità religiosa molto più di quanto non lo fosse per gli uomini¹⁸ – va compreso all'interno di questa cornice concettuale: data l'associazione tra la donna e la funzione riproduttiva, la sessualità e la maternità, la rinuncia al sesso e alla famiglia avevano l'effetto di trasformare e santificare la "natura" femminile.¹⁹

¹⁸ Newman, *From Virile Woman to WomanChrist*.

¹⁹ In questa chiave va vista, a mio avviso, la nota la citazione di Gerolamo: «Finché una donna è per il parto e per i figli è differente dall'uomo come il corpo è dall'anima. Ma quando decide di servire Cristo più che il mondo, allora cesserà di essere una donna e sarà chiamata uomo» (*Commentarius in Epistolam ad Ephesios* III.5).

1.2. Penitenza

Un'altra manifestazione femminile dell'esperienza diretta di Dio era la penitenza fisica. Digiuno, sofferenze auto-inflicte e interpretazione della malattia come esperienza religiosa erano particolarmente comuni alle donne. Gli uomini che si espressero attraverso lo stesso tipo di religiosità erano più moderati. Francesco d'Assisi provò inutilmente a moderare la sua sorella spirituale Chiara e Caterina da Siena morì a causa dei suoi digiuni a trentatré anni. Tradizionalmente gli storici della religione tendevano a considerare l'ascetismo estremo femminile come una forma di punizione che le donne infliggevano a loro stesse e al proprio corpo. Questa interpretazione vede le donne interiorizzare la misoginia del tempo che considerava il corpo femminile come fonte di peccato, la donna inferiore all'uomo per natura e quindi incapace di rappresentare Dio sulla terra. L'ascetismo penitenziale e la verginità erano quindi considerati come gli strumenti atti a fuggire la condizione femminile.²⁰ Una teoria più recente ha sostenuto che le pratiche ascetiche femminili erano una risposta psicologica a una società misogina che non offriva alle donne significative possibilità di espressione. Applicando un meccanismo che è alla base della moderna anoressia alle donne sane, Rudolph Bell ha sostenuto che, attraverso il rifiuto del cibo, le donne devote rifiutavano la cultura misogina (dato il legame tra cibo e cultura) e spostavano la loro lotta per il controllo delle situazioni e il riconoscimento di sé dalla società al proprio corpo.²¹

Caroline Bynum ha analizzato questo tipo di fenomenologia religiosa sotto il profilo culturale.²² Il suo lavoro critica la teoria che considera le donne devote come vittime della società patriarcale. Bynum afferma che le donne devote non interiorizzarono la tradizione misogina e non si vedevano come deboli e incapaci di relazionarsi a Dio. Mentre gli uomini adottarono immagini di debolezza e rinuncia per esprimere il contatto col divino, le donne non articolavano il proprio rapporto con Dio attraverso contrasti quali maschile/femminile, superiore/inferiore, spirito/carne. Inoltre nella religiosità medievale il corpo era investito di una sua sacralità e la penitenza era praticata in imitazione del Cristo sofferente sulla croce, come strumento per raggiungere la salvezza e il contatto col divino. Le donne, quindi, attraverso la penitenza facevano esperienza di Dio. La penitenza, inoltre, va vista in parallelo ad altri fenomeni di carattere mistico e miracoloso che avevano a che fare col corpo: trance, levitazioni, stimmate, figure

²⁰ Per una panoramica storiografica si veda Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, 390.

²¹ Bell, *Holy Anorexia*.

²² Si veda soprattutto *Holy Feast and Holy Fast*.

scolpite nel cuore e incorruttibilità del cadavere. Tutti questi fenomeni erano spesso presenti nel rapporto delle donne col divino.²³

Una spiegazione per la presenza di fenomeni fisici nella religiosità femminile va cercata nell'associazione simbolica tra la "femminilità" e il "corpo" fatta dalla cultura medievale.²⁴ Esempi di tale associazione si ritrovano nell'assunto teologico per cui "l'uomo sta alla donna come l'anima sta al corpo", nonché nelle idee scientifiche sul concepimento e nelle teorie fisiologiche che sostenevano che la donna forniva la materia e il nutrimento (il sangue) del corpo umano. Inoltre vi era la tendenza a considerare il peccato femminile come corporale e quello maschile come mentale – risultato di una tentazione che viene dall'esterno. Anche molti ruoli sociali delle donne avevano a che fare col corpo: le donne partorivano e aiutavano le donne a partorire, nutrivano i figli e preparavano il cibo per gli altri, si prendevano cura dei malati e seppellivano i cadaveri. Bynum ha usato questa associazione per spiegare la penitenza estrema nella religiosità femminile. In una cultura religiosa che sacralizzava il corpo, che vedeva Cristo come un insieme di corpo e spirito, sia gli uomini che le donne videro il corpo femminile più adatto ad esprimere l'umanità di Cristo – in quanto più adatto a veicolare significati culturali che avevano a che fare col corpo. Per questa ragione la penitenza femminile era più significativa e poteva essere più facilmente associata alla sofferenza di Cristo. L'associazione tra la donna e il corpo portò gli uomini e le donne medievali anche a considerare alcune delle funzioni del corpo di Cristo come femminili: nutrire (attraverso l'eucarestia), dare vita (grazie alla redenzione), sanguinare. Il suo amore per le anime veniva visto come l'amore di una madre per il figlio.

1.3. Religione a-istituzionale

Un'ulteriore caratteristica della religiosità femminile nel tardo medioevo e nella prima età moderna è costituita dal fatto che le donne né creavano né amministravano il sacro attraverso forme istituzionali e strutture esteriori. L'amministrazione dei sacramenti, la condivisione delle gerarchie ecclesiastiche e monastiche e la creazione delle regole del comportamento perfetto erano sostanzialmente riservate agli uomini. Anche se le badesse furono figure di rilievo nel panorama altomedievale, esse vennero sottoposte all'autorità maschile e, con poche eccezioni, amministravano solo i rami femminili degli or-

²³ Secondo Bynum Francesco d'Assisi fu uno dei pochi uomini famosi a ricevere le stimmate (insieme a Padre Pio). Si potrebbe affermare che Giovanni Paolo II rappresenti un altro esempio di uomo che abbia dato valore religioso al corpo. Rendendo pubblica la sua malattia egli identificò la sofferenza del suo corpo con quella dell'umanità e quella di Cristo.

²⁴ Bynum, "The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages", in *Fragmentation and Redemption*.

dini religiosi. L'esclusione femminile dalle posizioni di potere si riscontra anche nelle confraternite e persino in ambito ereticale.²⁵ Inoltre, l'esperienza maschile del sacro dava anche molta importanza alla perfetta interpretazione delle devozioni esteriori. Nelle rappresentazioni agiografiche tardo medievali la santità maschile consisteva soprattutto in atti esteriori e imitabili. Come ha affermato Kieckhefer: «Se si vuole scrivere la storia della pietà maschile dobbiamo prima di tutto considerare gli atti pii, il comportamento devoto dei santi: la loro venerazione di statue e di reliquie, il loro regime quotidiano di vita spirituale, i loro pellegrinaggi e la richiesta di indulgenze».²⁶

Questo aspetto della religiosità femminile rifletteva un importante tratto della posizione della donna nella cultura, e cioè l'esclusione dal potere istituzionale.²⁷ Alle donne era negata la parola "potente" (non potevano scrivere leggi, essere giudici, predicare, insegnare) e, con eccezioni dinastiche, non potevano accedere alle cariche politiche. Sia i filosofi dell'antichità (come Aristotele), che i padri della chiesa (per esempio Tertulliano), che gli umanisti (come Vives), che i teologi (cattolici e protestanti), tutti vedevano un'incompatibilità "naturale" tra l'essere donna e l'esercizio di posizioni di comando.²⁸ La pietà medievale femminile si definiva quindi in continuità con questa condizione culturale.

Questa caratteristica della religiosità femminile, però, non era soltanto il risultato di un divieto, in quanto le donne espressero una relazione con il sacro che non sembra valorizzare la creazione e la condivisione del potere istituzionale. Come Bynum ha osservato, la pietà femminile può essere definita come "a-istituzionale", «perché non aveva regole religiose, strutture complesse, voti solenni, ruoli gerarchici».²⁹ Questo non significa che gli uomini non potessero perseguire un modello religioso analogo: per esempio nella sua regola Francesco d'Assisi enfatizzò valori spirituali anziché gerarchie e strutture esteriori. Le donne devote, però, scelsero di vivere il sacro in questi termini più spesso. Per le donne medievali, che enfatizzavano il rapporto mistico con Dio, il con-

²⁵ Casagrande, "Confraternities and Lay Female Religiosity". Con la gerarchizzazione delle eresie le donne persero l'eguaglianza con gli uomini (inizialmente la donna poteva essere considerata una *perfecta* e amministrare i sacramenti): Anderson e Zinsser, *A History of Their Own*, 214-227.

²⁶ Kieckhefer, "Holiness and the Culture of Devotion", 293.

²⁷ Le donne, però, potevano avere accesso al potere per vie informali, consigliando, sostenendo finanziariamente attività politiche e culturali, diffondendo opinioni e partecipando a proteste.

²⁸ Nel 1558 John Knox affermò: «Innalzare una donna all'esercizio del potere, superiorità, dominio o impero su qualsiasi realtà, nazione, o città è ripugnante per natura, un'onta a Dio, la cosa più contraria al suo volere rivelato e ordine approvato, e infine è la sovversione del giusto ordine, di tutte le equità e giustizie» (*The First blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women*, in Aughterson, *Renaissance Woman*, 138).

²⁹ Bynum, "The Mysticism and Asceticism of Medieval Women: Some Comments on the Typologies of Max Weber and Ernst Troeltsch", in *Fragmentation and Redemption*, 64.

vento, come spazio potente in cui si articola la presenza di Dio, sembra essere meno importante. Come beghine, bizzoche e spesso come terziarie, le donne vissero senza voti. Spesso cambiavano affiliazione istituzionale, status religioso o convento. Inoltre, gerarchie, posizioni di potere e perfetta esecuzione di comportamenti esteriori non sembrano importanti per la spiritualità femminile. La regola di Chiara d'Assisi, per esempio, prevedeva poca gerarchia e molte esenzioni da restrizioni come il silenzio perpetuo e la clausura. Al contrario, queste eccezioni erano assenti nella versione della regola per le Clarisse composta dal Cardinal Hugolino.³⁰ Anche se alcune donne devote che vissero dopo il Concilio di Trento difesero la rigidità delle proprie regole (per esempio Teresa d'Avila, Maria Maddalena de' Pazzi e Maria Domitilla Galluzzi), le donne allora difendevano il convento in quanto spazio principale in cui esercitare la loro creatività.³¹

1.4. Mediazione maschile

Una delle difficoltà principali in cui ci si imbatte studiando la religiosità femminile è che gran parte delle informazioni ci vengono dagli uomini, dai padri spirituali, dai discepoli o dai biografi successivi.³² Inoltre molte delle donne devote non scrissero di proprio pugno i testi o le lettere che le resero famose, ma li dettarono a degli uomini. Ci si deve quindi porre il problema della mediazione e alterazione del pensiero e delle gesta delle donne da parte degli uomini. Gli storici si sono spesso confrontati con il problema della proiezione, intenzionale o meno, delle idee e aspettative maschili riguardo la santità femminile. Il confronto tra le rappresentazioni maschili delle donne e le immagini che invece le donne danno di loro stesse, fa emergere delle differenze significative. Gli agiografi, per esempio, tendono a mettere in evidenza il misticismo nuziale e penitenziale delle donne a scapito di ruoli attivi e della visibilità pubblica. La spiritualità femminile viene spesso descritta come passiva e come frutto dell'intervento e dell'autorità divina nella vita della donna, nonché caratterizzata da fenomeni sovranaturali e da una relazione intima e segreta tra la donna e Dio.³³ Chi studia la religiosità

³⁰ Si veda Bartoli, *Chiara d'Assisi*, 122-128; e Petroff, "A Medieval Woman's Utopian Vision: The Rule of St. Clare of Assisi", in Id., *Body and Soul*, 66-79. A proposito di Chiara, Petroff osserva che «la sua visione della comunità è orizzontale, non verticale, e collaborazione, non gerarchia, è la chiave di volta» (70).

³¹ Bilinkoff, *The Avila of Saint Teresa*; Matter, "The Commentary on the Rule of Clare of Assisi by Maria Domitilla Galluzzi".

³² Per un esame approfondito delle relazioni tra confessori e donne devote si veda il recente lavoro di Bilinkoff, *Related Lives*.

³³ I tratti della percezione maschile e dell'alterazione della spiritualità femminile è l'argomento

femminile deve quindi porsi il problema dell'intervento del biografo e non supporre la coincidenza tra la rappresentazione agiografica e l'immagine che la donna ha di sé. Bisogna soprattutto tenere presenti i temi che ricorrono nelle rappresentazioni maschili della pietà femminile.

1.5. Ruoli attivi

Nelle loro esperienze mistiche le donne non si vedevano come ricettacoli passivi della presenza divina da consumare nel proprio intimo. Occorre, infatti, enfatizzare la dimensione attiva e pubblica del misticismo femminile. In molte donne la pratica mistica era inestricabile dalla vita attiva nella comunità. Molti dei ruoli che le sante svolsero nella società vanno considerati alla luce del ruolo del santo nella società tardo medievale e premoderna. Il "santo" infatti era espressione di una cultura in cui il rapporto con la trascendenza aveva ancora molta importanza. Partecipando ai valori religiosi dell'epoca e grazie alle proprie virtù carismatiche il santo si pone al centro dell'attenzione dei fedeli e può operare nella vita sociale e politica in varie forme. Il misticismo, quindi, in una cultura che riconosce valore religioso e spazio d'azione sociale alla relazione individuale con il divino, non significava ritiro dal mondo ma partecipazione ai suoi eventi. Ad alcune donne veniva riconosciuto un ruolo pubblico come mediatrici della voce di Dio o grazie all'autorità che derivava dal loro rapporto privilegiato con lui.

Le donne mistiche riproponevano il potere di Dio nella società in varie maniere: attraverso la profezia, il potere taumaturgico (o curativo), quello apotropaico (o protettivo) e quello salvifico. Le donne potevano interpretare la volontà divina ed esercitare il dono profetico in una varietà di contesti, sia in pubblico che in privato.³⁴ La capacità di curare magicamente faceva parte dell'attività caritativa delle mistiche negli ospedali, nei conventi e nel vicinato.³⁵ Sia le mistiche che vivevano nel mondo che quelle che stavano in convento intercedevano presso Dio per avere protezione sovranaturale nella vita quotidiana. Le sante corrispondevano o ricevevano persone che chiedevano

dei saggi contenuti nel volume curato da Mooney, *Gendered Voices*.

³⁴ Per l'Italia, si veda, per esempio, Zari, "Le sante vive"; Valerio, "L'altra rivelazione. L'esperienza profetica femminile nei secoli XIV-XVI", in *Donne, potere e profezia*, 139-162. Valerio discute la relazione tra profezia, predicazione e sapere teologico nelle donne nel suo *I sermoni di Domenica da Paradiso*.

³⁵ Chiara d'Assisi compiva varie "guarigioni miracolose" nel suo convento (Bartoli, *Chiara d'Assisi*, 144-145), mentre Gentile da Ravenna «soleva [...] visitar gl'infermi, et sopra quelli far oratione, i quali mirabilmente si risanavano» (Serafino da Fermo, *Vita di due beatissime donne*, in Colosio, "Serafino da Fermo", 249). Si veda anche Pomata, "Practicing between Earth and Heaven".

preghiere per le anime o il favore divino per faccende private. L'intercessione per la protezione soprannaturale era anche il ruolo dato alle reclusi che, nel XIII secolo, abitavano in celle o in piccole comunità vicino alle porte delle città italiane.³⁶ Le mistiche erano spesso viste, e si vedevano, come fautrici della salvezza dell'umanità, assumendo su di loro le responsabilità dei peccatori e ripetendo la sofferenza salvifica di Cristo. Alcune donne mistiche, per esempio, affermavano di non mangiare per alleviare le sofferenze altrui, o per levare anime dal purgatorio.³⁷ Questi importanti ruoli pubblici femminili erano probabilmente accettati dalla società perché era Dio a conferire alle donne l'autorità di agire, e quindi la gerarchia di genere non veniva messa in discussione. Inoltre le donne ripetevano nella sfera religiosa il ruolo femminile di "mediatrice", prendendo su di sé le richieste della comunità a Dio e canalizzando la volontà e il potere divino sulla terra.³⁸

Non tutti i ruoli pubblici femminili erano connessi con l'esperienza soprannaturale; alcuni erano il frutto di capacità razionali. Le donne sante potevano partecipare alla vita civile offrendo consigli politici e morali e agendo da pacificatrici cittadine. Prendevano parte alla creazione della cultura religiosa partecipando a dibattiti teologici o dottrinali, convertendo, insegnando, predicando, promuovendo o resistendo alle istanze di riforma, e fondando conventi e ordini religiosi. Le donne promossero culti e devozioni, come quelli dell'eucarestia, della devozione a Gesù bambino e della festa del *Corpus Christi*.³⁹ Inoltre le donne non scrissero solo di esperienze mistiche, ma anche di teologia, producendo lavori che devono esser visti all'interno di un filone intellettuale e filosofico.⁴⁰ Ildegarda di Bingen compose opere di teologia, scienza e poesia, Hadewijch di poesia religiosa, Margherita Porete di teologia mistica, Caterina da Bologna e Caterina da Genova trattati teorici sul peccato e sull'amore. Gli scritti spirituali di Angela da Foligno e Margherita Porete sono considerati capolavori del misticismo occidentale, e Caterina da Siena e Teresa d'Avila sono dottori della chiesa.⁴¹ Molte monache scrissero le storie dei loro conventi, copiarono e tradussero letteratura devota e diffusero sermoni.⁴² Infine furono attive ed ebbero visibilità pubblica attraverso la produzione e diffusione di oggetti devoti.

³⁶ Sensi, *Storie di Bizzocche*.

³⁷ *Holy Feast and Holy Fast*, 120-121; Newman, *From Virile Woman to Woman Christ*.

³⁸ Sulla percezione delle donne come mediatrici si veda Mooney, "Imitatio Christi or Imitatio Mariae? Clare of Assisi and Her Interpreters", in *Gendered Voices*, 69-70.

³⁹ Si veda, per esempio, Rubin, *Corpus Christi*.

⁴⁰ Dinzlacher, "Mistica e profezia femminile".

⁴¹ È stato anche detto che, accanto ad una tradizione maschile del discorso su Dio - Patristica -, bisogna parlare di un'equivalente femminile - la Matristica - che si caratterizza di alcuni tratti distintivi: si veda Børresen, "Matristics".

⁴² Si veda Winston-Allen, *Convent Chronicles*; Gill, "Women and the Production of Religious

2. Un approccio femminile al sacro: la regola di Angela Merici

La regola di Angela Merici per la Compagnia di Sant'Orsola è un documento prezioso, un raro esempio di codificazione della spiritualità femminile. Le donne medievali raramente traducevano la propria spiritualità in forma di regola. Infatti, la prima regola per le donne religiose fu scritta da un uomo, Cesario di Arles, nel 534 e rimase molto influente per tutto il medioevo.⁴³ I rami femminili degli ordini religiosi e dei terzi ordini normalmente adottavano la regola maschile in una versione edulcorata. Per quanto riguarda le pinzochere che vivevano in comunità, vissero senza una regola o ne adottarono una esistente, in genere quella benedettina o agostiniana.⁴⁴ A volte queste comunità seguivano le regole ispirate dalle loro fondatrici, che però spesso venivano composte dagli uomini dopo la loro morte.⁴⁵ Le comunità di beghine avevano statuti che consistevano soprattutto in disposizioni riguardanti il comportamento quotidiano o la vita devota e che non includevano l'approccio mistico delle loro esponenti più carismatiche.⁴⁶ È vero che in pochi ma estremamente significativi esempi, le donne scrissero la regola dell'ordine monastico di cui furono le fondatrici: questo fu il caso di Chiara d'Assisi (m. 1253), Brigida di Svezia (m. 1373), e Teresa d'Avila (m. 1582). Però è anche vero che queste donne subirono pressioni da parte delle autorità ecclesiastiche: Chiara d'Assisi, per esempio, dovette adattare, suo malgrado, la spiritualità penitente alla vita conventuale e l'opera di Teresa d'Avila fu condizionata dalle nuove restrizioni del Concilio di Trento.⁴⁷ Per individuare aspetti significativi propri della spiritualità femminile occorre quindi leggere tra le righe di queste regole. Così, le donne devote trovavano ispirazione per il loro misticismo non tanto nelle regole ma nei testi sacri, negli scritti teologici, nella letteratura devota, nei sermoni, nelle preghiere, nella liturgia e nell'arte. La regola di Angela, in-

Literature".

⁴³ Inoltre la lettera di san Gerolamo a Eustochio (*Ep.* 22) offrì alle donne una prima versione di vita come Sposa di Cristo.

⁴⁴ Dopo il 1298, con la bolla *Periculoso* (che prescriveva la clausura per gli ordini religiosi), le comunità di donne penitenti adottarono la regola del terz'ordine (l'unica che permetteva di evitare la clausura). Si veda Makowski, *Canon Law and Cloistered Women*.

⁴⁵ Per esempio, le regole delle comunità di penitenti viventi in monasteri aperti fondate da Angelina da Montegiove (m. 1435), Francesca Romana (m. 1440), e Ludovica Torelli (m. 1569) furono composte dopo la morte delle fondatrici e consistono soprattutto di indicazioni riguardanti la vita conventuale.

⁴⁶ Galloway, "Neither Miraculous" e Ziegler, *Sculpture of compassion*, soprattutto 80-84 e 96-106.

⁴⁷ Brigida di Svezia, fondatrice di un ordine monastico doppio "ginocentrico", in ripetizione del ruolo egemonico di Maria nella sfera celeste, rappresenta un caso molto interessante. La sua *Regula* originale, però, non fu mai approvata canonicamente: Børresen, "Matristics".

vece, è estremamente importante proprio in quanto integra nella pratica religiosa quel mondo mistico in cui molte donne medievali si riconoscevano. Per questa ragione la regola mericana costituisce un documento molto utile per studiare la religiosità femminile.

L'idea di Angela della relazione con Dio e della perfezione chiarisce ulteriormente e rafforza quanto è stato detto sulle caratteristiche della religiosità femminile. Il suo modello di vita religiosa presenta molti dei tratti che abbiamo discusso in relazione alle sante medievali: proponeva infatti un rapporto con Dio vissuto nel mondo, individuale, diretto, mistico. Le orsoline vivevano in una dimensione trascendente, mentre l'aspetto istituzionale della religione era marginale. Inoltre Angela offriva loro una visibilità pubblica e un ruolo socialmente attivo, creando una rete di relazione tra i suoi membri e usando un simbolismo e forme associative tipicamente femminili. Sebbene Angela fosse una mistica, era anche molto razionale e infatti le caratteristiche spirituali della compagnia sono legate tra loro in maniera assolutamente logica. Angela Merici credè ciò che alle donne mancava a livello istituzionale: codificò in una regola religiosa le caratteristiche "irregolari" dell'approccio femminile al sacro.

2.1. Rapporto con Dio

Obbedienza al volere di Dio

L'aspetto più significativo della regola di Angela Merici è che, come le mistiche, concepisce il rapporto con Dio in forma personale e senza mediazioni. Ciò emerge soprattutto nel precetto dell'obbedienza, nel quale Angela afferma che l'orsolina deve in particolar modo obbedire ai consigli che lo Spirito Santo manda direttamente e in maniera continua al suo cuore: «Et sopra tutto: obedire a gli consigli et inspiratione che di continuo ne manda il Spirito Santo nel cuore» (*Reg*, VIII). Questa interpretazione del precetto di obbedienza è inusuale per una regola religiosa. Angela lascia alle orsoline la responsabilità di valutare i consigli di Dio. Si noti anche che per la Fondatrice le ispirazioni sono un fatto continuo; elemento, questo, che indica la dimensione esistenziale della relazione divina.

È significativo che nella regola riformata da Carlo Borromeo nel 1582, venga specificato che le ispirazioni dello Spirito Santo devono essere vagliate dal confessore: «oltra di questo [obbedire] all'interne inspirationi, quali *col giudicio, et approbatione del Padre spirituale* conosceranno essere loro date dal Spirito Santo». ⁴⁸ Nella regola di Angela il confessore, invece, ha un'influenza

⁴⁸ *Regola della Compagnia di S. Orsola* (1582), 8.

limitata nella vita spirituale dell'orsolina. Per Merici il ruolo del padre spirituale è molto più semplicemente quello di liberare l'orsolina dal peccato attraverso il sacramento della confessione e di limitare i digiuni delle vergini. Inoltre bisogna sottolineare che nella regola di Angela l'obbedienza a Dio è la più importante: «*sopra tutto* obedire [...] Spirito Santo». In Carlo Borromeo l'obbedienza all'ispirazione divina diviene secondaria rispetto a quella verso i superiori della compagnia: «*oltra di questo* [obbedire] [...] Spirito Santo».

Negli scritti di Cozzano troviamo conferma dell'interpretazione mericana dell'obbedienza. Egli sostiene infatti che le orsoline erano in contatto diretto con Dio e che tale ispirazione era per loro la più importante:

Dio dà et promette, nel core di quelli che voleno vivere sotto questa obbedienza, la *continua voce dello Spirito Santo* [...] [le orsoline] vivono integre e sante, per tal *special aiuto datogli divinamente*. Che gli porge tanto mazzor forze, quanto *da Dio mancho mediatamente*⁴⁹ venne. Et quanto di *dritto gli batte il core*. Il che tanto è vero, che quello *Spirito Santo, che opera* adesso questo (perché così gli piace) *nelli cori*, che qui se inchinan a viver, ha spento la fondatrice a poner distintamente in specialità il precetto di questo in essa Regola, dicendo: Et *in specialità se habbia a obedire alle inspirationi del Spirito Santo*.⁵⁰

Come nel caso delle donne devote tardo medievali – quali Angela da Foligno e Caterina da Siena –, l'orsolina decide della propria vita materiale in base a questa relazione con Dio, di cui è la sola responsabile. Come si è visto infatti la regola di Angela dice poco della vita dell'orsolina, che non conosce limitazioni particolari. Nella vita di Angela possiamo individuare delle situazioni in cui emerge come la santa gestisse la propria vita in maniera autonoma anche laddove l'obbedienza terrena fosse incompatibile con la voce di Dio e la propria volontà. In questa chiave possono essere interpretati i rifiuti di Angela nei confronti degli inviti (del papa, del duca di Milano e di alcuni nobili di Venezia) a trasferirsi in altre città o a intraprendere delle attività religiose non corrispondenti alle sue aspirazioni (quali il servizio negli ospedali veneziani). Romano racconta che Angela per due volte si defilò prima che le fosse ordinato di restare:

fu da loro [dai nobili veneziani] pregata che volesse restare in Venetia a commune beneficio de quelli luoghi pii [...] Lei, desiderosa di ridursi alla sua diletta patria, et non volendo aspettare il sequente giorno (acciò che non fussero ritornati forse col Patriarcha, al quale per obedientia haveria bisognato obediere) quella istessa sera si partessimo da Venetia, et venessimo a Brescia [...] il beatissimo Padre la pregò che volesse restare in

⁴⁹ Cioè senza mediazioni.

⁵⁰ *Risposta*, ff. 42r-v, in MTS, 578-79.

Roma in quelli luoghi pii; et Lei, con humilissime parole scusandosi, si partì, et l'istessa sera, partendosi fuori di Roma, dubitando che sua Santità non gli havesse imposto che per santa obedientia fusse restata, venne a Brescia [...] andò a visitare l'Eccellenza del Duca, il quale con dolceissime parole recevendola, summamente la pregò che restasse in Milano, ma prudentemente scusandosi si partì, et venne a Brescia.⁵¹

L'orsolina che vive in unione con Dio, come Angela, poteva valutare se le circostanze concrete della propria vita corrispondevano alle ispirazioni dello Spirito Santo. Le donne della compagnia, in questo modo, assumevano un certo controllo sulla propria vita.

Referenti celesti

Secondo la regola – e come molte mistiche medievali – l'orsolina vive immersa nella relazione divina. Se compiamo un'analisi linguistica sui testi della compagnia diretti alle vergini (*Regula e Arricordi*) emerge come i referenti religiosi delle orsoline consistessero soprattutto in entità trascendenti. La chiesa istituzionale, invece, non riveste un ruolo centrale. Mentre "Dio", "Cristo" e altri referenti celesti sono menzionati 110 volte, la chiesa e il padre spirituale appaiono solo in 14 casi. La tabella 2 riassume i ruoli ricoperti dal divino in questi testi mericiani.

Tab. 2 - Referenti celesti nella regola della Compagnia di Sant'Orsola

Forme religiose	Frequenza	Ruoli
Dio/ Iddio, Altissimo, Signore	61	Sposo, provvidenza, padre, sovrano, giudice, creatore
Gesù/ Iesu/ Cristo/ Figliol de Dio, Altissimo, Signore	26	Sposo, amatore, sovrano, esempio, salvatore
Spirito Santo	6	Fonte di ispirazione, dà forza e consigli

Nella regola mericana Dio e Cristo sono responsabili per la vita intera dell'orsolina: Dio è il creatore, l'architetto e il giudice del mondo; sia lui che Cristo hanno ispirato la regola della compagnia; entrambi guidano e proteggono le orsoline nella loro vita spirituale e secolare. Angela descrive la relazione tra l'orsolina e il divino attraverso immagini familiari ricorrenti anche nel linguaggio di altre donne devote. Dio è il padre che si prende cura dei bisogni materiali dell'orsolina e Cristo, in particolare, è lo sposo.

⁵¹ PN, ff. 939r-940r, in MTS, 535.

Le orsoline vivono la loro relazione col divino come Spose di Cristo. Nei suoi scritti Angela descrive costantemente le orsoline in questi termini e con immagini vivide. L'unione celeste è presentata in contrasto al matrimonio terreno e come la sua immagine rovesciata – in positivo. Angela afferma che le sue figlie sono «Spose non de mondani, et corrottibili, et finalmente puzzolenti sposi, ma del immortal Figliol del eterno Iddio» (*Tes*, 4). Qui il termine "puzzolenti" si riferisce al fatto che gli uomini secolari sono peccatori, dato che nella mentalità del XVI secolo il peccato è maleodorante.⁵² Al contrario la virtù emana un buon odore: l'incorruttibilità del corpo del santo e il suo profumo erano visti come una prova di santità. La descrizione della relazione divina in termini matrimoniali si riscontra peraltro in molte mistiche contemporanee.⁵³

Come nel caso di altre mistiche, la relazione dell'orsolina con il referente divino è soprattutto una relazione d'amore. Nella regola Cristo è soprattutto chiamato "l'Amator": «Ditigli [...] che son continuamente fra loro col Amator mio, anzi nostro et commun di tutte [...] Habbien Iesu Christo per il suo sol tesoro, perché li sarà ancor l'amore (*Ric*, 5). Se Cristo è uno sposo fedele, Dio è descritto innanzi tutto come un padre premuroso che mai abbandonerà le sue figlie:

il Padre vostro celeste egli ben sa che haveti desbisogno de tutte queste cose [...] non ve affanati sopra cosa alcuna di bisogno temporale, imperoché Dio egli solo sa, po et vole provedergli; il qual non vole se non il solo bene et gaudio vostro (*Reg*, X); mai non le saranno abbandonate nelle sue necessitadi. Dio gli provvederà mirabilmente (*Ric*, 5).

È interessante notare che Maria non sia una presenza familiare nella compagnia; la madre di Cristo non occupa un posto centrale negli scritti di Angela: in confronto a Dio e Cristo Maria è raramente menzionata (solo 4 volte, contro 61 e 26 rispettivamente). La spiritualità di Angela sembra confermare che, al contrario di quanto ci si potrebbe aspettare, Maria aveva un

⁵² In una sua lettera, Osanna Andreasi afferma che Cristo si lamenta del fatto che «la puza de li peccati viene in cielo, tanto è il fetore che più non posso sentire» (in Marrocchi, *La Riforma Cattolica*, I:136, in questa, come in tutte le citazioni, i corsivi sono miei).

⁵³ Un esempio interessante è quello di Paola Antonia Negri, figura carismatica delle angeliche. Ella descrive il distacco dal mondo e l'unione con Dio attraverso un immaginario proprio delle donne secolari nella fase pre-matrimoniale: «questo misero mondo, che di continuo con sue fallaci, e vane promesse non cessa d'invitarci, di lusingarci, di condurci ad amarlo [...] che già siamo pervenuti ad un altro amatore, il quale ci offerisce molto miglior ornamenti, e doni, che non son i tuoi, e già ci ha dato la caparra con l'anello della fede sua» (Fontana, *Lettere spirituali*, f. 325).

ruolo molto meno centrale del proprio figlio nella religiosità femminile dell'epoca.⁵⁴

La presenza del divino nella vita dell'orsolina emerge in vari contesti. Nel capitolo dedicato alla preghiera Angela spiega che l'orsolina deve praticare l'orazione mentale continuamente per ottenere l'aiuto di Dio, di cui si ha sempre bisogno: «col spirito et con la mente bisogna sempre orare, per il continuo bisogno che se ha del aiuto di Dio» (*Reg*, V).

La vita secolare dell'orsolina è vissuta in un'altra dimensione, caratterizzata da entità trascendenti. Il paradiso, i santi e gli angeli sono presentati nella regola come presenze concrete:⁵⁵ la dimensione in cui vive l'orsolina connette il mondo celeste con quello terreno. La vita della Sposa di Cristo è presentata come un'immersione nel divino: «Imperoché gli angeli di vita eterna saranno cum noi, ciò è tanto quanto participaremo di vita angelica» (*Reg*, Prologo). Il contatto col divino ha un impatto positivo nella vita concreta dell'orsolina. Insieme alla promessa di vita eterna («gloriosamente nella patria ritornar possiamo», *Ibid.*; «in Cielo a tutte, a una per una, è apparecchiata una nova corona di gloria e d'allegrezza», *Ric*, 5) Angela assicura alla Sposa di Cristo un cambiamento concreto della propria vita secolare: «Ogni nostro dolore et tristezza se volterà in gaudio et allegrezza, et [...] le strate spinose et sassose [...] volterà [...] floride et coperte di piastre de finissimo oro» (*Reg*, Prologo); «Benché alle fiade le haveran qualche tribulatione o affanno, tutta via presto il passerà, et se volterà in allegrezza et gaudio» (*Ric*, 5). Infine l'aiuto di Cristo sarà determinante nel risolvere alcuni compiti della compagnia, come quello di guidare le vergini e cambiare la regola, se si riterrà necessario:

haveti da pregar Dio, che'l ve illumine, et ve drizze, et insegne quello che haveti a fare (*Ric*, Prologo);

Et se [...] accadesse de ordinare di nuovo [...] sempre il principal ridotto vostro sia il ricorrere alli piedi di Jesu Christo; et lì tutte, con le vostre figliole, far caldissime oratione. Perché così senza dubio Jesu Christo sarà in mezzo di voi, et ve illuminerà et amaestrerà sicome vero et bon Maestro, di quello che haveti a fare (*Tes*, Ultimo).

Questa visione di Angela sembra che fosse seguita dai membri della compagnia. E lo stesso Cozzano testimonia di come «non senza oratione *previe medie et sossequente* se fava legge».⁵⁶

L'entrata nella compagnia, quindi, offriva alle orsoline sia la salvezza che l'assistenza divina nella vita terrena. La vergine otteneva uno Sposo che

⁵⁴ Si veda, per esempio, Mooney, "Imitatio Christi or Imitatio Mariae? Clare of Assisi and Her Interpreters", in *Gendered Voices*, 52-77.

⁵⁵ "Cielo" e "Paradiso" sono menzionati dodici volte; "Santi" sei volte; e "Angeli" tre volte.

⁵⁶ Cozzano, *Dichiarazione*, f. 979r, in MTS, 591.

l'amava, un padre premuroso e poteva stabilire legami forti con entità trascendenti. Benché visse nel mondo terreno la proposta di vita mericana implicava un radicale cambiamento del tipo di vita.

Unione mistica

Come per le donne mistiche tardo medievali e contemporanee, il momento più alto dell'esperienza religiosa dell'orsolina è quello dell'unione mistica. Questa viene descritta da Angela con un linguaggio intenso, che fa riferimento a immagini di sangue, amore, morte e unione che erano ricorrenti nella spiritualità femminile. Questo tipo di misticismo è alquanto inusuale per una regola religiosa. Nel capitolo "De l'oratione" Angela propone un modello di preghiera mentale che consiste nell'elevazione di sé in Dio. La preghiera di Angela è divisa in tre momenti: l'orsolina prima è chiamata a contemplare i propri peccati e, così facendo, si identifica con il Cristo-Uomo; quindi prende su di sé la responsabilità dei peccati del mondo e proclama la propria volontà di sacrificarsi per salvare i peccatori. In questo modo la donna eleva il proprio status e può raggiungere l'unione con Dio. Molte mistiche concepivano l'ascesa a Dio in questi termini: l'unione con Dio veniva raggiunta attraverso la ripetizione della sofferenza di Cristo e nell'identificazione col suo ruolo di salvatore.⁵⁷

Dunque all'inizio del processo unitivo c'è la contemplazione – da parte dell'orsolina – della propria miseria, la disperazione e il pentimento, il tutto riportato con un linguaggio violento e immaginifico:

Haimé dolente che, intrando nel cuor mio, di vergogna non ardisco levar gli occhi al cielo, che son degna da esser divorata così viva nel inferno, vedendo in me tanti errori tante bruttezze et vituperii, tante mostruose et spaventose fiere et figure. Onde son costretta, di et notte, andando, stando, operando, pensando, di proclamare et gittar cridi al Cielo, et domandar misericordia et spatío di penitentia (*Reg*, V).

L'orsolina viene incoraggiata a estendere la propria disperazione dai peccati propri a quelli della comunità e a sacrificare se stessa reiterando la Passione di Cristo. Il cristocentrismo qui è dunque legato alla ripetizione del ruolo salvifico. L'enfasi è sulla penitenza e sulla sofferenza auto-inflitta offerta per i peccati del mondo:

⁵⁷ Ritroviamo questo meccanismo, ad esempio, nel *Dialogo della divina provvidenza* di Caterina da Siena, 45-48.

Io te ne prego per la tua sacratissima passione, et precioso sangue sparso per amor nostro [...] Mi doglio che sia stata tanto tarda a incominciare a servire alla tua divina Maiestade. Haimé fin hora non ho mai sparso pur una giozzetta di sangue per amor tuo [...] Signor, in luogo de quelle meschine creature che non te cognoscono, né si curano d'esser partecipevoli della tua sacratissima passione, mene creppa il cuore, et volentiera (s'io potesse) spargerei il proprio sangue per aprire la cecitate de le lor menti (*Ibid.*).

La (desiderata) ripetizione del sacrificio di Cristo permette all'orsolina di innalzarsi di fronte a Dio. Il processo culmina nell'unione mistica e nella fusione del cuore e delle passioni nell'amore divino: «Però, Signor mio, unica vita et speranza mia, ti prego che tu te degni de receiver questo mio vilissimo et immondo cuore et abbruciare ogni suo affetto et passione nell'ardente fornace del tuo divin amore» (*Ibid.*). Nelle edizioni successive della regola c'è una visione più sospettosa dell'amore e delle passioni e la fusione mistica non è più contemplata: l'affermazione di Angela «abbruciare ogni suo affetto et passione» diventerà «abbruciare da quello [dal cuore] ogni suo cativo affetto et passione». ⁵⁸

2.2. I ruoli attivi dell'orsolina

Sebbene la regola di Angela non dia indicazioni specifiche in merito alla relazione dell'orsolina con il mondo, se leggiamo tra le righe possiamo trovare indicazioni importanti sul tipo di "apostolato" suggerito dalla fondatrice. Angela propone alle orsoline un tipo di intervento pubblico nella società da intraprendere in virtù del loro rapporto privilegiato con Dio e dell'autorità che deriva da questo. Alle orsoline viene richiesto sia di mediare il potere sovranaturale che di usare le proprie facoltà razionali. In questo senso Angela si riallaccia a un modello femminile ben consolidato, che lei stessa aveva interpretato.

In primo luogo Merici dà alle orsoline un ruolo nella mediazione della salvezza dei peccatori: queste, attraverso la preghiera, dovevano intercedere presso Dio per ottenere il perdono dei peccati dei propri cari, della comunità e del mondo intero. Nel modello di preghiera suggerito nella regola si legge: «Degnati di perdonare gli peccati, haimé, ancora de mio patre et matre, et di miei

⁵⁸ *Regola della Compagnia di S. Orsola* (1582), 5. In altri scritti femminili troviamo parole simili a quelle usate da Angela. La descrizione dell'unione con Dio fatta da Paola Antonia Negri ricorda quella della Merici: «O quanto è bella cosa darsi, e presto, e tutto a Dio, non ci andar adagio [...] ma con tutto il cuore gettarsi in lui, donarsegli, infiammarsi in questa fornace del divino amore, consumando ivi le fresche, e foglie, e rispetti del mondo» (Fontana, *Lettere spirituali*, f. 327). Un'immagine simile emerge da una lettera di Osanna Andreasi: «divino amore, il quale fa l'anima ardere e brusare senza consumare, massime stando occupata ne la sacra passione di Cristo» (in Marcocchi, *La Riforma Cattolica*, I:136).

parenti et amici, et de tutto il mondo» (*Reg.*, V). Come si è visto questa era una funzione sociale tipica delle donne sante,⁵⁹ che Angela stessa aveva esercitato nella comunità bresciana. Romano e Gallo al *Processo Nazari* affermeranno che ad Angela veniva regolarmente richiesto di intercedere presso il divino per ottenere favori: «concorreva moltissimi della città di Brescia: chi alle sue divotissime orationi per impetrare dal Signore qualche gratia»;⁶⁰ «spendendo poi tutto il giorno in buoni uffici diversamente col prossimo, ovvero nel fare orationi per lei e per i peccatori». ⁶¹ Romano racconta anche che Angela chiese e ottenne l'aiuto divino quando i pirati attaccarono la nave in cui i due si trovavano di ritorno da Gerusalemme: «mediante i prieghi continovi della Madre Suor Angela [...] si levò tal felicissimo e prospero vento». ⁶²

Oltre all'intercessione per la salvezza e per la protezione altrui, Angela propone alle sue orsoline un ruolo affine, che consiste nella ripetizione del ruolo salvifico di Cristo. Entrambi questi ruoli si trovano legati tra loro e spesso sovrapposti nelle donne tardo medievali e del periodo.⁶³ Come si è visto nel capitolo sulla preghiera, l'orsolina veniva incoraggiata a identificarsi con Cristo attraverso il suo ruolo salvifico. Questo ideale è ulteriormente sviluppato nel capitolo "Del digiuno", in cui alle religiose era chiesto di sacrificarsi (simbolicamente) attraverso il digiuno, in ripetizione della Passione di Cristo, per ottenere da Dio il perdono dei peccati del mondo:

⁵⁹ Il ruolo intercessorio femminile emerge, ad esempio, nella corrispondenza tra Gaetano da Thiene e la mistica Laura Mignani. Gaetano chiede a Laura di intercedere per la salvezza di sua madre, per il suo amico Bartolomeo Stella e per la sempre più corrotta Roma: «Pregati el *Sposo Vostro* non se sdegne esser da me pregato et me per voi esaudisca: ve aricomando quella del ventre dil quale io sum usito; ve aricomando lo vostro fiolo et a me fratello; ve aricomando questa altre fiate città santa ora Babilonia, in la quale sta tante reliquie» (in Cistellini, *Figure della riforma pre-tridentina*, 243).

⁶⁰ *PN*, f. 937v, in *MTS*, 534.

⁶¹ Gallo: *PN*, f. 944v, in *MTS*, 539.

⁶² *PN*, f. 939r, in *MTS*, 535.

⁶³ Per esempio li ritroviamo in una preghiera scritta da una "santa viva" contemporanea ad Angela, Lucia Broccadelli da Narni: «*Della ruina di questo mondo, io ne son causa* [...] Te raccomando tutti li miei inimici, e tu perdona a quelli. Te raccomando tutti li miei benefattori. Te raccomando la tua sposa immacolata. Te raccomando tutte le mie sorelle [...] Io te prego che tu la facci a tutto il mondo perché ne ha bisogno. Questo si è lo mio sposo, el quale tutto il mondo l'offende» (in Pozzi e Leonardi, *Scrittrici mistiche*, 293). La stessa idea emerge nella corrispondenza di Osanna da Mantova. Scrivendo al suo biografo, Girolamo Scolari, Osanna si assume la responsabilità per i peccati dell'umanità e ottiene la salvezza di alcuni conoscenti. Osanna descrive molto vividamente la propria unione con Cristo, che le presenta le persone salvate dalle sue preghiere: «non merita l'anima mia grazia da te, Signore mio, ché son stata misera e grande e *son causa de tutti i mali che si fanno ne mondo*. Allora [Cristo] con lieta faccia, quasi subridendo, con un certo modo che mi parse che unisse l'anima con lui [...] incominciando esso a dire: Anima mia sposa e figliola mia, bastati a stare in umiltade e pregarmi per le tue creature che hanno in sé ragione. A queste parole li apresentava tutti li miei e raccomandati» (in Marcocchi, *La Riforma Cattolica*, I:136).

Se digiune [...] per domar gli sensi et gli appetiti et lascivie, che allhora specialmente par che signorezzan nel mondo, et anchora per implorar inanzi al throno della divina Altezza misericordia per tante dissolutioni, che in così fatti tempi da christiani sono commesse, come è più che palese a tutti [...] se digiune [...] per implorare il divino aiuto per il popol christiano [...] se digiune [...] et insiema se stia in oratione, con quanta forza de spirito se potrà [...] domandando quella gran promissione fatta da Giesù Christo a gli suoi eletti et ben disposti (*Reg*, IIII).

Angela stessa doveva aver svolto questo ruolo. Un esempio rimanda alla sua adolescenza, quando, secondo varie testimonianze, si prese la responsabilità dei peccati della sorella e intraprese severe pratiche penitenziali. Questo episodio dovette essere significativo nella vita di Angela dato che ad esso è anche legata la sua prima visione, nella quale la santa vide la sorella in paradiso.⁶⁴ È anche possibile che il grave stato di salute di Angela nel 1529 (che quasi la condusse alla morte) fosse stato causato dalle penitenze compiute per la salvezza di Brescia, quando la città era minacciata dall'esercito di Carlo V.⁶⁵

Da ciò che abbiamo detto finora, sembra evidente che la distinzione tra vita attiva e contemplativa non sia utile per comprendere la forma di vita religiosa proposta da Angela nella regola. La pratica della preghiera e della penitenza per ottenere la remissione dei peccati e la protezione sovranaturale erano al contempo pratiche contemplative o mistiche – in quanto esprimevano l'unione con Dio – e attive – in quanto avevano una funzione sociale e una dimensione pubblica. Il caso di Angela sembra dunque confermare che «la sofferenza ascetica è sia unione – estatica, gloriosa, piacevole – con la sofferenza di Cristo che servizio verso il prossimo (perché sostituisce il tempo che le anime devono passare in purgatorio)».⁶⁶

Angela propone alle orsoline anche un altro tipo di intervento nella società, che deriva dall'autorità data dal rapporto con Dio e che si attua attraverso le loro capacità intellettuali e umane. Le sue seguaci sono incaricate di fungere da pacificatrici cittadine. Dice la santa alle figlie: «le sue parole tutte sian savie [...] humane et induttive a concordia et carità [...] Et che cercheno di metter pace et concordia dove le saranno» (*Ric*, 5). Angela così prevede per le orsoline quel ruolo “politico” che la società ha spesso dato alle sante e che lei stessa aveva svolto aiutando sia gente comune che aristocratici. Racconta Romano che spesso i bresciani andavano da Angela

⁶⁴ Su questo episodio si veda MTS, 80-83.

⁶⁵ Come suggerito in MTS, 190.

⁶⁶ Bynum, “The Mysticism and Asceticism of Medieval Women: Some Comments on the Typologies of Max Weber and Ernst Troeltsch”, in *Fragmentation and Redemption*, 69.

per quietare qualche discordia nata fra cittadini et altri nobili della città. Fra i quali mi ricordo della discordia che era fra Domino Filippo Sala, et Domino Francesco Martinengo, la quale, con l'intervento del duca d'Urbino, di Rettori et Nobili della città mai si potè quietare et pacificare; et essa Madre Suor Angela, pregata dalle mogli delli sudetti, con pochissime parole fece talmente, che si pacificarono in modo che ne restorno sodisfatti; la sua fama si spargeva nei circonvicini luoghi, talmente che ogni Signore gli concedeva quello che dimandava.⁶⁷

Così, in un'altra occasione, Angela aveva ottenuto la restituzione di alcune terre per un suo amico dal nobile Alovigio da Castiglione.

Come si è visto – e come nel caso di altre sante – Angela era diventata un punto di riferimento per la città. Nella regola troviamo che Angela è consapevole del ruolo pubblico che le orsoline devono svolgere. Ella ripropone alle figlie quelle funzioni civili e spirituali di consigliere e di esempio di virtù, che lei stessa aveva svolto: «Ditigli che, voglia dove le si ritrovan, le dian bon esempio. Et che le siano bon odor a tutti di virtude» (*Ric*, 5); «tutte le parolle, atti et movimenti nostri sempre sian in amaistramento et edificatione de chi harà pratica con noi» (*Reg*, IX).⁶⁸

Infine Angela offre consigli alle orsoline su come relazionarsi alle persone con cui avranno a che fare. Merici vuole trasmettere alle figlie quell'approccio umano che, come si è visto, aveva contribuito alla sua fama di santità. Le virtù centrali sono l'amore e la pazienza, intese come disponibilità d'animo: «Et tutti li diportamenti suoi, gli fatti et i detti sian con caritate, et ogni cosa rezzano con patientia, con le quale due vertude specialmente se fracassa la testa al diavolo» (*Ric*, 5).

Questo è il tipo di apostolato che si intravede negli scritti di Angela Merici per le orsoline. La ragione per cui Angela non indica altre attività da svolgere nel mondo, a nostro avviso, è che non voleva mettere limiti alla vita delle sue discepole. Come insegnava l'esperienza delle sante tardo medievali, le orsoline avrebbero caratterizzato la propria vita in base al loro rapporto col divino e secondo le caratteristiche individuali, i tempi, i luoghi e le circostanze in cui si sarebbero trovate.

⁶⁷ PN, f. 938r, in MTS, 534.

⁶⁸ La percezione della dimensione pubblica della compagnia emerge anche nella raccomandazione alle matrone di evitare discordie, per non dare «cattivo esempio alla cittade» (*Tes*, 10). Inoltre nella lettera prefatoria alla regola si legge che grazie alla compagnia «le contrate se consolano; la città se nobilita» (*Al Lettore*, in MTS, 434).

2.3. Dimensione istituzionale

Una delle caratteristiche fondamentali della regola mericana consiste nel fatto che il sacro non si manifesta in strutture esteriori o istituzionali. Anche se in questo periodo la dimensione istituzionale della religione era criticata da riformatori religiosi e umanisti (come discuterò nel quarto capitolo), questo atteggiamento apparteneva anche e soprattutto all'esperienza femminile del sacro, come emerge specialmente in quelle donne devote che vissero nel mondo da terziarie, pinzochere e beghine. La regola di Angela rappresenta un esempio altamente significativo di questo tratto della religiosità femminile perché, come si è visto, proponeva una consacrazione senza convento, voti solenni e abito distintivo. Voglio ora mostrare che vi sono anche altre caratteristiche che qualificano la compagnia mericana come a-istituzionale: l'assenza di vita comune e di gerarchie e la presenza di un modello pedagogico in cui l'esecuzione perfetta dei precetti non è rilevante. Nella regola di Angela il sacro non è proiettato in atti esteriori e aspetti istituzionali ma emerge soprattutto nell'esperienza del divino che l'orsolina fa individualmente. La compagnia può essere vista come una somma di individui che stabiliscono contatti verticali con la dimensione celeste e vivono nel mondo guidati da, e in contatto con, Dio. In questo senso la regola si può definire una non-regola e la compagnia una "struttura invisibile", che permette la relazione con Dio dell'orsolina, ma non la media.

La vita esteriore non era dunque definita minuziosamente e la compagnia non aveva vita comune – a parte gli incontri periodici stabiliti dalle matrone e quelli per ricevere la comunione. Come si è visto Angela lasciava che le orsoline fossero responsabili per la propria vita. Il disinteresse di Angela verso l'uniformità esteriore lo si ritrova anche nella sua tendenza a lasciare uno spazio di libertà in relazione a diverse prescrizioni:

se voranno più longamente orare [...] oreno qualmente et quanto il spirito et conscientia dittaranno (Reg, VI);

Vogliate spesso (sicome havereti il tempo et la commoditade) [...] andar a visitar le vostre figlie (Ric, 5);

se, secondo li tempi et bisogni, accadesse de ordinare di nuovo, o fare altramente qualche cosa, fatilo (Tes, Ultimo);

habbieno a ralentare et diminuire essi digiuni secondo che esser bisogno se vederà (Reg, 4).

Un altro tratto estremamente significativo è che il governo della compagnia non costituisce una forma di "potere", una struttura sacra in sé, dato che questo costituirebbe un elemento estraneo alla relazione individuale con Dio.

Il governo della compagnia è concepito in forma pratica e semplice ed è discusso in un breve capitolo della regola – fatto abbastanza inconsueto per una regola religiosa, dato che normalmente viene dedicato largo spazio alla spiegazione delle varie posizioni di governo. Questo però non significa che la compagnia non fosse propriamente organizzata: semplicemente si evidenzia sin dall'aspetto normativo una logica differente. Angela era infatti consapevole del fatto che stava proponendo un tipo di vita e organizzazione alternativi. Nei suoi *Arricordi* avverte le colonelle delle difficoltà che il loro ruolo implica: «Non ve perdeti d'animo di non sapere, né poter far quello che se ricerca degnamente a così *singular governo*» (Ric, Prologo).

L'obiettivo della compagnia era di creare le condizioni per l'unione celeste e il superiorato aveva unicamente questa ragion d'essere. La compagnia non aveva dunque una vera gerarchia, ma differenti ruoli (quelli delle colonelle e delle matrone) funzionali alle diverse esigenze (spirituali e materiali) delle orsoline. È significativo da questo punto di vista che la compagnia abbia nominato un capo – la *madre principale* – solo quando questo si rese necessario per motivi pratici, dopo due anni di vita della compagnia.⁶⁹ Questo indica che non vi era sacralità associata alle posizioni di governo.⁷⁰ Tale tratto emerge particolarmente nell'uso che Angela fa del termine "superiore". Angela lo usa nove volte e mai in riferimento alle matrone: si riferisce sei volte a persone secolari con cui le orsoline avevano rapporti (come i familiari o i datori di lavoro), due volte alle colonelle, e una a Gregorio I (il quale è visto come un modello di umiltà).⁷¹ Quando, però, il termine viene riferito alle colonelle, Angela lo usa per rifiutarlo, proponendo l'idea di servizio a fondamento del loro ruolo: «che non vi repute degne di esser superiore et colonelli. Anzi tegnitive sicome ministre et serve, considerando che voi più haveti de bisogno de servirle, che lor non hanno di esser servite da voi o governate» (Ric, Prologo).⁷²

È indubbio che la preoccupazione principale della fondatrice sia la salute spirituale delle figlie piuttosto che il rispetto per le gerarchie. Come si è visto i membri del governo erano eletti dalle vergini e potevano essere rimossi qualora non adempiessero i loro compiti adeguatamente. Le colonelle avevano il diritto di contestare l'autorità delle matrone se non prendevano seriamente in

⁶⁹ Cioè per poter incamerare dei beni lasciati da Patengola alla compagnia. È importante sottolineare, però, che Angela non credè dei compiti specifici per questo ruolo (nel Testamento, infatti, non vi è distinzione tra madre principale e le altre matrone). Angela evidentemente attribuiva a questo ruolo solo compiti di rappresentanza legale.

⁷⁰ Angela non investe di sacralità neanche il testo della regola, dato che afferma che – qualora si fosse reso necessario – vi si potevano apportare dei cambiamenti.

⁷¹ Come già notato in MTS, 241.

⁷² Ric, I. Un simile precetto si può trovare tra i consigli che Caterina Vigri lascia alle sorelle del convento del Corpus Domini: «O quanto è grato a Dio e salutarevole a la subdita, quando la soprastante li porze il sussidio innanzi che lo domandi» (*Sette Armi spirituali*, 132).

considerazione le esigenze delle figlie. Angela – negli *Arricordi* – illustra questo punto delicato: la santa comincia con l’asserire che le colonelle devono obbedire alle matrone, criticarle con rispetto e sopportare i loro comportamenti eccentrici:

State subdite alle madre principali, le quale io lasso in pede mio, sicome è cosa giusta [...] Hor, se l’accadesse che havesti qualche causa giusta di contradirgli o riprenderle, fatilo con destrezza et riverentia. Et se le non vorano consentirvi, portate patientia. Et sapiate che l’è cosa giusta amar le madre, se le son bone, et, se le son stranie, supportarle. Et vardative per niente di lamentarvi, né mormorare o dir cosa alcuna di lor in male, né con altri, et mancho con le figliole vostre (*Ric*, 3).

Angela aggiunge, però, che le colonelle hanno il diritto di parlare con persone di loro fiducia laddove abbiano dei seri dubbi sulle matrone: «Pur, se havereti qualche cosa nel core che vi dispiaccia in lor, bene et senza scropolo lo potreti conferire in secreto con qualche persona bona et fidele per molti rispetti et cause» (*Ibid.*). Angela poi chiarisce che qualora il comportamento delle matrone mettesse a rischio le vergini, allora le colonelle dovranno affrontarle direttamente senza tener più conto del rispetto dovuto: «Ma però sappiate che lì, dove chiaramente cognossereti che vada il pericolo della salute et honestade delle figliole, non dovereti per niente consentire, né supportare et haver rispetto alcuno» (*Ibid.*).⁷³ Angela afferma anche che qualora le colonelle non dovessero riuscire a risolvere i problemi delle figlie saranno tenute a cercare l’aiuto delle matrone, senza esitazioni e perfino importunandole:

Sareti sollecite et vigilante a cognosser et intender del deportarse delle vostre figliole, et sapere delli suoi bisogni spirituali et temporali [...] Ma se non potreti provedergli voi, ricorreti dalle madre principale, et prontamente, et senza rispetto alcuno gli proponereti li bisogni delle vostre peccorelle. Et se le vedereti tarde a provedergli, usatigli instantia; et qui da parte mia ancora siate importune et fastidiose (*Ric*, 4).

Vista l’importanza delle gerarchie sia nella religione che nella società, l’atteggiamento di Angela verso l’autorità era davvero innovativo.

Un’altra testimonianza dell’assenza di tratti istituzionali e di potere nell’idea di vita religiosa di Angela si riscontra nei consigli dati per la guida delle vergini (sia alle matrone che, soprattutto alle colonelle). Nei suoi consigli pedagogici la perfetta esecuzione delle pratiche esteriori non rivestiva un’importanza particolare. Il modello educativo proposto da Angela rispettava infatti le

⁷³ È significativo che nella regola borromaica si afferma che laddove le colonelle notino un comportamento inadatto delle matrone, dovevano rivolgersi al Padre della compagnia: «dovrete con humiltà, e maturità far ricorso al Padre di tutta la compagnia, ch’egli con la sua prudenza al tutto provvegga» (*Ric*, 3).

differenze umane delle orsoline ed era basato sull’esortazione e sull’amore. Questi aspetti insieme formano un modello distintivo di governo, alternativo a quello basato sull’obbedienza e sull’esecuzione di un codice comportamentale.

Nei suoi consigli alle colonelle, Angela chiarisce che ogni orsolina è differente e va trattata con una diversa strategia. Angela illustra degli esempi e suggerisce soluzioni: «Se vedereti una pusillanime et timida, et inchinata alla disperatione, confortatila, fatigli animo [...] Et all’incontro, se vedereti qualche altra presuntuosa, et che sequita con la coscienza larga, et che puocho teme, a quella fatigli timore» (*Ric*, 2). Angela si rivela acuta nel descrivere le personalità delle orsoline e nel comprendere le difficoltà che avrebbero potuto incontrare; non cede mai alla tentazione di semplificare le possibili risposte da dare in queste situazioni:

quando vedereti che una durrà tanta fatica in demetter le foggiette o simile... di quella non habbiate troppo buon concetto che la debba perseverare in essa regola. Perché se non vol far quello che è meno, peggio farà quello che è più. Ma però qui si dee esser prudente, imperoché il po accadere che una persona in una bagatella haverà il mazzor cargo dell’appetito suo; siché, vinta in quella parte, più non gli sarà tropo difficel alcuna altra (*Tes*, 6).

Il suo modello pedagogico rifletteva quindi l’assenza della categoria del “potere” in quanto rifiutava la coercizione e non proponeva l’appiattimento dell’individuo su modelli comportamentali univoci: l’intero sistema, dunque, ruota intorno al rispetto dell’individuo.

Angela raccomanda a coloro che hanno responsabilità di governo di essere umane e gentili piuttosto che dure e severe. È vero che in alcuni casi fermezza e rimproveri si rendono necessari; e Angela sostiene che il modo migliore per capire quale sia il comportamento più adatto sia il farsi guidare dall’amore verso le proprie figlie:

Siate piazzevole et humane alle vostre figlioline. Et sforzative siché solamente ve moviate per il solo zelo delle anime, quando le ammonireti et consigliereti, o le essortareti a qualche bene et le rimoveti da qualche male. Imperoché più fareti con le charezze et piazzevolezze, che con acerbitade et aspre riprensione; le quali solamente alle necessitadi se deno riservare; et poi allhora a loco et tempo, et secondo che saranno le persone. Ma la charità [...] ben insegna tal discretione, et move il core a esser a logo et tempo hor piazzevole, hor aspre, et poco et assai sicome bisogna (*Tes*, 6).⁷⁴

⁷⁴ *Ric*, 2. Angela dà alle matrone consigli analoghi (*Tes*, 3).

L'amore (la "charità") svolge un ruolo fondamentale nel modello pedagogico mericiano: permette alle guide di avvicinarsi alle figlie in modo da comprendere meglio di che cosa abbiano più bisogno:

quanto più le *appreciarete*, tanto più le *amareti*; quanto più le *amereti*, tanto più cura et guardia havereti sopra di lor. Et *impossibel cosa* sarà che di et notte non le *habbiate al petto, et scolpide nel core* tutte di una in una, perché il *ver amore così fa et opera* (*Ric*, Prologo);

vogliate tener conto, et *haver in mente* et nel *core scolpide* tutte le vostre figliuole di una in una, non solamente li loro nomi, ma ancora la *conditione, et natura, et ogni stato et esser suo*. Il che non vi sarà cosa difficile, se le *abbrazzereti con viva carità* [...] perché così opera il *ver amore* (*Tes*, 2).

È in connessione con queste idee che possiamo spiegare perché Angela non assegni dei compiti dettagliati alle governatrici nel guidare le figlie; l'amore è il principio guida che dovranno seguire nel prendere decisioni che hanno come unico fine il bene delle vergini: «solamente siate mosse [...] per il solo *amor de Dio* et per il solo *zelo della salute delle anime* [...] le opere et governi vostri [...] radicati in questa duplice *caritade* [...] buoni et salutiferi frutti» (*Tes*, 1). Il concetto di amore di Angela è opposto a quello di "potere" nel suo significato anti-umano e anti-individuale. Se si agisce per il bene degli altri non c'è bisogno di stabilire comportamenti univoci, perfetti. Angela riassume questo concetto nel detto agostiniano: «"Ama, et fac quod vis"; ciò è: habbi amore et caritade, et poi fà ciò che ti piace [...] la carità non può peccare» (*Ibid.*).

Le caratteristiche della pedagogia mericana riflettono anche la personalità di Angela. Cozzano, seppur in forma apologetica, descrive il suo atteggiamento verso le figlie e verso coloro che le si rivolgevano:

ella fra loro tutte [le vergini della compagnia] era come un sole che tutte le altre illuminava. Era come un fuogho et incendio d'amore che le infiammava [...] Era di tanta gratitudine et gentilezza, che chi gli fava pur un servietto di cuore, gli pareva non poter mai remunerare con atto cortese. Era di tanta sete, et brama della salute et ben del prossimo [...] Con amor materno abbrazzava ogni creatura.⁷⁵

Il modello pedagogico, poi, rientra nella logica spirituale complessiva di Angela. L'imposizione di un comportamento perfetto e della cieca obbedienza non rientrano in un tipo di vita religiosa concepita in termini di relazione individuale con Dio, delle cui forme poteva decidere solo l'orsolina. Inoltre, la pedagogia mericana, come l'idea di governo e la vita nel mondo, riflettono il fatto che il rapporto femminile con il sacro tra medioevo e età moderna non

⁷⁵ Dichiarazione, f. 974v, in MTS, 587.

sembra dar valore a strutture esteriori, istituzionali, "potenti". Nel caso di Angela Merici, questo modello femminile porta alla valorizzazione dell'individuo, dell'umano e dell'amore.

Nonostante l'assenza di aspetti istituzionali Angela presenta la compagnia come una struttura solida («fortissima roccha, o torre inespugnabile», *Ric*, Ultimo) che permette alle orsoline di perseverare nella loro vita spirituale. Angela crea una struttura fondata su rapporti "informali" che assicura alle vergini assistenza materiale, solidarietà, nuovi affetti e legami "familiari".

Innanzitutto, come si è visto, Angela descrive i rapporti nella compagnia e con il divino attraverso immagini familiari ricorrenti nel linguaggio della religiosità femminile. Cristo è lo sposo fedele e Dio è il padre premuroso. Le vergini sono "sorelle", mentre le matrone sono le «madre de così nobel famiglia» e "suocere [...] del Figlio de Iddio» (*Tes*, Prologo e 4).

Inoltre, fiducia, solidarietà, amicizia e amore, presentate nel loro significato umano, sono valori centrali alla vita offerta dalla compagnia. Le orsoline stabiliscono legami sia tra loro che con Cristo e Angela:

siate concordevole, unite insieme tutte d'un core, et d'un voler. Siate legate col legamo della carità l'una et l'altra, apprezzandove, aiutandove, supportandove in Iesu Cristo (*Ric*, Ultimo);

inappreciabil gratia che l'amator *mio*, anzi *nostro*, vi darà al ponto estremo della morte: perché alli *bisogni grandi se cognosse la vera amicia*. Et credete che allhora specialmente mi cognosserete esservi *fedele amica* (*Ibid.*);

Et quando le visitereti, io vi do sta impresa de salutarle, et *toccarli la mano* ancora *da mia parte* (*Ric*, 5).

Attraverso questi valori la compagnia formerà un'unione indissolubile e avrà il favore del mondo celeste: «Imperoché, se vi sforzaret di esser così, senza dubbio il Signor Dio sarà in mezzo di voi. Havereti in vostro favor la Madonna, li Apostoli, tutti li Santi et Sante, li Angeli, et finalmente tutto il Cielo, et tutta la machina mondiale» (*Ric*, Ultimo).

Infine, come si è visto nel primo capitolo, Angela crea una rete di relazioni femminili (sia tra le vergini che con le matrone) che assicura ai membri protezione economica, sociale, legale e medica. Questa affiliazione tra le orsoline permetteva la separazione materiale della compagnia dalla società.

2.4. Conclusioni

La regola di Angela Merici rappresenta un caso estremamente significativo di codificazione della spiritualità femminile. Entrando nella compagnia le donne

seguivano una regola che offriva un tipo di rapporto con il sacro che era stato vissuto per secoli dalle donne devote secolari. La regola illustra in maniera chiara alcuni tratti fondamentali della religiosità femminile e l'importanza della religione medievale dal punto di vista della vita delle donne nella società.

Inoltre il caso di Angela offre un buon punto di osservazione per investigare l'interazione tra la spiritualità femminile e le idee di genere. L'ideale religioso mericiano sembra indicare che le donne si avvicinavano al sacro in continuità con simboli e idee che definivano il concetto di "donna" nel Rinascimento e con alcuni aspetti della posizione delle donne nella società. Il modello di Angela, però, testimonia anche di come le donne, nella religione, adattarono alcuni di questi concetti di genere, rifiutandone le conseguenze negative e sfruttandone le potenzialità. La regola di Angela sembra mostrare dunque che le donne riuscirono ad affermarsi nella sfera religiosa e a superare molte limitazioni che la società poneva loro attraverso un adattamento delle nozioni tradizionali riguardanti il femminile.

Misticismo

La regola di Angela sembra confermare il fatto che le donne tardo medievali svilupparono la propria spiritualità in associazione al trascendente, in continuità con la percezione maschile della donna come "altro", naturalmente predisposta all'esperienza mistica e liminale alla sfera dell'aldilà. L'orsolina vive in una dimensione "altra", "trascendente", il cui momento più significativo è quello dell'unione mistica. La regola di Angela presenta però delle differenze significative rispetto alla percezione maschile della spiritualità femminile e della femminilità. Angela non vede l'orsolina come un semplice contenitore dell'amore e del potere divino. Innanzi tutto nell'esperienza mistica le orsoline potevano esprimere la propria volontà e diventare soggetti che si ponevano in maniera indipendente di fronte a Dio.⁷⁶ Come abbiamo visto la relazione con Dio non era mediata e dava alle orsoline l'autorità di decidere delle loro vite in forma autonoma. Così le donne potevano recidere la loro dipendenza dagli uomini. Inoltre, grazie al loro rapporto privilegiato col divino, le orsoline potevano acquisire un ruolo attivo mediando e offrendo protezione sovranaturale, ripetendo il ruolo sacrificale di Cristo.⁷⁷ Il modello di vita proposto da Angela dava dunque potere alle donne, offrendo loro visibilità sociale e la possibilità per esercitare un ruolo

⁷⁶ La soggettività femminile nel misticismo è discussa, ad esempio, in Slade, "Alterity in Union".

⁷⁷ Come abbiamo visto, questo ideale spirituale mette in discussione la distinzione tradizionale tra vita attiva e vita contemplativa.

sociale e politico. In terzo luogo Angela non vedeva le donne come irrazionali, deboli e soltanto capaci di mediare il potere divino. Non tutti i ruoli pubblici offerti alle orsoline erano presentati come riflesso del potere di Dio o come il risultato dell'esperienza mistica. Angela dà alle donne anche la possibilità di affermare le proprie capacità umane, razionali e intellettuali in molteplici contesti, quali quello teologico (parlando di questioni religiose), civile (dando consigli, mettendo pace, ecc.) e umano (per esempio nei rapporti di amicizia). In questi ruoli la relazione con Dio dà alle orsoline la necessaria autorità, ma non appare come la fonte delle capacità personali.

Gli uomini invece sembrano vedere invariabilmente le capacità delle donne devote in termini di ispirazione divina. Per esempio i ruoli di Angela di "consigliera" e di teologa erano visti dai suoi amici come il risultato dell'intervento divino. Gallo afferma che Angela passava la giornata «consigliando, et consolando ciascuno quanto più poteva, di maniera che le sue opere avevano più tosto del divino che dell'humano»; e asserisce che «sentire da lei tale esposizione [sulle Scritture] che ne rimanevano stupefatti, là onde si poteva dire che questa donna haveva più tosto del divino che dell'humano».⁷⁸ Cozzano vede il modo di parlare di Angela nella stessa maniera: «Eran quelle sue parole affocate, potente et dolce, et dette con tal novo vigore di gratia, che ben ognun poteva esser constretto a dire: "Quivi è Dio"». ⁷⁹ Egli giunge alla stessa conclusione in relazione alla regola della compagnia: «gli sensi furono del Spirito Santo, dittati per via della Fondatrice [...] Ella sola, divinamente ispirata, è stata la fondatrice di tant'opera».⁸⁰

Religione a-istituzionale

La compagnia di Angela riflette anche il carattere a-istituzionale della spiritualità femminile e chiarisce ulteriormente la logica che lo sostiene. Merici istituì infatti una struttura senza convento, abito, voti, vita comune, gerarchie e rigide prescrizioni. Queste caratteristiche sembrerebbero quindi in continuità con il fatto che la donna fosse culturalmente esclusa dalla creazione e dalla condivisione delle strutture istituzionali di potere. La mancanza di strutture di potere, però, non getta la Compagnia di Sant'Orsola nel caos e nella rilassatezza religiosa, in quanto la forma di vita mericana è sostenuta da una logica spirituale e da un'organizzazione alternative. Angela crea un "non-potere", un'organizzazione in cui la dimensione esteriore non viene sacralizzata. Nel modello mericiano il sacro esiste solo nella relazione tra Dio

⁷⁸ Rispettivamente *PN*, f. 942v-943r (MTS, 537) e *PN*, ff. 944r-v (MTS, 539).

⁷⁹ *Dichiarazione della Bolla di Paolo III*, ff. 974v-975r, MTS, 587.

⁸⁰ *Id.*, ff. 973v-974r, MTS, 586.

e l'individuo; la regola di Angela conferisce dunque a quest'ultimo molta più responsabilità nel plasmare la propria vita religiosa. Angela sostituisce i valori di ordine e di obbedienza a codici comportamentali definiti con un modello pedagogico che rispetta le caratteristiche degli individui. Infine, Merici non sacralizza i ruoli di governo, ma stabilisce in maniera razionale i compiti necessari alla gestione di alcuni aspetti (soprattutto materiali) della vita della compagnia. In questa forma, scevri della dimensione "potente", sacrale, i ruoli governativi non sono incompatibili con la femminilità. Angela rivendica il diritto delle donne di poter assumere posizioni di responsabilità e *leadership* in istituzioni concepite in termini razionali.

Le identità femminili

Come nel caso delle mistiche medievali, la figura dell'orsolina mostra molti tratti in comune con le identità femminili tradizionali. Le orsoline riprendevano i ruoli di mogli, madri e sorelle per descrivere i rapporti tra loro e con il divino. Come si è visto nel secondo capitolo, Angela struttura la compagnia in base a uno status sessuale – verginità e vedovanza; offre alle donne vergini l'identità della Sposa di Cristo, mentre le vedove sono viste come le suocere del Signore celeste. Angela valorizza l'ideale della verginità, che si fonda sull'associazione culturale tra la femminilità e la sessualità. Le orsoline erano incoraggiate a esprimere verso Cristo sentimenti di affettività e amore, tratti che all'epoca erano considerati come femminili. Nonostante ciò Merici non accetta quei limiti e quei valori che la letteratura maschile e la società in generale pongono alla donna, quali l'esclusione dalla sfera pubblica, l'incompatibilità con posizioni di governo, l'irrazionalità e la sottomissione all'uomo. Come per le terziarie, le beghine e le bizzoche, l'idea mericiana di Sposa di Cristo fuori dal convento offriva la possibilità di vivere come donne *single*. In quanto vergini, le orsoline incarnavano virtù eroiche e affermavano la loro indipendenza pratica e simbolica dal maschio; in quanto spose di Cristo, erano privilegiate nell'accesso alla sfera del divino e acquisivano una dimensione pubblica; come madri e vedove, avevano posizioni manageriali ed educative. Attraverso la riproposizione di identità tradizionali, Angela offre dunque una condizione che supera le restrizioni associate alla femminilità.

Penitenza

Un ultimo tratto della spiritualità femminile con cui vorremmo valutare la compagnia di Angela è l'enfasi posta sulla penitenza fisica. Questa caratteristica spirituale, come si è visto, è fondata sul legame culturale tra "donna" e "corpo". Nella regola di Angela la penitenza fisica è associata ad

alcuni aspetti della vita spirituale dell'orsolina, come la richiesta dell'intercessione divina e l'assunzione dei peccati altrui. Angela Merici però non rientra completamente in questo modello. Il legame culturale tra la donna e il corpo condizionò la spiritualità femminile soprattutto in un'epoca in cui il corpo era veicolo fondamentale di espressione del sacro. Come si vedrà nel prossimo capitolo, al tempo di Angela la penitenza fisica non era più considerata come un segno di santità in sé. Infatti, Angela stessa raccomanda cautela verso forme eccessive di penitenza, in particolare per quanto riguarda il digiuno: «habbieno a ralentare et diminuire essi digiuni *secondo che esser bisogno se vederà*, perché chi indiscretamente affliggesse il suo corpo [...] saria far sacrificio di robbaria» (Reg, IV).

Angela metteva ben in chiaro che le pratiche penitenziali erano tecniche ascetiche o strumenti che predisponavano l'individuo alla vita dello spirito anziché operare come segni del contatto divino. Il suo modello di santità, quindi, potrebbe indicare che nel XVI secolo le donne spirituali, o almeno alcune di esse, erano meno inclini a mostrare l'unione con Cristo attraverso il corpo.⁸¹ Inoltre il suo caso rivela che anche in una corrente religiosa che non sacralizza i segni del corpo, le donne potevano ancora essere percepite, e vedersi, in associazione alla trascendenza. L'assenza di fenomeni fisici non ostacola l'intervento del soprannaturale nella vita di Angela e questo si manifesta nel misticismo, nella mediazione del potere di Dio, nel ruolo salvifico, nell'accesso ai segreti divini. Ma per comprendere i motivi per cui Angela si allontana dalla religiosità femminile medievale, di cui è pur chiaramente erede, dobbiamo guardare ad altre influenze religiose. Ecco quanto faremo nel prossimo capitolo.

⁸¹ Donne sante come Caterina da Bologna (1413-1463), Elena Duglioli (1472-1520), Margherita da Russi (1442-1505), Gentile da Ravenna (1471-1530) e Paola Antonia Negri (1508-1555) andrebbero studiate in questa prospettiva.

4. Tendenze spirituali nell'Italia pretridentina

Questo capitolo esamina la spiritualità di Angela Merici alla luce di alcune tendenze spirituali che caratterizzarono il panorama religioso nel periodo precedente al Concilio di Trento (1545-1563). Gli anni decisivi per l'esperienza di Angela furono percorsi da diverse tendenze ed esperienze spirituali. Un periodo attraversato da proposte di nuove forme di perfezione, da aspettative millenaristiche, dall'emergere di movimenti di riforma della chiesa e dalla diffusione delle idee protestanti. Come è stato osservato, gli anni Venti e Trenta del Cinquecento furono anni di "esperimenti" religiosi che vedevano nascere progetti di riforma della chiesa e degli individui in molti circoli spirituali.¹ Mentre il movimento di rinnovamento degli ordini religiosi esistenti, la cosiddetta Osservanza, ha origini nei due secoli precedenti, nel XVI secolo emersero nuove congregazioni quali i teatini (1524), i cappuccini (1528), i somaschi (1528), i barnabiti (1533), le angeliche (1533) e i gesuiti (1540). I teatini, i barnabiti e i gesuiti – anche detti chierici regolari – seguivano un tipo di vita religiosa nuovo, che combinava elementi propri della vita monastica con altri caratteristici di quella sacerdotale. Se da una parte osservavano i voti di povertà, castità e obbedienza, un regime di vita ascetico e la vita in comune sotto una regola, dall'altra agivano anche nel sociale amministrando i sacramenti, promuovendo l'istruzione, lavorando negli ospedali, fondando istituti assistenziali e impegnandosi in altre attività caritative. In questo periodo emersero anche nuove confraternite quali la Compagnia del Divino Amore, la Compagnia del Buon Gesù e la Compagnia della Dottrina Cristiana. Composte sia da laici che da ecclesiastici, come i chierici regolari, perseguivano una vita di santificazione personale attraverso pratiche ascetiche e agendo nel sociale. Un'ulteriore significativa manifestazione religiosa del periodo è rappresentata dai manuali ascetici composti in volgare da membri di congregazioni religiose riformate (come il domenicano Battista da Crema e il canonico regolare late-

¹ Prosperi, "Riforma cattolica".

ranense Serafino da Fermo) che proponevano modelli di vita ascetica da perseguire nel mondo sia a laici che a religiosi.

Come è stato rilevato dalla più recente storiografia, queste pie fondazioni non possono esser più viste come un movimento uniforme.² Ricerche sui gesuiti, i barnabiti e le Compagnie del Divino Amore hanno mostrato che in origine ogni istituto aveva un proprio carattere distintivo e che prima della fine del Concilio di Trento avevano subito significativi cambiamenti. Inizialmente questi istituti erano influenzati da una varietà di tradizioni ascetiche e mistiche, erano alquanto fluidi, e spesso non allineati con le aspettative della gerarchia ecclesiastica. Il progetto di riforma della chiesa – sia considerato in opposizione alla riforma protestante, che come un movimento genuino di reazione agli abusi nella morale, nella disciplina, e nei codici di condotta cristiana – non è sufficiente a spiegare la proliferazione dei modelli di vita religiosa espressi dalle nuove congregazioni e dagli scrittori spirituali.³ Inoltre – data la diversità degli ideali di perfezione cristiana proposta dai nuovi istituti – emerge come l'ideale di carità verso i bisognosi non possa più essere considerato di per sé come il tratto riassuntivo della pietà dell'epoca.

Il caso di Angela Merici rafforza alcune di queste tesi. Angela e la Compagnia di Sant'Orsola sono state a lungo considerate, in parallelo alle nuove congregazioni, all'interno di una chiesa che si stava riformando "in capite et in membris" e che promuoveva la carità e l'insegnamento. Questa immagine tradizionale, però, non coglie le tematiche più significative della spiritualità mericiano. Benché Angela sostenesse la riforma della chiesa, la compagnia non può essere considerata come un tentativo di mettere in pratica l'ideale riformatore. Allo stesso modo, se è vero che Angela era sensibile ai problemi delle donne, l'attività caritativa intesa come servizio verso i bisognosi non appare come un tema centrale nella sua spiritualità. Per trovare un terreno comune tra Angela e gli istituti e scrittori contemporanei dobbiamo guardare a una tendenza spirituale che enfatizzava la dimensione interiore nella vita religiosa. Questo atteggiamento, già presente nel secolo precedente nella spiritualità della *devotio moderna* e nell'Osservanza, era centrale a molte fondazioni e circoli religiosi del XVI secolo.

² O'Malley, "Was Ignatius Loyola a Church Reformer?", Bonora, *I conflitti della Controriforma* e Solfaroli Camillocci, *I Devoti della Carità*.

³ Per una critica ai concetti di "Riforma cattolica" e "Controriforma" come termini atti a cogliere lo spirito del cattolicesimo del periodo si vedano O'Malley, *Trent and All That* (in particolare 130-34) e Hudon, "Religion and Society".

1. Angela e il dibattito sulla riforma della chiesa

A partire da Jedin la storiografia ha usato la categoria di "Riforma cattolica" per spiegare una serie di fenomeni che, durante il XV e il XVI secolo, denotavano un tentativo di riformare la società cristiana e in particolare la chiesa. Alcuni di questi fenomeni trovarono una loro espressione nei concili di Costanza (1414-18) e del V concilio Lateranense (1512-17) – in cui uomini della levatura di Giustiniani e Quirini avanzarono proposte di riforma. In questo quadro vengono anche viste le accuse alla corruzione del clero fatte da predicatori quali Girolamo Savonarola e i tentativi di riforma delle istituzioni ecclesiastiche intraprese da vescovi come Jiménez de Cisneros. Anche le campagne di riforma degli ordini religiosi tradizionali, la fondazione di nuove congregazioni e confraternite sono stati spesso visti dal punto di vista della rigenerazione del corpo ecclesiastico.

Non vi è dubbio che la questione della riforma della chiesa sia un tema fondamentale nella religiosità italiana tra tardo Quattrocento e primo Cinquecento. Negli anni Venti del XVI secolo i dibattiti sulla riforma della chiesa erano portati avanti da circoli religiosi legati alla tradizione savonaroliana che prospettavano una *renovatio* cristiana dai tratti millenaristici. Seguendo le rivelazioni di donne carismatiche, questi gruppi attendevano l'arrivo di un "papa angelico".⁴ Negli anni Trenta, invece, il progetto di riforma della chiesa era sostenuto da circoli evangelici, composti da nobili di formazione umanista. Al contrario dei circoli della decade precedente, questi rifiutavano la profezia, mentre diversamente dai protestanti, proponevano la riforma della chiesa senza il sovvertimento delle istituzioni ecclesiastiche.⁵ Come si inserisce Angela Merici in questi dibattiti religiosi? La sua compagnia può essere vista come una proposta di riforma della chiesa? E qual era la posizione di Angela nei confronti delle idee protestanti?

⁴ Un importante esempio tra questi circoli è l'Oratorio dell'Eterna Sapienza (1500-1530). Importanti personalità religiose del tempo (quali il vescovo di Toulon Denis Briçonnet) si riunivano attorno alle rivelazioni di Arcangela Panigarola, monaca agostiniana del convento di Santa Marta a Milano. Questi gruppi però rimasero isolati e il fallimento dei loro progetti politici legati alle visioni profetiche comportò la fine della loro esperienza (Prosperi, "Dalle 'divine madri' ai 'padri spirituali'"). Per un'analisi del profetismo popolare vedi Niccoli, *Profeti e popolo*.

⁵ Esponenti di questi circoli (presenti a Venezia e Viterbo) erano Pietro Bembo, Gasparo Contarini, e i cardinali Iacopo Sadoletto, Reginald Pole e Federico Fregoso. Alcuni membri di questi circoli nel 1537 composero il *Consilium de emendanda Ecclesia*, il quale, benché notevole sotto il profilo delle proposte di riforma della chiesa, ebbe scarso effetto. Il circolo di Contarini era anche connesso con quello di Valdés a Napoli, tramite il letterato Marcantonio Flaminio. Il tramonto di questo movimento coincise con gli ultimi tentativi condotti da Contarini a Regensburg nel 1541 di trovare una riconciliazione tra le posizioni protestanti e cattoliche. In seguito emerse un atteggiamento più repressivo nei confronti delle posizioni riformiste, perseguito in particolar modo dal futuro papa Paolo IV, Pietro Carafa. Per una visione d'insieme su questi temi si veda Firpo, *Riforma protestante*, soprattutto 89-141.

Brescia, nel periodo di Angela, rifletteva i problemi generali della chiesa.⁶ I vescovi erano spesso assenti e il clero corrotto e impreparato ai propri compiti di guida pastorale.⁷ La vita religiosa ruotava soprattutto attorno ai monasteri, che, comunque, erano anche centri di potere dove le famiglie facevano mostra del proprio prestigio.⁸ Gli istituti femminili erano riservati all'aristocrazia, che spesso vi metteva le proprie figlie per evitare la dispersione del patrimonio, anche contro la loro volontà. Il consiglio civico, da parte sua, cercava di intervenire in questa situazione senza grande successo.⁹

Per quanto riguarda la diffusione delle idee protestanti, Brescia era uno dei centri più ricettivi per via dei contatti commerciali con mercanti tedeschi, dell'influenza di Venezia¹⁰ e della presenza di molti predicatori riformati. Le idee luterane erano diffuse tra tutti gli strati sociali (sia in campagna che in città) e vi erano molti casi di monaci e frati che lasciavano il proprio ordine religioso per aderirvi.¹¹ La Compagnia di Sant'Orsola stessa non era immune dalle conversioni protestanti: Cozzano racconta che dopo la morte della Merici alcune orsoline lasciarono la compagnia per seguire le convinzioni "eretiche".

Le idee promosse dai circoli umanisti erano diffuse nella Brescia degli anni Trenta, soprattutto per via della presenza dei seguaci di Erasmo.¹² Fu proprio in Brescia che, nel 1531, il testo di Erasmo l'*Enchiridion Militis Christiani* fu pubblicato per la prima volta in lingua italiana. Tra gli amici di Angela, Gabriele Cozzano e Giacomo Chizzola mostrano delle affinità con le idee di Erasmo. Nelle lettere di Cozzano, ad esempio, si ritrovano passaggi dedicati alla questione della riforma della chiesa e alla chiesa degli apostoli come modello da seguire. Nel 1548 Chizzola (meno vicino alla Merici ma in ogni caso testimone al *Processo Nazari*) fondò delle "accademie" per ragazzi a Brescia e dintorni, in collaborazione con un amico di Erasmo, l'umanista Vincenzo Maggi. Chizzola era

⁶ Vedi Cairns, *Domenico Bollani*; Caprioli, Rinoldi, Vaccaro, *Diocesi di Brescia*; Montanari, *Disciplinamento in terra veneta*; Cistellini, "La vita religiosa".

⁷ Benché nella seconda metà del XV secolo i vescovi Malipiero (1457-64) e De Dominicis (m. 1478), intrapresero delle iniziative di riforma, tra il 1478 e il 1558 (elezione del vescovo Domenico Bollani) i vescovi furono assenti, il capitolo della cattedrale era controllato da poche famiglie aristocratiche, vi erano abusi nell'amministrazione dei benefici ecclesiastici e non ci furono riforme.

⁸ Alla fine del XV secolo vi erano 50 monasteri maschili (di cui molti disabitati) e 10 conventi femminili per un totale di circa 800 membri. La predicazione pubblica aveva luogo nei monasteri francescani e domenicani o avveniva in seguito all'iniziativa di predicatori itineranti.

⁹ Il consiglio, per esempio, invitò famosi predicatori, quali Bernardino da Siena, Giovanni da Capestrano, Jacopo della Marca, Bernardino da Feltre e Girolamo Savonarola.

¹⁰ Venezia era la città italiana che pubblicava il maggior numero di libri protestanti. A Brescia, Britannico era l'editore più importante.

¹¹ Circa cento frati a Brescia o nel territorio circostante lasciarono il proprio convento (Cistellini, "La vita religiosa", 450). Ci furono anche molti casi di conversioni al luteranesimo nell'aristocrazia (Caponetto, *La Riforma protestante*, 205-18).

¹² Sui circoli erasmiani a Brescia vedi Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*.

anche in contatto con altre persone di formazione umanistica attive nella riforma della chiesa, come Reginald Pole e Bartolomeo Stella (collaboratore di Pole e fondatore della Compagnia del Divino Amore a Brescia).¹³

La crisi della chiesa e la questione della sua riforma sono certamente presenti nella spiritualità di Angela. Innanzi tutto negli scritti della santa ritroviamo alcuni dei temi dibattuti da cattolici e protestanti. Troviamo, ad esempio, la controversia sulla grazia divina e il libero arbitrio, dibattito in cui Merici si allinea con la chiesa. Angela sostiene infatti che la scelta religiosa si fonda sulla volontà dell'individuo: «Dio ha dato il libero arbitrio a ogn uno». Se Dio dà la grazia, compito dell'uomo è mantenerla:

Da poi, che vi sforzati con ogni vostro potere da *conservarvi secondo che da Dio chiamate seti*, et cercare et volere, tutti quelli mezzi et vie che necessarie sono in perseverare et prosperare fino al fine. Imperoché non basta a incominciare, se anche non se sarà perseverato [...] beati sono quelli alli quali Dio harà ispirato nel cuore la luce di Verità, et gli haverà dato sentimento di bramare la lor patria celeste; et da poi *cercaran di conservare* tal voce di verità in se stesse, et *bon desiderio* (*Reg*, Prologo).

Un altro tema dottrinale rilevante sollevato dai protestanti e discusso da Angela riguarda la confessione. Angela sostiene con forza che la confessione è una necessaria medicina per liberare l'individuo dal peccato. Angela riconosce questo ruolo alla chiesa: «mai niuno sarà giustificato dal peccato, se egli prima con la bocca non confesserà al sacerdote gli suoi falli [...] qualunque harai legato sopra la terra sarà legato ancora in Cielo [...] Dove chiaramente se dimostra il peccato non poter esser tolto via se non per il sacerdote et per la confessione» (*Reg*, VII).

Nel settimo capitolo dei suoi *Arricordi Merici* condanna la dottrina protestante e mette in guardia le colonelle dal fatto che gli "eretici" potevano predicare cose contrarie alla chiesa o alla regola della compagnia: «vardarle dalle *pestifere openione delli heretici*, quando aldireti qualche predicatore, o altra persona, haver fama di heresia, o predicar cose nove contra la usanza commune della Chiesa, et contra quello che haveti havuto da noi, allhora con bel modo teneti via da aldir simile persona le vostre foglioline» (*Ric*, VII). Angela, però, si riferisce anche alla corruzione della chiesa. Se le colonelle devono difendere le vergini dagli "eretici" (i "ladri"), esse devono fare lo stesso nei confronti del clero immorale e degli uomini secolari (i "lupi"). I chierici corrotti potevano infatti convincere le vergini a rinunciare ad alcuni aspetti della loro vita nella compagnia o ad abbandonarla del tutto:

¹³ Stella era anche in contatto con il circolo romano di Sadoletto, Vittoria Colonna e Michelangelo. Era anche vicino a Gaetano da Thiene, membro della confraternita romana del Divino Amore e cofondatore dei teatini.

Sappiate che haveti da difender et risguardare le vostre peccorelle dalli lupi e dalli ladri, ciò è da due sorte de persone pestifere, dalli inganni della gente mondana o falsi religiosi et dalli heretici [...] Primamente [...] risguardatile dal pigliar domestighezza con [...] homini [...] quantunche i fussen spirituali [...] State su la guardia che qualche confessore, o altro religioso, non le levassen giù da qualche suo bono sentimento o dal digiunare, o dal proposito fermo della verginitade, o dall'apprezzar questa santa Regola divinamente ordinata (*Ibid.*).

Nonostante questo, la fedeltà di Angela alla chiesa è fuori discussione. La fondatrice della compagnia non ripudia l'istituzione ecclesiastica, ma ne auspica la riforma: «Teneti l'antiqua strata et usanza della Giesa, ordenata, et fermata da tanti Santi per la ispiratione dello Spirito Santo. Et fati vita nova [...] Ma pregati, et fati pregare, che Dio non abbandone la sua Giesa, ma la voglia riformare sicome allui piace, et vede esser meglio a noi, et più honor et gloria sua» (*Ibid.*).

Angela era quindi fedele alla chiesa e allo stesso tempo era consapevole della sua corruzione e ne desiderava la riforma. Come è stato notato, poi, la sua proposta di una vita religiosa fuori dal convento e senza voti richiama l'ideale anti-monastico dell'*Enchiridion Militis Christiani* di Erasmo e quel modello della chiesa delle origini così spesso al centro dei dibattiti dei riformatori cattolici.¹⁴ Negli scritti di Cozzano, inoltre, la vita monastica viene presentata come sintomo e causa del declino della chiesa dal tardo antico mentre la Compagnia di Sant'Orsola viene paragonata alla chiesa primitiva:

Primo la Giesa è stata nel suo primo et aureo stato di viver, senza clausure, ne seraglie di conventi. Dapoi declinando, sono successi gli monasterij. Siche costoro preferendo la vita claustrale a ogni altra, veneno a sbassare la stessa perfeffione, et primitivo, et aureo stato della santa Giesa: al qual se assimiglia questa nostra.¹⁵

Anche il simbolismo usato dalla compagnia, e in particolare il riferimento al mito della nave di sant'Orsola – la nave in cui tutti possono salire – può essere letto come un tentativo di caratterizzare la compagnia come *ecclesia*. Questo fatto troverebbe riscontro nella lettera introduttiva alla regola, in cui si afferma che tutti possono seguire la vita proposta dalla compagnia e non solo le vergini.¹⁶

¹⁴ Prodi, "Vita religiosa" e "Nel mondo o fuori dal mondo"; Zarri, "Orsola e Caterina". Sull'evangelismo italiano vedi Simoncelli, *Evangelismo italiano*.

¹⁵ *Risposta*, f. 32v, in MTS, 575. Anche la lettera prefatoria alla regola presenta la compagnia nella stessa prospettiva: «Et tanto più questa sorte de vita è parsa degna et giusta, quanto pare esser imagine, et quasi una sintilla del viver dela primitiva Giesa» (*Al lettore*, in MTS, 433). Come si è visto è probabile che Cozzano fosse l'autore di questa lettera.

¹⁶ Zarri, "Orsola e Caterina". Zarri, però, discute la lettera prefatoria come se fosse il prologo della regola, attribuendo a tale affermazione più importanza di quanta non ne debba avere. Zarri

È difficile dire, però, se questa fosse l'intenzione della fondatrice. Non vi è dubbio che Angela desiderasse la riforma della chiesa ed è probabile che l'ideale della chiesa primitiva – e specialmente l'idea delle vergini consacrate nel mondo – abbia costituito un punto di riferimento ideologico per la sua fondazione. Non bisogna però dimenticare che la scelta di una vita spirituale nel mondo era stata tipica di molte donne tardo medievali e di Angela stessa (e ben prima che avesse potuto partecipare ai dibattiti sulla riforma della chiesa). La scelta della secolarità quindi non va vista necessariamente come la conseguenza della questione della riforma delle strutture ecclesiastiche. Infatti bisogna sottolineare che la Compagnia di Sant'Orsola non era un'*ecclesia*, dato che era aperta solo a donne vergini, che erano considerate delle Spose di Cristo. L'idea che la compagnia potesse diventare un modello per una futura riforma della chiesa era di Cozzano, non di Angela. In realtà la posizione di Angela in relazione a questi dibattiti appare cauta. Angela invita le orsoline a rimanere fuori dalle discussioni sollevati dai protestanti e i cattolici e a non giudicare: «Lassatili nel grado suo. Tegnite ognun per bono, ma siate prudente al bene vostro» (*Ric*, 7). Le sue figlie sono piuttosto incoraggiate a seguire la "vita nova" proposta dalla sua regola, in unione con Cristo, l'unica via certa per ricevere l'illuminazione e la vera vita spirituale: «in questi tempi pericolosi et pestiferi altro ricorso non trovareti, che il fuger alli piedi di Iesu Christo, perché se lui ve governerà, et amaestrerà, sareti amaestrate» (*Ibid.*).

Infine, interpretare Angela Merici (come altri autori spirituali e associazioni religiose) attraverso la prospettiva del ritorno al modello della chiesa primitiva è riduttivo, in quanto non si tiene conto dell'interpretazione specifica data da Angela a quel modello e si sottovalutano le caratteristiche specifiche con cui veniva vissuto. Non possiamo evocare la chiesa delle origini per spiegare una sua manifestazione del XVI secolo. Come abbiamo visto, Angela interpretò la vita religiosa nel mondo con gli occhi di una santa viva del suo tempo. In questo senso la sua versione della vita apostolica era diversa da quella di altri promotori della riforma della chiesa come Erasmo da Rotterdam. Detto questo, come discuteremo nella terza parte di questo capitolo, Angela ed Erasmo condivisero altri tratti spirituali che avevano a che fare con il modo di relazionarsi al sacro.

ha anche sostenuto il legame con la chiesa delle origini per via degli affreschi presenti nell'oratorio dove Angela incontrava le vergini: le immagini delle due patronne della compagnia, sant'Orsola e santa Caterina d'Alessandria, e quelle dei due martiri bresciani, Faustino e Giovita, mostrerebbe l'associazione tra verginità e martirio.

2. L'idea di carità

Tradizionalmente la storiografia considerava la compagnia di Angela Merici come il prodotto dello spirito caritativo del tempo. Storici cattolici quali Paolo Guerrini e Antonio Cistellini hanno ricostruito le trame delle iniziative religiose a Brescia e nel territorio circostante e hanno visto nella carità la loro ragion d'essere.¹⁷ Nel 1426 il consiglio cittadino fondava l'Ospedale Maggiore che offriva assistenza ai malati, medicine e cibo ai mendicanti e prigionieri e l'insegnamento di un mestiere ai bambini poveri. All'inizio del XVI secolo venivano fondati diversi istituti caritativi,¹⁸ alcuni dei quali erano diretti alle donne pericolanti.¹⁹ In questo contesto fu significativa la figura di Bartolomeo Stella, che, nel 1521, fondò l'Ospedale degli Incurabili, e, nel 1525, la compagnia bresciana del Divino Amore. L'incremento dei bisognosi di assistenza – frutto delle guerre e del sacco di Brescia del 1512 e di un generale aumento della popolazione – portò, verso la metà del XVI secolo, alla riorganizzazione degli istituti caritativi da parte del consiglio civico. Come si è visto nel primo capitolo, alcuni amici di Angela erano coinvolti in queste iniziative, mentre non sembra che Angela lo fosse in maniera diretta. Vorrei qui discutere nel dettaglio quale fosse la posizione della santa bresciana nei confronti della povertà e della carità. Per far questo occorre innanzi tutto considerare quali fossero i significati attribuiti nel XVI secolo a questi due importanti concetti religiosi.

2.1. Significati di povertà e carità nel XVI secolo

Come recenti studi hanno suggerito, nel periodo pre-moderno il significato attribuito ai concetti di povertà e carità mostrava nuovi tratti rispetto al medioevo, e non dovrebbe essere semplicemente identificato con la cura dei bisognosi

¹⁷ Guerrini, "Le condizioni religiose di Brescia"; Cistellini, "La vita religiosa" e *Figure della riforma pretridentina*.

¹⁸ Questi comprendevano l'ospizio del Santo Spirito per gli anziani; il Luogo della Misericordia per gli orfani; la Congregazione della Carità Apostolica; il Monte di pietà; un'Opera per l'educazione dei bambini poveri e un'altra che offriva assistenza materiale e funerali ai "poveri vergognosi". Il consiglio manteneva anche giovani studenti e preti nei loro compiti pastorali attraverso lasciti, obblazioni e i proventi di possedimenti terrieri. A Salò un circolo spirituale guidato dai fratelli Scaini era in contatto con il fondatore dei Somaschi, Girolamo Emiliani (che fondò un orfanotrofio a Brescia), Thiene, Carafa e i primi teatini. Gli Scaini fondarono un'altra Compagnia del Divino Amore che, nel 1541, si trasformò in una Confraternita della Carità.

¹⁹ La nobildonna Laura Gambarà fondò la Casa delle Convertite della Carità nel 1530, per assistere le donne orfane e le peccatrici convertite. Un altro istituto era il Pio Luogo delle Zitelle di S. Agnese, che accoglieva ragazze povere a cui venivano insegnate le virtù domestiche e che venivano collocate nelle case di famiglie aristocratiche. Infine, il Luogo della Carità dava ospitalità alle ragazze orfane.

in sé.²⁰ Nel medioevo le confraternite promossero un modello di carità che consisteva soprattutto nell'incoraggiare l'aiuto reciproco e la solidarietà nella comunità.²¹ Carità significava soprattutto predicare la fine dei conflitti, l'armonia sociale e l'amore tra gli uomini e verso Dio. L'attenzione verso i poveri e i malati, quindi, faceva parte di un più ampio quadro di solidarietà che mirava a ristabilire diversi tipi di legami all'interno della società. Inoltre, l'elemosina confraternale non era indifferenziata e universale, ma chiaramente indirizzata, in quanto diretta soprattutto agli altri membri della confraternita. Nel XV e soprattutto nel XVI secolo, invece, questa idea di *caritas* si trasformò in una "nuova filantropia", più organizzata e meno *ad personam*, caratterizzata da una benevolenza astratta, avvertita come un dovere del cittadino.²² L'oggetto della filantropia divenne il povero emarginato, che doveva essere redento dalla propria condizione e reinserito in una società sempre più disciplinata – oppure espulso.²³ Quindi i consigli cittadini fondarono nuovi ospedali e istituzioni caritative, che insegnavano ai poveri un mestiere, distinguevano tra tipi di malattie e tipi di povertà, introducevano nuovi modi per curare i pazienti e, allo stesso tempo, promuovevano leggi per espellere i poveri.

Tra le motivazioni per la fondazione di nuovi ospedali vi era la volontà di liberarsi degli aspetti più spiacevoli della povertà, che nasceva in seguito all'immigrazione dalle campagne alle città, alle trasformazioni economiche e alle guerre. Il nuovo atteggiamento verso i poveri, però, rifletteva anche un cambiamento di significato del concetto stesso di povertà. Nel medioevo un motivo sottostante all'attività caritativa era costituito dalla connessione simbolica tra Cristo e il povero – tra Cristo e tutti i reietti della società. Nel XIII secolo, ad esempio, Francesco e Chiara d'Assisi combatterono contro l'autorità ecclesiastica per mantenere le loro fondazioni fedeli all'idea di povertà assoluta, dato che per loro soprattutto questa condizione rappresentava la vera *sequela Christi*. Nel XVI secolo, invece, con lo sviluppo del capitalismo, la ricchezza si liberava del proprio stigma peccaminoso mentre la povertà perdeva il proprio alone di santità, diventando sempre più una condizione economica e un segno di fallimento.²⁴ Nei trattati umanisti, come quelli di Erasmo e Vives, il povero non è più visto come una figura funzionale alla società, colui che dava al ricco una possibilità di redenzione o che richiamava la figura del Figlio di Dio. Il povero, piuttosto, vie-

²⁰ Jütte, *Poverty and Deviance*. Per l'Italia vedi Cavallo, *Charity and Power*.

²¹ Henderson, *Piety and Charity*, 411; Pullan, "Support and redeem".

²² Bossy, *Christianity in the West*, 57-63 e 140-149.

²³ La carità organizzata «veniva ora diretta non solo a sollevare le persone di rango, affinché potessero continuare a vivere onestamente e in maniera pia, ma anche a migliorare il carattere, la moralità e il comportamento dei poveri emarginati in modo da integrarli in una società cristiana fortemente disciplinata, permettendo così il miglioramento della società stessa» (Pullan, "Support and Redeem", 181).

²⁴ Magli, *Gli uomini della penitenza*, 55-62.

ne descritto come un deviante, un ribelle nel nuovo ordine sociale della città premoderna. Le iniziative caritative promosse dai consigli cittadini e dalle nuove confraternite (dalle Compagnie del Divino Amore, dalla Compagnia della Carità e dai gesuiti), quali la fondazione di ospedali e di istituti per i bisognosi, possono essere viste, almeno in parte, come espressione di una nuova percezione della povertà e della diversità da parte delle élite urbane in un contesto di disciplinamento sociale.²⁵

Ai tempi di Angela un'altra motivazione per perseguire la carità era quello di raggiungere la santificazione personale attraverso la rinuncia allo status sociale. Le élite urbane laiche e religiose videro il proprio coinvolgimento nel servizio dei poveri e dei malati sia come un atto meritorio che come una forma di umiliazione rituale.²⁶ Questo significato della carità può essere osservato nel caso dei chierici regolari di San Paolo – i barnabiti. Ispirati dalla dottrina del loro leader spirituale, Battista da Crema, i barnabiti erano un gruppo di giovani nobili che sembrano identificare la vita ascetica soprattutto con la rinuncia ai codici di onore. Sappiamo che rifiutavano simboli di distinzione sociale quali gli abiti ornati e le barbe lunghe e che si relazionavano tra di loro senza usare gesti di sottomissione in relazione al rango degli individui.²⁷ Inoltre nelle loro *Costituzioni* emerge il rifiuto della superbia e l'accettazione delle offese e delle critiche come fondamentali allo sviluppo della perfezione spirituale. L'umiliazione pubblica permetteva infatti l'abbandono dell'orgoglio per il proprio status: «Non è umiltà senza *villanie longamente desiderare* [...] per tal umiltà l'homo conosce sé essere nemico de Dio, indegno di ogni bene, et degno di essere dispreziato da tutti».²⁸

Come è stato osservato, la rinuncia allo status era il significato principale del comportamento penitenziale dei barnabiti, che aveva luogo in pubblico: i frati girovagavano con abiti dimessi, predicavano nelle piazze di Milano con una corda intorno al collo o portando una croce.²⁹ Il loro servizio tra i poveri e i malati negli ospedali (che durava sei mesi) era parte del loro esercizio penitenziale e va compreso in questo ambito fortemente evocativo. Così la carità tra i poveri e i malati negli ospedali non aveva semplicemente lo scopo di alleviare le sofferen-

²⁵ Per esempio gli statuti della Compagnia della Carità, composta da nobili e cortigiani, riflettono i dibattiti contemporanei sulla povertà tesi a distinguere tra i poveri meritevoli di carità e i mistificatori (Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità*, 180-7). Anche negli statuti della Compagnia della Grazia, fondata da Ignazio di Loyola negli anni quaranta del cinquecento, diretta alle donne in pericolo di perdere l'onore e alle prostitute pentite, si avverte la preoccupazione della società nei confronti di quelle donne che non rientravano nei ruoli femminili convenzionali.

²⁶ Prosperi, *Tribunali della coscienza*, 20.

²⁷ Come testimoniato nelle lettere del nobiluomo e scrittore religioso Bonsignore Cacciaguerra che passò un periodo con i barnabiti (Premoli, *Storia dei Barnabiti*, 473-479).

²⁸ *Costituzioni*, XVIII, in Premoli, *Storia dei Barnabiti*, 450.

²⁹ Bonora, *I conflitti della Controriforma*, 228.

ze altrui, ma aveva anche valore di atto penitenziale, come forma di umiliazione pubblica compiuta nel tentativo di rinunciare all'onore sociale e alle aspirazioni terrene e quindi per avvicinarsi a Dio.

Motivazione simile può essere trovata alle radici del comportamento opposto dei membri della Compagnia del Divino Amore, che nascondevano la propria identità quando compivano azioni caritative. Come è stato osservato, la ragione per la segretezza era dovuta alla convinzione che il riconoscimento pubblico di un atto meritorio provocasse l'orgoglio personale e portasse quindi ad annullare il progresso ottenuto nella scala della virtù.³⁰ La carità era quindi una pratica ascetica concepita in un contesto religioso che valorizzava la rinuncia allo status sociale. È possibile che questo ideale spirituale fosse divenuto particolarmente rilevante in un periodo di riaffermazione dei codici d'onore e di ridefinizione delle identità sociali – infatti, la maggior parte degli uomini coinvolti in queste fondazioni devote erano nobili.

2.2. L'idea di carità in Angela Merici

Come rientra Angela in questo contesto? Il significato che Angela attribuisce alla carità va visto in relazione al valore che dà alla "povertà". Angela, al contrario di Francesco d'Assisi – che ispirò il terz'ordine di cui pur faceva parte – non investe la povertà materiale di un profondo significato religioso. La regola della compagnia, infatti, non impone restrizioni riguardo la proprietà e le orsoline potevano mantenere i propri beni. E in effetti alcune di loro possedevano una casa, altre ereditavano dalla famiglia e altre ancora percepivano un salario. Come si vedrà meglio in seguito, la povertà che interessa Angela è da identificarsi con il distacco spirituale dai valori terreni.

Angela propone un modello spirituale in cui la cura dei bisognosi non appare centrale. Come si è visto, né la regola né altri documenti riguardanti le attività della compagnia, indicano che le orsoline svolgessero attività caritative nel mondo (come negli ospedali). Negli scritti di Angela il termine "carità", intesa nella sua accezione di assistenza ai bisognosi, appare solo due volte e in entrambi i casi la santa si riferisce al dovere dell'orsolina di aiutare le compagne.³¹ Quindi l'unico tipo di attività caritativa prevista da Angela consisteva nello stabilire (come le confraternite medievali) legami orizzontali tra le orsoline, fondati sull'aiuto reciproco. Ma questo, di per sé, non costituiva un obiettivo religioso di primaria importanza.

Un'altra indicazione del valore della carità in Angela è data dall'idea di elemosina che emerge dai suoi scritti. Merici non vedeva quest'ultima come una

³⁰ Solfaroli Camillocci, *I devoti* (Introduzione).

³¹ Vedi capitolo I.

pratica di santificazione di sé: essa non aveva tanto un valore spirituale o religioso, ma piuttosto una funzione pratica, tesa a rafforzare i legami nella compagnia e a motivare le orsoline ad andare avanti nella vita proposta. Angela asserisce infatti che attraverso periodiche donazioni e distribuzioni di regali (organizzate dalle matrone) le orsoline si sarebbero sentite più legate alla compagnia, come nel mondo secolare le donne laiche si sentono debentrici verso gli uomini che fanno loro un dono. Dice infatti Angela alle matrone:

quella entrata che havereti, dispensatila in bene et augmento della Compagnia [...] sì per incitar et mover quelle che ge sono a mazzor amor et obligation di far bene, come per tirarne ancora delle altre. Perché questo è il ver fine et accetto a Dio di far elemosina, et usar cortesia [...] Imperoché così quasi ad una certa fozza se comprano et se obligano le persone, et se sforzano a far quello che se vole. Perché sicome quando (verbi gratia) una giovane piglia et accetta qualche presente et dono da qualche persona estranea et mondana, la rimane obligata a compiacergli nel voler suo, né pare che la gli possa dir de no, così, né più né meno, con li presenti elemosine se tirano, et quodammodo se sforzano le persone al far bene; et così quasi legate rimaneno al far bene (*Tes*, 9).

Negli scritti di Angela il concetto di “carità” è usato soprattutto per descrivere una disposizione umana – e interiore – verso gli altri. Per esempio nello spiegare come le orsoline si devono comportare con le persone, Angela associa il termine “carità” con i termini “amore” e “pazienza”.³² La “carità” ha lo stesso significato nei consigli dati alle colonelle e alle matrone su come debbano relazionarsi alle loro figlie spirituali. Il termine “carità” in questi casi è usato per indicare che nei rapporti gli individui non devono difendersi e difendere il proprio benessere, ma essere aperti e volti al bene altrui.

Perché Angela dà meno importanza agli atti caritativi, intesi nell’accezione di assistenza verso i bisognosi e di elemosina, rispetto agli istituti contemporanei (come la Compagnia del Divino Amore, i barnabiti e i gesuiti)? Le ragioni si devono a mio avviso cercare nel fatto che Merici non condivideva con i suoi contemporanei né l’esigenza di restaurare l’ordine sociale né l’identificazione della perfezione con la rinuncia allo status sociale.

Nella spiritualità di Angela Merici il concetto di “carità” non è associato all’umiliazione e alla rinuncia dell’onore sociale. Al contrario dei barnabiti e della Compagnia del Divino Amore, Angela non prescrive l’umiliazione di sé attraverso gli insulti, le critiche o altri comportamenti considerati socialmente mortificanti. La ragione per la quale Angela non considera la rinuncia allo status sociale come una forma di santificazione è che molte delle orsoline non erano nobili ma provenivano da famiglie artigiane. Inoltre i membri della compagnia erano donne, e le donne non erano pienamente responsabili della propria identità

³² Vedi capitolo 3.

sociale. Ed è anche per questo che Angela e la compagnia non condividevano con molti loro contemporanei l’ideale di una carità tesa a ristabilire l’ordine sociale. Come donne e come membri degli strati medio-bassi, le orsoline non facevano parte delle élite urbane responsabili di questi problemi. Bisogna sottolineare che non si può neppure vedere la compagnia stessa come un tentativo di restaurare l’ordine sociale, dato che quest’ultima non offriva un’identità tradizionale (e infatti almeno inizialmente le reazioni furono negative) e non era rivolta a una categoria di donne travagliata e causa di disordine sociale. Detto questo, è possibile che alcune delle matrone aristocratiche interpretassero il loro ruolo protettivo nei confronti di donne provenienti da strati più bassi come “caritativo” e portatore di armonia sociale.

In conclusione, nel XVI secolo il concetto di carità aveva complessi significati. Mentre la povertà materiale era sempre meno percepita come un segno di santità, le motivazioni per l’attività caritativa riguardavano sia la rinuncia allo status che il tentativo di eliminare la diversità e di ristabilire l’ordine sociale. Nel caso di Angela Merici la desacralizzazione della povertà conduceva ad altre opzioni religiose. Angela e le orsoline non davano particolare valore alle attività caritative perché erano soprattutto donne provenienti dagli strati medio-bassi che non erano né interessate a ristabilire l’ordine sociale né portate a vedere la rinuncia allo status come un atto “potente” (cioè portatore di sacralità).

3. Individualità, interiorità e moralità nella spiritualità cattolica del Rinascimento

Uno dei temi chiave che emerge nella spiritualità rinascimentale consiste nell’enfasi posta sull’individualità, l’interiorità e la morale. Gli scrittori ascetici e i nuovi ordini religiosi e associazioni devote contemporanee ad Angela propongono modelli di perfezione religiosa in cui queste caratteristiche emergono chiaramente. Anche la spiritualità di Angela può essere vista in quest’ottica. Anzi, la compagnia mericana rappresenta una sintesi istituzionale e radicale di questa corrente spirituale. Il rapporto con il divino proposto da Angela, però, mostra significative differenze rispetto a quello della maggior parte degli scritti a lei contemporanei.

3.1. Circoli religiosi nell’Italia del Rinascimento

Anche se già nell’alto medioevo si trovano esempi di una religiosità vissuta nella dimensione interiore dell’individuo e volta alla moralizzazione della perso-

na, è soprattutto a partire dal XIV secolo e presso l'élite urbana, che la spiritualità sempre più assume queste caratteristiche. Il movimento della *devotio moderna* rappresentò probabilmente una delle prime e più complete realizzazioni di questa tendenza spirituale. La spiritualità della *devotio* è stata spesso definita come individuale, interiore e affettiva, ascetica e pratica, cristocentrica e distante dalle speculazioni teologiche.³³ In Italia tale spiritualità, influenzata dalla *devotio* o meno, è presente soprattutto a partire dal XV secolo e si manifesta in uomini e donne di differenti tradizioni religiose e particolarmente in connessione alle congregazioni osservanti.³⁴ Anche alcune confraternite, quali i Battuti di San Domenico di Bologna, mostravano un tipo di spiritualità simile.³⁵

All'inizio del XVI secolo alcuni degli esponenti maggiori di questa spiritualità erano legati al movimento dell'Osservanza come il domenicano Battista da Crema e il canonico lateranense Serafino da Fermo.³⁶ Questi uomini composero scritti ascetici in volgare che proponevano ai laici una vita devota volta al raggiungimento della perfezione cristiana e alla salvezza pur vivendo nel mondo. Questo tipo di spiritualità si ritrova anche in numerose regole di confraternite che emersero nel periodo, quali la Compagnia del Divino Amore e la Compagnia del Buon Gesù.³⁷ Inoltre lo ritroviamo nelle regole dei chierici regolari e in altri

³³ Vandenbroucke, *La spiritualité au Moyen Age*, 341-362. Vedi anche Trolese, *Riforma della Chiesa*.

³⁴ Per esempio, nell'ordine francescano, in Bernardino da Siena (m. 1444), Giovanni da Capestrano (m. 1456) e Bernardino da Feltre (m. 1494); nell'ordine domenicano, in Giovanni Dominici (m. 1419) e Girolamo Savonarola (m. 1498). Due figure chiave per i contatti tra la *devotio* fiamminga e quella italiana furono Ludovico Barbo (1382-1443), promotore dell'Osservanza benedettina nella Congregazione di Santa Giustina a Padova e Lorenzo Giustiniani (1381-1455), membro della Congregazione dei canonici secolari di San Giorgio in Alga. Per una discussione sulle origini della *devotio* italiana e per le differenze con la *devotio* fiamminga si veda Picasso, "L'imitazione di Cristo". Cfr. inoltre Petrocchi, "Una 'Devotio' moderna nel Quattrocento italiano", in *Storia della spiritualità italiana*, 55-67. Sulle forme della letteratura devota italiana del XVI secolo vedi anche Zarrì, "La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro", in *Le sante vive*, 21-50.

³⁵ La confraternita di origini medievali dei Battuti di San Domenico di Bologna conobbe un nuovo slancio nel 1427 sotto l'influenza di Manfredo da Vercelli, predicatore domenicano dell'osservanza. Le nuove regole risalgono al 1443.

³⁶ Battista Carioni da Crema (1460 ca.-1534) era un predicatore domenicano della congregazione osservante della Lombardia. Compose scritti ascetici quali *Via de aperta verità* (1523), *Della cognitione et vittoria di se stesso* (1531), *Philosophia divina* (1531) e *Lo specchio interiore* (1540). Serafino Aceti de' Porti da Fermo (1496-1540) promosse le idee spirituali di Battista da Crema. Il suo primo scritto, *Del discernimento degli spiriti*, fu pubblicato nel 1535; gli altri lavori uscirono a partire dal 1541 e furono stampati molte volte. Una raccolta dei suoi scritti è in *Opere spirituali*.

³⁷ La Compagnia del Divino Amore fu fondata nel 1497 a Genova dal laico Ettore Vernazza (1470 ca.-1524) e grazie all'ascendente di Caterina Fieschi da Genova (1446-1510). La compagnia, composta da laici ed ecclesiastici, venne fondata in diverse città. I membri seguivano una vita devota e perseguivano attività di carità negli ospedali e nelle prigioni. La Compagnia del Buon Gesù (fondata negli stessi anni del Divino Amore) era una congregazione mista che includeva laici e religiosi, uomini e donne (sposati o meno). Le regole della compagnia furono ispirate da Margherita da Russi

scritti dei loro principali esponenti. Ignazio di Loyola incoraggiava i suoi fratelli alla lettura dell'*Imitazione di Cristo*³⁸ e i suoi *Esercizi Spirituali* rappresentano una vetta altissima di questa corrente spirituale. La fondazione dei barnabiti e dei teatini avvenne in stretto contatto ai circoli promotori di questo modello spirituale. E in effetti fu soprattutto attraverso l'influenza di Battista da Crema che Antonio Zaccaria fondò i barnabiti. Gaetano da Thiene (membro della Compagnia del Divino Amore e co-fondatore dei teatini) era anch'egli un discepolo del frate domenicano.³⁹ La congregazione femminile delle angeliche venne fondata da Ludovica Torelli con la partecipazione di Battista da Crema e Antonio Zaccaria.⁴⁰ In questo movimento spirituale bisogna anche considerare umanisti come Erasmo da Rotterdam, il quale venne formato spiritualmente nelle scuole dei Fratelli della vita comune e il cui *Enchiridion Militis Christiani* si ispirava ai loro principi. Infine, i circoli di "spirituali" connessi a Reginald Pole e Juan de Valdés erano anch'essi propugnatori di idee fondate nell'approccio "devoto".⁴¹ Tutti questi autori e fondatori, almeno per un periodo, furono visti con sospetto dalla chiesa.⁴²

Anche Angela Merici può essere vista all'interno di questo contesto spirituale ed è possibile che sia stata influenzata da alcuni dei suoi esponenti. Come è stato recentemente notato, Angela era in contatto con i canonici lateranensi a Brescia della congregazione osservante di Fregioniaia (Bologna):⁴³ negli ultimi anni della sua vita, infatti, abitò in un appartamento annesso alla chiesa di Sant'Afra acquistata poco prima dai canonici e scelse di essere sepolta in quella chiesa. Inoltre il confessore di Angela, Serafino Torresini da Bologna, era un canonico lateranense e autore di trattati spirituali che mostrano un'evidente affiliazione con le idee

(1442-1505) e materialmente stese da Serafino da Fermo, che codificò gli insegnamenti di Margherita su indicazione dei discepoli: *Alcune regole cavate da gli ammaestramenti della divina vergine Margherita per la sua unione*.

³⁸ O'Malley, *The Society of Jesus*.

³⁹ La regola dei teatini però è da ascrivere a Paolo Carafa, che, come è noto, era ostile a Battista da Crema. Occorre ricordare che nell'ambito dei teatini fu composto un altro testo molto significativo del modello spirituale che qui discutiamo e cioè *Il combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli (apparso anonimo a Venezia nel 1589).

⁴⁰ Sulle angeliche si veda Baernstein, *A Convent's Tale*.

⁴¹ Il gruppo degli "spirituali" perseguì un ideale religioso fondato sull'illuminazione interiore. Sulla spiritualità di Valdés si veda *Alfabeto cristiano*.

⁴² Battista da Crema – e forse Serafino da Fermo – fu accusato di semipelagianesimo (i suoi scritti furono condannati da Giulio III nel 1552 e messi all'Indice nel 1564); Antonio Zaccaria fu accusato di vicinanza eccessiva con le angeliche e le sue pratiche di penitenza pubblica suscitarono scandalo; la carismatica Paola Antonia Negri, leader spirituale delle angeliche e poi dei barnabiti, fu accusata di presunzione e infine imprigionata; i libri di Erasmo finirono sull'Indice dopo la sua morte; Valdés e i suoi seguaci furono accusati di dottrine eretiche.

⁴³ Zarrì, "Ambiente".

di Battista da Crema e Serafino da Fermo.⁴⁴ Angela, che leggeva “molti libri santi”, se non poteva aver letto i testi del suo confessore (in quanto composti dopo la sua morte) poteva invece aver letto i libri di Battista da Crema e forse di Serafino da Fermo. È anche molto probabile ch'ella avesse letto *L'Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, uno dei testi più importanti del tardo medioevo.⁴⁵ Inoltre non è da escludere che Angela abbia avuto tra le mani l'*Enchiridion* di Erasmo, pubblicato a Brescia nel 1531.⁴⁶ È invece molto difficile che Angela possa aver avuto contatti o aver letto alcunché di Loyola, Zaccaria o Thiene, dato che i loro scritti sono contemporanei o successivi alla regola mericana. Infine, è molto difficile che Angela conoscesse la dottrina di Valdés o che avesse contatti col suo circolo di “spirituali”, dato che questo era attivo tra la fine degli anni '30 e l'inizio degli anni '40, mentre gli scritti di Angela risalgono ai primi anni '30.⁴⁷

Nel resto di questo capitolo metterò a confronto la spiritualità di Angela Merici con quella emergente dai circoli spirituali qui discussi.⁴⁸ Non si vuole però sostenere che Angela fosse influenzata dai testi e gli autori qui citati, ma piuttosto ricostruire un clima spirituale di cui Angela faceva parte. Si intende

⁴⁴ Serafino Torresini da Bologna (1498 ca.-1568) compose diversi libri spirituali in volgare. Era un seguace di Battista da Crema e Serafino da Fermo. Serafino promosse le idee del frate domenicano in *Pharetra divini amoris, tradotto in volgare per Don Serafino da Bologna Canonico regolare*, in Venezia per Paulo Gherardo, 1549 – libro che costituisce una traduzione libera del testo attribuito al certosino Johann von Landsberg (1489-1539).

⁴⁵ In Italia esisteva in molte edizioni a stampa, sia in latino che in volgare. Stampato per la prima volta a Venezia nel 1483, a Brescia viene pubblicato nel 1485 con il titolo *b. Bernardi opus saluberrimum de imitatione Christi et contemptu mundi, quod J. Gerson can. Parisiensis tribuitur* (Angelo e Iacono Britannici).

⁴⁶ Come abbiamo visto, Cozzano condivideva molte idee con l'intellettuale olandese. Le lettere di Cozzano risalgono però al 1544, cioè quando Angela era già morta da 4 anni.

⁴⁷ Inoltre gli scritti di Valdés erano discussi soprattutto in circoli elitari volti alla riconciliazione tra le dottrine protestanti e cattoliche.

⁴⁸ Vengono qui presi in esame diversi esempi della letteratura spirituale prodotta in questi ambienti: alcuni scritti di Battista da Crema, Serafino da Fermo e Serafino da Bologna, alcune lettere di Gaetano da Thiene (composte negli anni venti), le regole di diverse confraternite, come quelle dei Battuti di San Domenico di Bologna (composte nel 1443), della Compagnia del Divino Amore di Genova (stese nel 1497) e della Compagnia del Buon Gesù (composte prima del 1540) e le costituzioni dei nuovi ordini religiosi quali i barnabiti (ispirate da Battista da Crema intorno al 1533) e i gesuiti (composte tra il 1544 e il 1550). Si considereranno anche gli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola (composti per la prima volta nel 1523, rivisti e poi pubblicati nel 1548) e l'*Enchiridion Militis Christiani* (1503) di Erasmo di Rotterdam. Non si vuole qui, naturalmente, presentare un quadro esaustivo della spiritualità dei diversi autori e delle compagnie. Devo anche specificare che non si considererà qui la regola dei teatini in quanto composta da Carafa negli anni cinquanta. Così come non si compirà un confronto tra le orsoline e le angeliche in quanto – purtroppo – le costituzioni scritte più antiche di questo interessante gruppo femminile risalgono al periodo della riforma borromea. Non sappiamo esattamente che tipo di vita facessero e in qual misura seguissero le ispirazioni di Paola Antonia Negri e la regola dei loro confratelli barnabiti.

quindi mettere in luce una logica spirituale che accumuna gli ideali di perfezione religiosa e il rapporto col divino espressi tra la metà del XV e l'inizio del XVI secolo. Sia Angela che i suoi contemporanei enfatizzavano la dimensione interiore e individuale della devozione a scapito di quella esteriore e collettiva. Questo approccio alla religione emerge in un'ampia gamma di esperienze religiose quali la penitenza, la preghiera, i voti, la vita monastica, la conversione e il rapporto con Dio. Prenderemo prima in esame i contemporanei di Angela e poi Angela stessa.

3.2. Ideali di perfezione e di relazione con Dio

Penitenza e preghiera

La preminenza del coinvolgimento interiore sulle pratiche religiose esteriori emerge in relazione al dibattito sulla penitenza. Le vigilie, i digiuni e la flagellazione non sono più considerati come uno strumento atto al raggiungimento della perfezione religiosa. Battista da Crema, per esempio, sostiene che la disciplina fisica non costituisce un'attività necessariamente proficua, in quanto di per sé non è risolutiva, mentre rischia di trasformarsi in un motivo di orgoglio personale:

Ma perche voi me diceti che la penitentia vi par necessaria: perche e freno de peccati: pare che vogliati dire de far grande austerita: de ieiuni: vigilie: discipline et altri simili: perche in verita con questi mezi si doma la carne [...] Et de tal penitentia parlando ve bisogna usar matura discretione: perche non grande penitentia bisogna a tutti egualmente: perche sono molti debili che non la pozzian far. Et pur stando molestadi da peccati bisogna trovar la medicina [...] Dove se uno per castigar el corpo fece penitentia ma da quella in lui nascesse impatentia o superbia dispresando li altri o metando molta confidentia in le sue austerita.⁴⁹

Anche il seguace di Battista, Serafino da Fermo, sostiene che la “vera” penitenza non consiste nella mortificazione della carne ma in quella della propria volontà, ad esempio attraverso l'accettazione delle critiche altrui: «Molti sono, che'l corpo duramente affliggono con diggiuni, et vigilie, ma non sostengono che'l proprio parer loro sia risbassato, et così nutriscono la *superbia spirituale*, radice di tutte le passioni [...] La penitentia fruttuosa *mortifica tutte le proprie volontà*, et con lieto cuore *sopporta ogni pena*».⁵⁰ La subordinazione della disciplina del corpo a quella dello spirito è ribadita nella regola della Compagnia del Buon Ge-

⁴⁹ Battista da Crema, *Via de aperta verità*, ff. 135r-136r.

⁵⁰ Serafino da Fermo, *Trattato brevissimo della conversione*, in *Opere spirituali*, 208, in Marcocchi, *La Riforma Cattolica*, I: 178.

sù: «sforzarsi di vincere le passioni del cuore, perché meglio è resistere ad una passione o di sdegno o di cupidità che far quaranta discipline et digiunar tutto un anno».⁵¹

Questo non significa che la penitenza sia completamente rifiutata, ma piuttosto che venga ridimensionata e vista come uno strumento atto a predisporre la mente ai valori dello spirito. E in effetti già nello statuto dei Battuti di Bologna si afferma che: «Ciascuno deguni li degunij comandati per la sancta chiesa [...] Perché el degiuno e ordinato a *disponere le mente* nostre a le feste che seguitano poi».⁵² Un concetto del tutto simile viene espresso da Ignazio di Loyola, che nei suoi *Esercizi Spirituali* afferma che si ricorre alla penitenza esteriore per «vincere se stessi, ossia affinché la sensualità obbedisca alla ragione, e tutte le parti inferiori siano sottomesse alle superiori».⁵³

Un altro esempio della preferenza accordata all'interiorità nella vita spirituale è rappresentato dalla contrapposizione tra la preghiera mentale e vocale – che costituisce una continua preoccupazione negli autori del XVI secolo.⁵⁴ Nelle costituzioni barnabite viene affermato che mentre la preghiera mentale costituisce il nutrimento della vita spirituale, la vocale non ha veri effetti sul devoto:

la oratione mentale è il cibo et nutrimento de li proficienti. Però si di quella non vi nutireti, vi sentireti necessariamente mancare le forze. Ma la sola *exteriore oratione* (maxime non indulgiandone alla mentale, ovvero non partecipando di essa) è *sola exteriore satisfactione, et hypocrisia dela vera oratione* et dil vero cibo spirituale. Et questo lo poteti comprendere perchè *partendovi da essa seti quelli medesimi che prima*, come, verbi gratia, lezeri nel conversare, negligenti nel operare et in tutte le cose imperfetti.⁵⁵

Sulle stesse posizioni ritroviamo anche Serafino da Fermo. La preghiera mentale è il vero modo di ascendere a Dio, mentre la vocale senza il coinvolgimento del cuore viene condannata: «Non hanno però il cuore intento a quel che dicono, ma solamente moveno l'asciutte labbra [...] Quando voi orate non vogliate dir molte parole [...] Spirito è Dio, et vuole essere adorato in spirito et verità [...] Non per questo si biasima il costume della chiesa».⁵⁶ E lo stesso emerge nella regola della Compagnia del Buon Gesù: «sforzarsi d'orare più con la mente che con la vo-

⁵¹ *Alcune Regole*, 17.

⁵² *Statuti*, 3, in Marrocchi, *La Riforma Cattolica*, I: 206.

⁵³ *Esercizi Spirituali*, Prima Settimana, 52.

⁵⁴ I canonici lateranensi erano i principali promotori della preghiera mentale nel periodo. L'ascetismo italiano del XV secolo, invece, era ancora imperniato sulla preghiera vocale (Petrocchi, *Storia della spiritualità*, 62).

⁵⁵ *Costituzioni*. X, in Premoli, *Storia dei Barnabiti*, 434.

⁵⁶ Serafino da Fermo, *Trattato utilissimo, Opere spirituali*, 21-23, in Marrocchi, *La Riforma Cattolica*, I: 180.

ce».⁵⁷ La preghiera vocale, discussa alla fine del documento, occupa un posto marginale.

In questa corrente spirituale è possibile riscontrare un atteggiamento critico verso ogni forma esteriore della religiosità. Sempre in relazione alla preghiera la regola della confraternita dei Battuti, ad esempio, avverte che l'ispirazione divina è interiore e che le manifestazioni esteriori della pietà sono causate dal diavolo. Mentre pregano, i membri della confraternita non devono compiere gesti esteriori solenni:

Quello che fa oratione, non de fare novitia o singularita alcuna, per la quale sia dagli altri guardato, o in sospirando gridando, battendosi el pecto, extendendo le mani e braci, salvo se non fusse da vera devotione sforzato de fare questo, e non per mala consuetudine e ligerezza di mente. Egli e ai nostri tempi alcune devotioni pericolose e di molto fumo, più tosto sforzate che' infocate [...] Le visitationi de lo Spirito sancto tutte sono occulte, interiori e incantinate, e quelle del demonio sono scoperte.⁵⁸

Conversione interiore e religione istituzionale

Nel quadro di una generale tendenza verso l'interiorizzazione della vita spirituale si possono vedere anche le critiche alla vita religiosa fondata su strutture esteriori quali la vita conventuale, i voti e i rituali in generale. Separazione dal mondo e contatto con Dio erano cercati attraverso la conversione del cuore piuttosto che grazie a elementi istituzionali. Così, nonostante la sua diffusione nell'ambito dell'Osservanza, la spiritualità della *devotio moderna*, aveva in sé la possibilità implicita di fare a meno dell'istituto monastico, come è dimostrato dall'esperienza religiosa dei Fratelli e delle Sorelle della vita comune. La vita monastica tradizionale era anche meno importante per i chierici regolari, che cercavano la perfezione al di fuori delle strutture conventuali, nonché per gli scrittori ascetici che producevano manuali di perfezione diretti ai laici che vivevano nel mondo. E in effetti la *sequela Christi* nel mondo trovava una delle sue più compiute realizzazioni nel modello della chiesa primitiva proposto da Erasmo da Rotterdam nel suo *Enchiridion militis christiani*.

La nuova spiritualità finiva inoltre per mettere in discussione lo stesso valore del voto alla base della vita in religione. Alcuni umanisti dibattevano se la perfezione religiosa si potesse ottenere senza il voto, un rito esteriore.⁵⁹ Era questa, ad esempio, la posizione di Lorenzo Valla: «Ho voluto confutare [...] che voi abbia-

⁵⁷ *Alcune Regole*, 5. La preghiera vocale è discussa alla fine del documento e riveste un ruolo meno importante.

⁵⁸ *Statuti*, 22, in Marrocchi, *La Riforma Cattolica*, I: 214.

⁵⁹ Prodi, "Nel mondo o fuori dal mondo".

te una prerogativa e un privilegio per aver promesso obbedienza, povertà, castità». ⁶⁰ Valla sosteneva che ciò che contava era l'impegno interiore e considerava il voto come un obbligo: «tu hai agito rettamente per necessità, io volontariamente». ⁶¹ Anche Erasmo sosteneva che la ricerca della salvezza era innanzi tutto il risultato di un impegno di vita spirituale interiore, e non il risultato di un voto. Battista da Crema, dal canto suo, affermava che lo status religioso non era sufficiente di per sé al raggiungimento della perfezione, in quanto era necessaria la virtù: «Tu hai pero da notare che avenga che la Religione ha stato de perfettione non e per questo necessario che quello ha fatto professione subito habbia ad esser perfetto ma ben e bisogno che si diletta de acquistarla». ⁶²

In luogo dei rituali e delle strutture esteriori, al centro della conversione e dello status religioso individuale vi è il distacco interiore dai valori del mondo. Questo approccio alla vita religiosa si manifestava nella lotta ai "vizi" (quali la superbia, la vanagloria, l'ira), che rappresentavano il segno dell'attaccamento dell'uomo ai valori del mondo e della sua distanza da Dio. Tale filosofia religiosa è particolarmente evidente in Battista da Crema, il quale non si stancava di spiegare che la perfezione andava ottenuta tramite una lunga e dura battaglia contro le proprie debolezze. Il frate domenicano spiegava come l'uomo dovesse impegnarsi direttamente in questo senso e non potesse aspettarsi che fosse Dio a risolvergli i problemi:

Et nota pero che molti fanno oratione che Dio gli levi et toglia via qualche tentatione de laquale essi stessi (con la gratia perho de Dio) se potriano liberare: come seria quando che uno si sente tentato de ira: perche gli altri dicono mal di lui: over gli fanno qualchaltro dispiacere: et questo tale sta pur in pregar Dio che gli rimova la tentatione aquietando quelli che gli fanno dispiacere: vana per certo e tal oratione: perche non bisogna mettere ne credere che la patientia nostra stia in non haver tribulatione. Ma che havendole magnanimamente se supportino: et vincerle [...] et non tentar Dio in espetar che esso porti qua giu un sachetto de patientia [...] et chel ne rimuova le cause de la impatientia [accusandolo poi se non lo fa] [...] se mai doverai haver patientia: bisognara chel ci sia qualcuno che te la faccia acquistare con i suoi deportamenti contrarij al tuo volere. Et che tu cominci prima a vincere te stesso. ⁶³

Questo atteggiamento si ritrovava anche tra i barnabiti per i quali la perfezione religiosa consiste nella repressione dell'amore di se stessi: «extirpare le loro radice [dei vizi] che sono lo *amore proprio*, et altre passione». ⁶⁴

⁶⁰ Lorenzo Valla, *De professione religiosorum*, citato in Prodi, "Nel mondo o fuori dal mondo", 25.

⁶¹ *Ibid.*, 24.

⁶² Battista da Crema, *Via de aperta verità*, f. 24v.

⁶³ *Ibid.*, ff 32v-33r.

⁶⁴ *Costituzioni*, XVII, in Premoli, *Storia dei Barnabiti*, 449.

Comportamento virtuoso e purezza del cuore sono centrali a questo modello di perfezione. Nella Compagnia del Buon Gesù si prescrive che non bisogna essere orgogliosi delle proprie opere buone («fugir la vanagloria [...] nascendo dalle opere buone le consuma e guasta tutte»); che non bisogna giudicare («mai giudicare altri nel nostro cuore o nella lingua»), né avere cattivi pensieri («poner ogni sforzo in fuggir i cattivi pensieri, perché per questi siamo allontanati da Dio») mentre bisogna «fuggir le conversazioni cattive». La regola insiste inoltre affinché si abbia sempre «bona openione di tutti, et pregar per tutti, et massimamente per i nostri caluniatori et persecutori». ⁶⁵

All'interno di questa logica spirituale l'umiltà, la tolleranza e la pazienza rappresentano virtù centrali. Per i barnabiti «Lo humile lo accompagnano la compassione, et la tolerantia deli altrui deffecti». ⁶⁶ La regola dei Battuti si aspetta che i propri membri non parlino male di nessuno e siano sempre «gratiosi, piacevoli, cortesi». ⁶⁷ È interessante notare che la bontà di Dio sia descritta come capacità di sopportare le offese. L'uomo al contrario è intollerante: «cum quanta paciencia [Dio] sostiene le sue offese e aspecta li peccatori a penitentia, e noi non possiamo avere un poco de paciencia in una minima parola». ⁶⁸

La battaglia ai vizi e il distacco dai valori terreni sono motivati dal desiderio di raggiungere l'unione con Dio e di seguirne la volontà nel mondo. Mentre l'arroganza, l'ira, l'orgoglio, la curiosità sono segni di attaccamento alle cose terrene, essere umili, piacevoli e pazienti significa manifestare il proprio distacco. Così Battista da Crema afferma che «contemplare non si può Dio, chi non ha l'occhio ben purgato et sia fatto puro et mondo de core» ⁶⁹ e Serafino da Fermo gli fa eco sostenendo che l'obiettivo della vita ascetica è la rimozione degli ostacoli che separano l'uomo dalla grazia: «purgare l'anima dal vitio, et disprezzar ogni gusto et sentimento perché ogni volta che questo sia ottenuto [...] non potremo rattenir l'impeto delle divine gratie che in noi non discenda copiosamente». ⁷⁰ La relazione tra purificazione interiore e unione mentale con Dio trova espressione sistematica negli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola:

con questo nome di esercizi spirituali, si intende ogni modo di esaminare la coscienza, di meditare, di contemplare, di preghiera orale e mentale e di altre operazioni spirituali [...] preparare e disporre l'anima a rimuovere da sé tutti gli affetti disordinati e, dopo rimossi, di cercare e trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita per la salvezza

⁶⁵ *Alcune Regole*, rispettivamente ai capitoli 9, 8, 10, 18, 23.

⁶⁶ *Costituzioni*, XVII, in Premoli, *Storia dei Barnabiti*, 451.

⁶⁷ *Statuti*, 10, in Marcocchi, *La Riforma Cattolica*, I: 211.

⁶⁸ *Ibid.*, 23, in Marcocchi, *La Riforma Cattolica*, I: 215.

⁶⁹ Battista da Crema, *Specchio interiore*, f. 95v, citato in Gentili e Regazzoni, *La spiritualità*, 106.

⁷⁰ Citato in Marcocchi, *La Riforma Cattolica*, I: 177.

dell'anima.⁷¹

Questa filosofia spirituale informa il significato di altri concetti religiosi quali la "povertà" e l'"obbedienza" (concetti che, insieme alla castità, formano l'insieme dei voti monastici). Battista da Crema concepisce il significato della "povertà" precisamente come distacco spirituale, anziché in termini materiali: «Et nota che questa virtu [la povertà] e la summa perfettione. Non perho quella consiste in non aver cosa alcuna [...] ma consiste (come dice l'Evangelio) in poverta de spirito per poter esser libero de la mente a pensar che Christo crucifixo et accomodarsi a laltre virtu». ⁷² La regola della Compagnia del Buon Gesù propone la stessa idea di distacco spirituale (o di povertà spirituale): «poner tutta la sua fidanza in Dio, non in parenti, non in amici, né in cosa del mondo». ⁷³ Anche il concetto di "obbedienza" va visto in questo quadro. Nelle costituzioni barnabite ha il valore di strumento atto a reprimere la propria volontà nei confronti del mondo secolare. ⁷⁴ Allo stesso modo il confessore di Angela, il canonico lateranense Serafino da Bologna, afferma che l'obbedienza è necessaria per distaccarsi dalla volontà che persegue il bene proprio: «Ma se vorai seguire e tenere la propria volontà, ogni cosa ti sera contra e ti fara resistentia a te impugnar. Ma certo se tu lasci e mortifichi perfettamente la propria volontà per amor mio, tu gustarai la vera pace interna, e grande contento e consolatione e quiete sentirai». ⁷⁵

L'importanza della volontà

All'interno di un modello religioso in cui la strada della perfezione è individuale e interiore ed è concepita al di fuori delle strutture istituzionali e dei rituali, l'impegno del singolo diventa dunque fondamentale. La "volontà" diviene centrale in questo ideale di perfezione, in quanto determina il coinvolgimento umano nella vita spirituale, e questo risulta particolarmente evidente nelle posizioni di Battista da Crema che, per questa ragione, fu accusato di semipelagianesimo: «Sappi, Signor mio, che ne l'anima mia tu serai sicuro; non sai tu che la volontà del homo è quasi onnipotente, et che non può esser superata, se non forsi da sé stessa?». ⁷⁶ Nel suo *Della cognitione et vittoria di se stesso*, Battista da Crema avverte dell'importanza della battaglia contro la

⁷¹ Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali*, 23.

⁷² Battista da Crema, *Via de aperta verità*, f. 9r.

⁷³ *Alcune Regole*, 12.

⁷⁴ Bonora, *I conflitti della Controriforma*, 233-234.

⁷⁵ Serafino da Bologna, *Pharetra divini amoris*, f. 331r.

⁷⁶ Battista da Crema, *Philosophia divina*, f. 127r, citato in Petrocchi, *Storia della spiritualità*, 67.

tiepidezza e l'accidia, i più gravi pericoli per l'uomo: «Rispondo io tepidità, la mia propria madre sie l'accidia, la quale per stare ociosa fu fatta gravida dal diavolo». ⁷⁷ Lo stesso viene affermato nella regola dei barnabiti: «Nel viazzo, et altrove, schivative, Fratelli, de la *distractione et curiosità* sapiando chel Demonio non è solito a vincere, se noma li *distratti*». ⁷⁸ Anche Serafino da Fermo, nel suo *Quarantadue problemi circa l'oratione* (1518), afferma che coloro che non sono determinati nella vita spirituale sono peggiori di chi non l'ha mai avuta: «quelli che un tempo hanno dato opera all'oratione, et poi si sonno raffreddati, diventano peggiori che quelli li quali mai cominciarono [...] più dispiacer a Dio il tiepido ch'el freddo». ⁷⁹

Per questo motivo, per perseverare nella vita spirituale, è necessaria una costante determinazione: «se vogliamo ottener questa impresa, prima convienci fare un forte, et ostinato proponimento, di voler essere in questo essercitio interior immutabili». ⁸⁰ Dello stesso avviso è Gaetano da Thiene, che in una lettera scritta alla mistica bresciana Laura Mignani le consiglia di non fermarsi, nonostante il raggiungimento dell'illuminazione divina: «Ma non dee contentarsi in esso [...] e come arrabiata sempre cercarlo per non cascare nell'abovinevole peccato del torpore». ⁸¹

Contatto con Dio

Infine, in questa corrente spirituale, anche il contatto con Dio era concepito in termini interiori. Nella regola della confraternita dei Battuti emerge come il cuore e la mente siano il luogo in cui Dio abita: «Voi siete il tempio di Dio e lo spirito sancto habita in voi. *L'altare sie el core e la mente nostra*, dove se offeriscono a Dio tutte le bone operationi. In questo altare de sempre ardere il fuoco del divino amore, cioe la *mente* de essere disposta ad ogni richiesta e volunta del suo Signore». ⁸²

Nella regola della Compagnia del Divino Amore, è la conversione interiore a permettere all'uomo di raggiungere l'unione con Dio e di seguire la sua volontà nel mondo: «*voltare il core* a Dio et *offrirsegli mentalmente* con grande

⁷⁷ Battista da Crema, *Della Cognitione et vittoria di se stesso*, f. 141v, in Marcocchi, *La Riforma Cattolica*, I: 256.

⁷⁸ L'unica condizione per l'entrata nei barnabiti era l'impegno interiore, mentre la debolezza esteriore e fisica («li debili, o infermi, o vecchi») non costituivano un ostacolo: «Né iudicate *indispositione* quella chi è dil corpo overo fortuna, ma quella chi è *di l'anima* [...] qualificati di foco et di lume»: *Costituzioni*, XI, in Premoli, *Storia dei Barnabiti*, 436.

⁷⁹ Serafino da Fermo, *Quarantadue problemi circa l'oratione*, 261.

⁸⁰ Serafino da Fermo, *Trattato utilissimo*, in *Opere spirituali*, 28, in Marcocchi, *La Riforma Cattolica*, I: 181.

⁸¹ In Andreu, *Le lettere di San Gaetano da Thiene*, 30.

⁸² *Statuti*, I, in Marcocchi, *La Riforma Cattolica*, I: 204.

affetto de core, et pregarlo che gli faccia tutto il dì camminare secondo il suo beneplacito». ⁸³ Così Serafino da Fermo rifiuta un modello di pietà vissuto sulle cerimonie esteriori e vi oppone la devozione vissuta nel cuore: «perché cercate nelle cerimonie esteriori quel che interiormente possedere potete [...] guardando con ogni diligentia il cuore, che sempre sia unito con Dio». ⁸⁴

In conclusione, gli scrittori spirituali dell'inizio del XVI secolo promuovevano un ideale di vita di perfezione fondato sul coinvolgimento dell'interiorità individuale anziché sulla condivisione di pratiche, rituali e strutture esteriori. La conversione si realizzava attraverso la purificazione del cuore anziché la partecipazione a cerimonie e istituzioni; la penitenza era concepita come mortificazione della propria volontà anziché della carne; e il contatto con Dio era mentale e intimo, piuttosto che vocale e collettivo.

3.3. La spiritualità di Angela Merici e l'interiorizzazione della vita religiosa

L'ideale religioso di Angela Merici riflette molti tratti di questa logica spirituale. Nella regola di Angela ritroviamo un approccio al sacro individuale, interiore e scevro di tratti esteriori e istituzionali. Angela offre una sistematizzazione di questi tratti originale ed estremamente logica.

Penitenza e preghiera

Come negli autori spirituali suoi contemporanei, in Angela l'importanza della conversione interiore dell'individuo emerge nelle pratiche penitenziali e nella preghiera. La dimensione esteriore e rituale è marginale e funzionale a quella interiore e questo appare con chiarezza nella regola della compagnia. Sebbene Angela perseguisse dure pratiche penitenziali queste non sembrano avere un posto centrale nella sua spiritualità e in effetti, come si è visto, nella regola si raccomandava di non eccedere in tali pratiche, richiamando i pericoli di un digiuno eccessivo (*Reg*, IV). Angela distingue tra digiuno corporale e spirituale e chiariva che la funzione dell'astinenza dal cibo era il raggiungimento dell'astinenza spirituale, cioè l'indipendenza dai valori del mondo. Se il digiuno fisico era uno strumento, quello spirituale era una condizione esistenziale: «ogn'una abbrazzar voglia anche il *digiuno corporale*, sì come cosa necessaria, et come *mezzo et via al ver digiuno spirituale*, per il qual tutti gli vitii

⁸³ Capitoli, VIII, in Marcocchi, *La Riforma Cattolica*, I: 223.

⁸⁴ Serafino da Fermo, *Trattato utilissimo*, in *Opere spirituali*, 20, in Marcocchi, *La Riforma Cattolica*, I: 179.

et errori dala mente se tronchano [...] il *digiuno et astinentia* convien che sia il *principio et mezzo* di tutti gli beni et profetti nostri spirituali» (*Ibid.*).

Come si è visto nei testi contemporanei ad Angela la preghiera mentale era considerata più importante di quella vocale e così Merici distingue chiaramente tra le due forme, sottolineando come il contatto con Dio avvenga attraverso la preghiera mentale. Il ruolo della preghiera vocale, dunque, come nel caso del digiuno, consiste nel predisporre l'individuo alla vita spirituale:

Imperoché, sì come per il digiuno se mortifica gli appetiti del carne et proprii sentimenti, così per l'oratione se impetra da Dio la gratia della vita spirituale. Et benché col *spirito* et con la mente bisogna sempre *orare*, per il continuo bisogno che se ha del *aiuto de Dio* [...] tutta via consigliamo ancora la frequente *oratione vocale*, per la quale se *excitano li sentimenti corporei et se dispone alla mentale* (*Reg*, V).

I consigli evangelici come comportamento virtuoso

Come Angela spiegava all'inizio della regola, la vita in unione con Dio proposta dalla compagnia implicava la separazione dal mondo. La compagnia, però, non aveva convento e le orsoline seguivano la regola nel secolo: la separazione pertanto era investita di significato spirituale e non materiale. L'unione celeste e la separazione terrena proposte da Angela emergevano dalla conversione dell'interiorità dell'orsolina. Nella sua regola, il perseguimento dei consigli evangelici di "povertà", "obbedienza" e "verginità" aveva precisamente questo significato.

Analogamente a quanto si è visto in Battista da Crema, nella regola di Angela il concetto di "povertà" si riferisce al distacco interiore, o spirituale, dai valori del mondo – dalle possibilità offerte dalla vita secolare, dagli affetti terreni e dall'amor proprio: «Essorteremo finalmente ogn'una ad abbrazzare la povertade, non solo quella del effetto de cose temporale, ma sopra tutto la vera povertà di spirito, per la quale l'homo se spoglia il cuore d'ogni affetto et speranza di cose create, et di se stesso» (*Reg*, X). Per Angela il significato della povertà investe la vita intera dell'orsolina. L'orsolina non deve dipendere dai propri bisogni, né dalle relazioni umane quali gli amici e i parenti. Angela chiede all'orsolina di mettere le proprie aspettative affettive solo in Dio: «Et per tanto ogn'una se sforze spogliarsi del tutto, et metter ogni suo bene, et amore, et dilettaione, non in robba, non in cibi et golla, non in parenti et amici, non in si stessa et alcuna sua propria provisione et sapere, ma in solo Dio, et in la lui sola benigna et ineffabil providentia» (*Ibid.*). L'orsolina deve dunque abbandonarsi a questa relazione celeste in ogni aspetto della vita. Non deve cercare di imporre la propria volontà nel tentativo di soddisfare i propri bisogni, in quanto Dio penserà al suo sostentamento:

cercate prima il reame di Dio, e queste altre tutte vostre cose vi saran messe inanzi [...] non vogliati esser solleciti in cercar che debbiati mangiar, nanche che debbiati beber, imperoché il Padre vostro celeste egli ben sa che haveti desbisogno de tutte queste cose [...] non ve affanati sopra cosa alcuna di bisogno temporale, imperoché Dio egli solo sa, po et vole provedergli; il qual non vole se non il solo bene et gaudio vostro (*Ibid.*).

Nel complesso il concetto di “povertà” delinea una vera “trasformazione (o conversione) esistenziale”. Ecco la dimensione religiosa in cui vive l’orsolina: distaccata dal mondo e in unione con Dio. Fuori da questa unione l’orsolina è “totalmente un niente”, “non esiste”: «in Dio ha ogni suo bene, et fuori di Dio se vede povero del tutto, et esser totalmente un niente, et con Dio haver il tutto». La “povertà”, quindi, non si presenta come una condizione esteriore perfetta esistente in se stessa (cioè la rinuncia a un aspetto specifico della vita, quale il possesso dei beni – cosa che Angela non prescrive). Ad Angela interessa l’atteggiamento interiore, la libertà spirituale dai valori del mondo, cui inevitabilmente seguirà il disinteresse per i beni materiali.

Nella regola mericana anche il concetto di “obbedienza” ha valore di distacco interiore dal mondo. L’obbedienza è il mezzo attraverso il quale l’orsolina si libera della propria volontà e del proprio attaccamento per le cose: «Se essorta ancora ogn’una a servare la santa obedientia, sola vera *abnegatione della propria voluntade*, la qual è in noi a modo del tenebroso inferno» (*Reg*, VIII). Di conseguenza l’orsolina deve obbedire a tutti e in particolare alla chiesa, al vescovo, al padre spirituale, al governo della compagnia, ai genitori, ai superiori di casa e, infine, alle leggi della città e ai comandamenti di Dio (*Ibid.*).

L’idea di distacco dal mondo raggiunto attraverso la trasformazione della propria interiorità viene espressa pienamente dal precetto della “verginità”, la quale anziché limitarsi alle sue implicazioni sessuali (come nelle regole della maggior parte degli ordini religiosi), si riferisce a un’ampia gamma d’inclinazioni dell’animo. Il concetto di verginità consiste in una “purezza” interiore che coinvolge pensieri, sentimenti e comportamenti, e che deriva dall’aver posto il proprio amore solo in Dio:

Ogn’una voglie conservare la sacra verginitade [...] facciando a Dio sacrificio del proprio cuore [...] Si che sopra tutto si tenga il cuor puro et la conscientia monda da ogni cativo pensier, da ogni ombra d’invidia et malivolentia, da ogni discordia et mala sospitione, et ogni altro cativo appetito et voluntade. Ma sia sempre lieta [...] Non rispondendo superbamente. Non facciando le cose malvolentiera. Non stando adirata. Non mormorando. Non riportando cosa alcuna di male (*Reg*, IX);
Sopra tutto sian humile et piazzevole (*Ric*, 5).

L’amore per Dio implica il comportamento virtuoso: assenza di invidia, discordia, sospetto, superbia, ira, svogliatezza, pettegolezzo. Come nella letteratura spirituale a lei contemporanea, Angela propone il distacco dal mondo nel rifiuto di quei sentimenti che denotano un attaccamento ai valori terreni. Come negli scritti di Battista da Crema e Serafino da Fermo, nella regola di Angela la libertà dalle preoccupazioni mondane permette all’individuo di sintonizzarsi meglio con la voce divina: «la cui voce [di Dio] tanto più chiaramente aldiremo, quanto più purificata et monda haveremo la conscientia» (*Reg*, VIII).

Volontà, voti, costrizione

Come si è visto finora i consigli evangelici, l’assenza di convento, il digiuno e la preghiera, mostrano come nella regola di Angela le orsoline realizzassero la conversione religiosa attraverso il distacco interiore dal mondo e la proiezione della propria persona in Dio piuttosto che nella partecipazione a strutture istituzionali o attraverso comportamenti esteriori. La centralità della conversione interiore e la marginalità della vita religiosa esteriore emerge anche e soprattutto in relazione al concetto di “volontà”. Il concetto di “volontà” mericano ricorda da vicino quello di Battista da Crema.

Innanzitutto la volontà è la prima clausola per l’entrata nella compagnia: «Che la intre allegramente et di *propria voluntade*» (*Reg*, I). Anche se questa prescrizione denota la consapevolezza della Merici del problema delle monacazioni forzate, il fatto che la volontà si trovi a fondamento della vita religiosa dell’orsolina mostra anche che aveva un posto centrale nella teologia di Angela.

La centralità di questo concetto è ancora più evidente in uno dei tratti più innovativi del modello di Sposa di Cristo ideato dalla Merici: l’assenza di voti solenni. L’unione sponsale tra l’orsolina e Dio non è sancita dalla professione del voto ma dalla volontà, elemento umano dipendente unicamente dall’individuo: «Ogn’una ancora voglie *conservare la sacra verginitade, non già di ciò facciando voto* per essortatione homana, ma *voluntariamente* facciando a Dio sacrificio del proprio cuore» (*Reg*, IX). L’assenza di voti rientra nella visione mericana di una relazione con Dio fondata sull’umanità dell’individuo, creata dalla conversione interiore e non mediata da strutture esterne.

La regola di Angela riflette i propri principi teologici in maniera continua e coerente; ed in questo senso un altro aspetto estremamente significativo consiste nel fatto che la *volontà* sostituisce l’*obbligo* nell’adempiere ciò che viene prescritto: i precetti non sono in forma di ordine ma di consiglio, in quanto viene richiesta una partecipazione attiva e consapevole. Se sottoponiamo la regola mericana ad un’analisi linguistica, infatti, emerge come Angela, parlando alle figlie, usi il verbo *volere* sessantadue volte e il verbo *dovere* soltanto tre. Negli stessi termini si può spiegare l’uso esteso del verbo *sforzarsi*.

L'orsolina quindi vive l'esperienza religiosa senza la mediazione di un "obbligo": non è sufficiente ch'ella esegua un precetto, in quanto si richiede l'adesione della volontà nell'eseguirlo. Angela considera la volontà dell'orsolina in ogni possibile circostanza: nella povertà spirituale («ogn'una se *sforze* spogliarsi del tutto, et metter ogni suo bene [...] in solo Dio», *Reg*, X), nel digiuno («abbrazzar *voglia* anche il digiuno corporale», *Reg*, IV), nella preghiera vocale («*voglia* dire l'Oficio della Madonna», *Reg*, V), nella confessione («*voglia* almancho una volta al mese confessarsi», *Reg*, V), nell'obbedienza («ognuna *voglia* obedire: primo [...]» *Reg*, VIII). Lo stesso accade per altri aspetti dell'esistenza delle orsoline, come quelli riguardanti la vita terrena («*voglia* dove le se ritrovano, le dian bon essempro», *Ric*, 5), l'organizzazione della compagnia («la Compagnia *voglia* congregarsi», *Reg*, XI) e i compiti delle colonelle («*Vogliate* spesso [...] andar a visitar le vostre figlie», *Ric*, 5). Inoltre, la volontà delle orsoline sostituisce le strutture della compagnia e ne determina l'unità:

Et diretegli che le *vogliano* esser unite et concordevole insieme (*Ric*, 5);
Mirate adoncha quanto importa sta unione et concordia. Siché *desideratila, cercatila, abbrazzatila, tegnitela* con tutte le vostre forze; che ve dico che, stando fra voi *tutte così unite di core insieme*, sarete una fortissima roccha, o torre inespugnabile, contra tutte le adversitate, et persecuzione, et inganni diabolici (*Ric*, *Ultimo*).

Infine, la pedagogia mericana è fondata sull'incontro tra la volontà dell'orsolina e la grazia di Dio. Come Angela spiega alle matrone: «Et sopra tutto vardative di non voler far fare per forza: imperoché Dio ha dato il *libero arbitrio* a ogn uno, et nessuno vol *sforzare*, ma solamente dimostra, invita et consiglia» (*Tes*, 3). Dato che Angela richiede la volontà individuale, la regola non viene imposta ma la fondatrice cerca di convincere le figlie della sua utilità: «Onde, sorelle mie, ve *essorto*, anzi tutte ve *prego* et *supplifico* che, essendo state cossì ellette ad esser vere et intatte spose del figliol de Dio, primo *vogliate* conoscer che importa tal cosa, et che nuova et stupenda dignità sia questa» (*Reg*, *Prologo*). La regola non sanziona regole rigide ma esemplifica, ispira, esorta, avverte e indirizza. È una regola scritta per essere letta spesso: le orsoline infatti si dovevano incontrare periodicamente per confrontare il proprio comportamento con i precetti della regola.

3.4. Differenze tra Angela Merici e gli autori spirituali contemporanei

Nella regola di Angela la logica spirituale fondata sull'individualità e l'interiorità trova un'espressione istituzionale forse più coerente e "radicale" di quella elaborata negli scritti contemporanei. La vita proposta da Angela non contempla il convento, il voto, l'abito; codifica la pratica della virtù nei consi-

gli evangelici; nel proporre i precetti sostituisce la prescrizione con la volontarietà dell'individuo. Invece il modello religioso che emerge dalle regole dei chierici regolari conserva alcuni aspetti esteriori del culto come i voti, l'abito e, in parte, la vita comune. Inoltre, i consigli evangelici erano considerati soprattutto nel loro significato tradizionale (rinuncia alla proprietà, astinenza sessuale e obbedienza ai superiori) e il coinvolgimento della dimensione interiore dell'individuo era prescritto in relazione a questi (ad esempio, divieto di pensare ad atti sessuali, non desiderare proprietà, obbedire interiormente). Infine nella Compagnia di Gesù e in quella del Divino Amore l'esteriorità era presente nell'enfasi posta sulla gerarchia e l'obbedienza.⁸⁵

La differenza più significativa tra Merici e i suoi contemporanei consiste comunque nella maggiore insistenza posta da Angela sul rapporto con Dio. La spiritualità dei chierici regolari, delle confraternite e degli scrittori ascetici dava largo spazio alla battaglia contro se stessi, che portava alla purificazione individuale. La tendenza a enfatizzare il comportamento umano piuttosto che il contatto col soprannaturale era già presente nella spiritualità della *devotio moderna*. La *devotio* era meno basata sul magico ed era più critica verso la dimensione del miracoloso (come visioni, profezie, guarigioni, ecc.) di quanto non lo fosse la spiritualità medievale di un Francesco d'Assisi o di Caterina da Siena. Inoltre, come molto studi hanno evidenziato, nel modello spirituale della *devotio moderna*, anche se il colloquio con Dio e il perseguimento della sua volontà erano posti come gli obiettivi ultimi della purificazione di sé, il posto della lotta contro la propria volontà, contro la vanità, la superbia e i vizi dell'uomo in generale era estremamente importante.⁸⁶ La *devotio moderna* proponeva dunque una perfezione spirituale che tendeva a coincidere con una serie di valori di carattere morale.⁸⁷

Atteggiamento analogo si può riscontrare nelle regole e manuali ascetici di primo Cinquecento, in cui i fenomeni soprannaturali erano visti con maggior sospetto e la battaglia alle debolezze dell'uomo aveva largo spazio nella vita spirituale. Anche se il contatto con Dio costituiva indubbiamente l'obiettivo della purificazione personale, Battista da Crema e Serafino da Fermo concen-

⁸⁵ Si può dire lo stesso della regola dei teatini. Gerarchia e obbedienza non erano invece enfatizzate dai barnabiti. L'assenza di strutture esteriori caratterizzava anche la Compagnia del Buon Gesù. Questa però non offriva un ideale di consacrazione ma, più semplicemente, una serie di principi spirituali.

⁸⁶ Picasso, "L'imitazione di Cristo", 270-1. Un'analisi linguistica del principale testo della *devotio moderna*, *L'imitazione di Cristo*, ha rilevato che la repressione di sé è più enfatizzata del rapporto con Dio: 419 parole si riferiscono al combattimento spirituale; 256 all'umiltà; 138 alla consolazione spirituale; 108 alla pace interiore; e 64 all'imitazione di Cristo (Pierre Debongnie, "Les thèmes de l'Imitation"). Anche Brezzi ha sostenuto che il titolo più appropriato per *L'imitazione di Cristo* sarebbe stato "Il combattimento spirituale": Brezzi, "La spiritualità della 'devotio moderna'".

⁸⁷ Tolomio, "Il primato dell'etica nella spiritualità della 'devotio moderna'".

trano i loro sforzi sull'eliminazione dei vizi. Questo modello è soprattutto rappresentato dall'idea di volontà di Battista da Crema che guida l'uomo nel combattimento spirituale e nella ricerca della perfezione. I barnabiti che furono forgiati dalle idee del frate domenicano, erano soprattutto dediti al miglioramento individuale attraverso la battaglia contro le debolezze e il distacco dai valori del mondo.⁸⁸ Lo stesso atteggiamento si può riscontrare in Gaetano da Thiene. Anche se Gaetano dichiarava che la purificazione del cuore è necessaria per seguire la volontà di Cristo, la repressione di sé (l'annullamento della propria volontà, la ricerca dell'umiliazione personale, il distacco dal mondo, etc.) aveva un posto fondamentale nella sua spiritualità:

Vorei che Giesu Christo purificasse il cuore mio presto per non esser più rubello alla sua volontà, che certo non bramo ora mai che stare dove a lui piace e come gli piace; perché in quest'obbedienza e morte di me stesso sta la gloria del mio creatore, e non in fervore affettuale, ma solo in fervore effettuale si purificano le anime.⁸⁹

Con gli *Esercizi Spirituali* del Loyola il controllo di sé e la purificazione dalle debolezze divengono metodo scientifico. Qui la ricerca della perfezione è un modo per preparare l'uomo al contatto con Dio, nonché uno strumento per onorare e dilettere quest'ultimo. L'importanza della virtù emerge anche nella spiritualità erasmiana. L'*Enchiridion* di Erasmo consiste soprattutto in un'analisi approfondita delle debolezze della natura umana: se si seguivano le regole per sconfiggerle l'individuo avrebbe vissuto la vera vita cristiana. Qui, dunque, l'obiettivo non è più il raggiungimento dello stato mistico, in quanto la perfezione (essere un "buon cristiano") coincide con la pratica della virtù.

Infine, in questo modello spirituale la relazione con Dio era mediata dal padre spirituale, figura che nel corso di questo periodo divenne centrale nell'ambito della vita devota. In questo senso, sulle orme di Battista da Crema, Serafino da Fermo affermava che per evitare l'orgoglio ci si doveva sottomettere a un padre spirituale: «perché è costume del vero humile per fuggir ogni pericolo di propria riputatione, voler esser governato per consiglio d'altri più tosto che per propria revelatione».⁹⁰ Così la regola del Buon Gesù raccomandava di rivelare i propri pensieri al confessore per farsi aiutare nella lotta al

⁸⁸ I barnabiti seguivano il metodo della "discussione e azione", che consisteva in una fase in comune di analisi delle debolezze individuali e di discussione dei possibili rimedi (*collatione*), e in un'altra fase in cui ogni membro cercava di mettere in pratica tali rimedi (soprattutto, come si è visto, attraverso l'umiliazione di sé). Vedi Bonora, *I conflitti della Controriforma*, in particolare 170-183 e 212-224.

⁸⁹ Andreu, *Le lettere di San Gaetano da Thiene*, 30-31.

⁹⁰ Serafino da Fermo, *Vita di due beatissime donne Margarita e Gentile*, in *Opere spirituali*, ff. 403v-404r, in Colosio, "Serafino da Fermo", 249.

peccato: «revelar tutti i suoi pensieri al suo padre spirituale, che così il demonio perde tutta la sua forza».⁹¹ E il padre spirituale era essenziale agli *Esercizi Spirituali* del Loyola, dato che questi non potevano essere praticati senza una guida esperta.

Angela Merici non condivide questa visione della perfezione religiosa e del rapporto con Dio e i suoi scritti, in effetti, non enfatizzano il perfezionamento di sé ma l'unione con Dio. La spiritualità di Angela, come si è visto nel terzo capitolo, era fortemente mistica, enfatizzava la fusione col divino e la contiguità esistenziale col trascendente. L'obbedienza al volere di Dio non veniva dunque discussa in termini di annullamento di sé, ma attraverso la delimitazione del contatto stesso tra i consigli dello Spirito Santo e il cuore dell'orsolina. E questo contatto non era mediato dal padre spirituale. Inoltre, la "povertà" spirituale, l'"obbedienza" e la "verginità" non erano tanto tecniche ascetiche in grado di separare l'uomo dai valori terreni per predisporlo all'incontro con Dio. In Angela queste ultime descrivono piuttosto la dimensione esistenziale in cui l'orsolina vive: distaccata dal mondo e in unione con Dio. La repressione della propria volontà e la pratica della virtù, quindi, non costituiscono una fase propedeutica all'unione con Dio, ma riflettono lo *status vitae* della Sposa di Cristo. Infine, l'idea di rapporto con il trascendente espressa da Angela prevede la presenza di Dio nelle azioni umane e dà un ruolo alle orsoline nella mediazione del potere di Dio.

Angela Merici enfatizza la relazione con Dio a scapito del combattimento spirituale ed esclude gli aspetti esteriori in maniera più radicale e coerente di quanto non facciano i suoi contemporanei. Il motivo va ricercato nel fatto che il misticismo e l'indifferenza verso la dimensione istituzionale della religione facevano parte dell'approccio femminile al sacro. Il prossimo capitolo concluderà l'analisi della spiritualità di Angela e dei suoi contemporanei attraverso l'esame del contesto culturale in cui questi si affermarono.

⁹¹ Se non trovavano qualcuno adatto, però, potevano semplicemente confessarsi: «haver buona guida è singular gratia di Dio; et quando non havesse persona secondo il suo cuore, non resti ricorrere a tal rimedio almeno confessandosi, che alla virtù del sacramento supplirà al tutto» (*Alcune Regole*, 11, 255).

5. *Donne sante, individui moderni*

1. Spiritualità, identità & genere

L'enfasi posta sull'interiorità, sia nella spiritualità di Angela Merici che in quella degli scrittori contemporanei di regole religiose e manuali di perfezione, può essere discussa in chiave culturale e in particolare in relazione alle percezioni che l'epoca rinascimentale aveva del concetto di "individuo". Le idee che la società ha di tale concetto cambiano nel tempo e sono state oggetto di feconde analisi storiche. Queste ultime hanno messo in rilievo che nell'epoca rinascimentale (sulla scorta della tradizione medievale) l'individuo era sempre più visto come unico, dotato di complessa interiorità e agente delle proprie azioni. Tali tratti sono stati valutati sotto il profilo dell'affermazione di una percezione "moderna" dell'individuo, là dove per "moderna" non si intende che questa percezione sia uguale alla nostra, ma che alcuni dei suoi tratti fondamentali iniziarono ad affermarsi, contribuendo all'emergere di nuove visioni dell'uomo e del suo posto nell'universo.

La storiografia ha discusso la nozione di individuo soprattutto nella teologia medievale, nella letteratura e nella filosofia umanista, nell'arte e nella società rinascimentale e nella riforma protestante, mentre ha indagato poco la spiritualità cattolica nel periodo precedente al Concilio di Trento. Questo fatto si può in parte spiegare con l'eredità di una tradizione storiografica che ha per lungo tempo etichettato il cattolicesimo dell'epoca come "conservatore" (in opposizione a un "moderno" protestantesimo). Tale modello ideologico è stato però recentemente messo in discussione da una storiografia che ha invece visto le istituzioni della chiesa tridentina e il loro impatto nella società come espressione di un processo di modernizzazione parallelo a quello rappresentato dalle chiese protestanti.¹ Ritengo che un simile parallelismo possa essere applicato anche alla spiritualità. La tendenza verso l'individualizzazione,

¹ Ad esempio, Hsia, *La Controriforma*; Prodi, *Disciplina dell'anima*.

l'interiorizzazione e la moralizzazione della spiritualità, presente sia in ambito cattolico che protestante, va inquadrata all'interno di un ampio processo di ridefinizione culturale della percezione dell'individuo e dell'agire umano.

Il caso di Angela Merici, la cui spiritualità ricalca molti tratti dell'epoca, mostra che le donne, nell'ambito religioso, poterono fare esperienza di un modo di essere individuo che per certi versi era "moderno". Si potrebbe quindi rispondere al famoso quesito di Joan Kelly, "Le donne ebbero un Rinascimento?", affermando che le donne condivisero il concetto di individuo rinascimentale nella sfera religiosa.² L'esperienza profonda della propria soggettività non riguardò solo le donne (o gli uomini) che vissero nel Rinascimento, dato che tale percezione dell'individuo cominciò ad emergere nel XII secolo. Intorno alla metà del XVI secolo, almeno in Italia, per le donne le possibilità di realizzazione della propria soggettività in ambito religioso cominciarono però a declinare, in quanto le condizioni che avevano sostenuto l'affermazione della santità femminile gradualmente venivano meno. Tale sviluppo si rifletterà nell'evoluzione della Compagnia di Sant'Orsola dopo la morte di Angela Merici.

Nella prima parte del capitolo discuterò brevemente lo sviluppo di alcuni tratti del concetto di individuo tra medioevo e Rinascimento per poi valutarlo in relazione agli scritti dei nuovi ordini religiosi, confraternite, manuali di perfezione e, infine, alla regola di Angela Merici. Nella seconda parte del capitolo un Epilogo, che descrive l'evoluzione della compagnia, concluderà il volume.

1.1. Il concetto di individuo nel medioevo e nel Rinascimento

Recenti studi hanno modificato l'ipotesi di Jacob Burckhardt che collocava nell'Italia rinascimentale la nascita dell'individualismo e dell'introspezione interiore.³ Si è dimostrato, infatti, come già dall'XI secolo si possano trovare

² Kelly, "Did women have a Renaissance?"

³ Burckhardt, nel suo *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860) aveva sostenuto che nel Rinascimento italiano l'uomo si era liberato degli schemi cavallereschi ed ecclesiastici medievali, per affermarsi nel mondo con le sue capacità individuali, creando la società a sua immagine e somiglianza. Mentre nel medioevo l'uomo si definiva in base a identità collettive quali razza, stato, famiglia e corporazione, nel Rinascimento l'uomo divenne un "individuo", dotato di volontà autonoma, complessa psicologia e autocoscienza. Secondo Burckhardt, l'avvento dell'uomo del Rinascimento significò la nascita della modernità e in particolare dell'uomo moderno. La teoria di Burckhardt, estremamente influente nella prima metà del XX secolo, negli ultimi trent'anni è stata molto criticata da diverse prospettive. Non è qui mia intenzione discutere sistematicamente la revisione della teoria di Burckhardt. Si prenderanno piuttosto in considerazione alcune recenti tesi relative al concetto di individuo per valutarle in relazione al cattolicesimo rinascimentale.

esempi di introspezione psicologica e di concettualizzazione dell'uomo come individuo singolo piuttosto che come membro di un gruppo.⁴ Come Benton ha osservato, «Nel secolo e mezzo che include le vite di Gregorio VII e Francesco d'Assisi emerse una nuova attenzione all'esame della vita interiore e allo sviluppo di modalità di pensiero su se stessi e gli altri che ebbe profonde conseguenze sulla nostra civiltà».⁵

Quindi, se consideriamo varie fonti medievali di carattere religioso (sia dottrinale che devozionale), possiamo osservare che l'individualismo, l'interiorità e l'umanità in generale erano già presenti nel medioevo. A partire dall'XI secolo, ad esempio, le raffigurazioni di Cristo enfatizzavano sempre più la sua umanità: rispetto ai precedenti bizantini che lo ritraevano come giudice o re, egli veniva dipinto nei momenti umanamente più significativi della sua vita, quali la nascita, l'infanzia, la sofferenza e la morte.⁶ Nel medioevo i sentimenti (l'affetto, l'amore e la sofferenza) diventavano importanti nell'esperienza religiosa – come si rileva nella spiritualità di uomini come Bernardo di Clairvaux e Francesco d'Assisi e di donne come Maria di Oignes.⁷ I racconti agiografici mettevano in luce sempre più la vicenda umana del santo (la vita e le virtù) e non soltanto gli eventi miracolosi.⁸ Inoltre dal XII secolo i monaci venivano incoraggiati a vivere il matrimonio mistico come un'esperienza personale del divino piuttosto che un'allegoria rappresentante la relazione tra Dio e la chiesa; monaci e teologi erano quindi portati a elaborare ritratti psicologici complessi dell'anima che ascende misticamente verso Dio.⁹ L'interesse per la vita interiore emerge poi nella concezione dell'etica di Abelardo – che metteva l'accento sull'intenzione anziché sul ge-

⁴ Tra questi studi segnaliamo: Southern, *The Making of the Middle Ages*; Bynum "Did the Twelfth Century Discover the Individual?" in *Jesus as Mother*, 82-109; Benton, "Consciousness of Self and Perceptions of Individuality"; e Magli, *Gli uomini della penitenza*. Barbara H. Rosenwein ha recentemente sostenuto che la consapevolezza di sé e della propria vita interiore già esisteva nell'alto medioevo ("Y avait-il un «moi» au haut Moyen Âge?"). Segnaliamo qui per inciso che altri studiosi hanno invece messo in discussione la nozione burckhardtiana di "individualismo". Per esempio Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*, ha sostenuto che l'uomo del Rinascimento, ben lungi dall'essere un individuo agente delle proprie azioni, era in realtà "frammentato e diviso" e un prodotto di poteri socio-economici e politici. Tale visione è stata seguita da studiosi quali Hale (*Civilization of Europe in the Renaissance*). Martin (*Myths of Renaissance Individualism*) illustra la varietà di identità nel Rinascimento e sostiene che la ridefinizione di certi ideali religiosi e civili contribuì a far emergere un'identità più individuale.

⁵ Benton, "Consciousness of Self and Perceptions of Individuality", 328.

⁶ Cousins, "The Humanity and the Passion of Christ". Fulton (*From Judgment to Passion*) ha sostenuto che la devozione per il Cristo crocifisso e per Maria «spinse i cristiani del medioevo a sviluppare l'affettività» (197).

⁷ Cfr., per esempio, Leclercq, *La spiritualité au Moyen Age*, 283-329.

⁸ Vauchez, *La sainteté en Occident*.

⁹ Benton, "Consciousness of Self and Perceptions of Individuality".

sto – e nell'idea dell'amicizia di Aelredo di Rievaulx – considerata come un'esperienza interiore.¹⁰ Inoltre, nel monachesimo la dimensione collettiva cominciò a lasciare il posto a delle forme di vita più individuali: il voto monastico (visto come un patto individuale tra l'individuo e Dio) sostituì la *promissio* (che invece era diretta alla comunità dei monaci),¹¹ la proprietà privata e le camere private (al posto dei dormitori) vennero introdotte in molte case dell'ordine benedettino; nacquero nuove congregazioni eremitiche, come i Celestini.¹² Al tempo stesso, anche la religiosità laica esprimeva un rapporto con Dio più individuale e interiore: benché l'esperienza collettiva e rituale del culto rimanesse importante (come nelle confraternite), i laici propugnavano una religiosità cristocentrica, diretta e personale. Inoltre, tramite l'eremitismo e la penitenza l'individuo (sia laico che religioso) assumeva su di sé la responsabilità del raggiungimento della salvezza – senza la mediazione della chiesa.¹³ Infine, durante il medioevo la chiesa promosse una concezione individuale dei sacramenti (ad esempio della comunione e della confessione) a scapito della loro dimensione collettiva e sociale.¹⁴

In ogni caso, se anche la pietà medievale mostrava crescente attenzione all'individuo e alla sua interiorità, la dimensione esteriore e collettiva rimanevano molto importanti. Troviamo infatti tratti che enfatizzano l'esteriorità, come, ad esempio, i concetti di “modello”, di “esempio” e di “imitazione”, oppure pratiche quali il gesto e il rituale. L'*Imitatio Christi* era basata soprattutto su elementi esteriori e visibili quali la povertà, la penitenza fisica (come la flagellazione e il digiuno), le stigmate e la predicazione.¹⁵ Interiorità ed esteriorità non erano chiaramente distinte, come emerge dal fatto che vi era la tendenza a credere che a un atto esteriore ne corrispondesse uno interiore: alla penitenza fisica, ad esempio, la conversione interiore dell'individuo. A livello teologico emerge un concetto di persona che è stato definito come “unità psicosomatica”, in quanto non considerava il corpo e l'anima come disgiunti.¹⁶

¹⁰ Martin, *Myths of Renaissance Individualism*, 48.

¹¹ Prodi, *Il sacramento del potere*, 134-136.

¹² Lawrence, *Il monachesimo medievale*, 351-59.

¹³ Magli, *Gli uomini della penitenza*, 101-105.

¹⁴ Bossy, “The Social History of Confession”. Nel medioevo la confessione era un'istituzione la cui funzione consisteva nella ricomposizione dei conflitti sociali. Gradualmente, però, divenne una pratica religiosa fondamentale per controllare e ispirare la devozione degli individui. L'esame minuzioso della coscienza e l'interiorizzazione del peccato spostarono l'accento dalla soddisfazione alla contrizione, dal danno sociale al senso di colpa celato, dalla comunità all'individuo. Questo modello, però, nelle comunità rurali ebbe un impatto limitato.

¹⁵ Bynum, “Did the Twelfth Century Discover the Individual?” in *Jesus as Mother*.

¹⁶ Bynum, “The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages”, in *Fragmentation and Redemption*, 222-223. Si veda anche Magli, *Gli uomini della penitenza*, 35-74. L'identificazione di oggettivo e soggettivo nell'atto rituale è un meccanismo che è stato studiato dagli antropologi nelle culture “primitive” (vedi Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la*

Inoltre l'idea che l'uomo fosse un individuo separato dalla comunità dei credenti e responsabile delle proprie azioni era subordinata a quella di “armonia universale” che connetteva gli uomini tra loro e alla volontà divina.¹⁷

Nel Rinascimento questa concettualizzazione dell'uomo muta ulteriormente. Ad esempio la crescente attenzione posta sulla dimensione interiore dell'individuo può essere osservata nelle acute analisi psicologiche contenute nei testi rinascimentali (dal *Secretum* di Petrarca all'*Amleto* di Shakespeare), nella diffusione del ritratto e dell'autoritratto, e nelle discussioni sulle “buone maniere”, in cui la disciplina corporale aveva come obiettivo principale l'addomesticamento dell'anima individuale.¹⁸ La novità del concetto rinascimentale di individuo, però, riguarda soprattutto la percezione del rapporto tra la dimensione interiore e quella esteriore della persona: i due poli vengono sempre più percepiti come distinti e la dimensione interiore (pensieri e sentimenti) diviene primaria e responsabile per quella esteriore (parole e azioni). In questo quadro sono stati discussi i concetti di “dissimulazione” e di “sincerità”, temi divenuti di grande attualità nei discorsi politici del periodo.¹⁹ Come ha affermato Peter Burke: «Come per la letteratura sulla simulazione e dissimulazione, la diffusione del nuovo termine [(sincerità)] suggerisce che le persone stessero diventando più consapevoli della differenza tra il sé interiore ed esteriore, differenza che troverà compimento in Cartesio alla fine del periodo nel suo famoso contrasto tra la mente e il corpo».²⁰ Inoltre, la medicina rinascimentale cominciò a considerare il corpo come separato dall'anima e a vederlo non tanto attraverso significati spirituali e teologici, ma come operante secondo le leggi della meccanica.²¹ La Riforma protestante, poi, negando alla chiesa il ruolo di mediatrice della salvezza, pose molta più responsabilità sull'impegno individuale delle persone: «Non si apparteneva più a coloro che erano stati salvati, al popolo di Dio, perché si faceva parte di un ordine fondato sulla vita sacramentale, ma attraverso la partecipazione personale e incondizionata degli individui».²² Infine, come Martin ha sostenuto, il Nominalismo prima (a partire da Ockham) e Lutero poi, criticarono l'idea di “concordia”, l'idea della somiglianza tra Dio e l'uomo, tra gli uomini e ancora tra interiorità e esteriorità. Questo mutamento intellettuale promosse «un nuovo modo di concepire la persona umana – un modo che metteva maggior enfasi sulla dimensione interiore come agente o sog-

mentalité primitive).

¹⁷ Martin, *Myths of Renaissance Individualism*, 103-122.

¹⁸ Knox, “Disciplina”.

¹⁹ Villari, *Elogio della dissimulazione*.

²⁰ Peter Burke, “Representation of the Self”, 20. Sul concetto di “sincerità” si veda anche Martin, *Myths of Renaissance Individualism*, 103-122.

²¹ Sawday, *The Body Emblazoned*.

²² Taylor, *Sources of the Self*, 217.

getto attivo, come regista delle proprie parole e azioni». ²³ Gli individui erano così sempre più percepiti come esseri unici, separati dalla comunità universale delle anime, caratterizzati da una distinta umanità e responsabili delle proprie azioni.

1.2. *La spiritualità cattolica del Rinascimento e il concetto di individuo*

La spiritualità del cattolicesimo nel periodo rinascimentale rifletteva queste concezioni relative al concetto di individuo. Come abbiamo visto nel quarto capitolo, all'inizio del XVI secolo i nuovi ordini religiosi, le nuove confraternite e i manuali devoti per laici e religiosi promuovevano un modello religioso che poneva l'accento sull'individualità, l'interiorità e la morale.

Innanzitutto la vita interiore era centrale all'esperienza religiosa, mentre la dimensione esteriore, cerimoniale e corporale divenivano via via più marginali. La disciplina esteriore e fisica era subordinata alla lotta contro le debolezze umane; la preghiera mentale era preferita a quella collettiva e vocale e senza il coinvolgimento interiore quest'ultima perdeva di significato. La relazione con Dio era descritta come un evento interiore, dato che era vissuta nella mente e nel cuore. La vera conversione era identificata con la purezza di questi ultimi, con l'indifferenza verso gli insulti e l'ingiustizia e con la disposizione affettiva verso il prossimo. Il distacco dal mondo non necessitava di una separazione fisica, ma richiedeva la rinuncia ad imporre la propria volontà nella vita terrena. Questa religiosità comportava evidentemente nuove difficoltà nel perseguimento della vita di perfezione, data la resistenza interiore alla trasformazione di se stessi. Per questa ragione Erasmo da Rotterdam, Battista da Crema e Serafino da Fermo stilavano mappe estremamente accurate dei vizi e delle battaglie psicologiche che l'uomo deve intraprendere per mantenere la mente nelle cose spirituali. Per Serafino da Fermo i meccanismi interiori dell'individuo sono responsabili delle debolezze della natura umana:

La cagion di questo credo sia principalmente la natura corrotta, et inchinevole al basso, et per le molte passioni aggravata [...] tal difficoltà per la natural mobilità della nostra imaginatione, la qual sempre discorre hor in una cosa, hor in altra, né mai riposa, ancor dormendo, come ne confusi sogni si dimostra; et però senza vertuoso essercitio non è possibile ligarla alla consideratione d'un oggetto solo. ²⁴

²³ Martin, *Myths of Renaissance Individualism*, 113.

²⁴ Serafino da Fermo, *Trattato utilissimo*, in *Opere*, 27-28, in Marocchi, *La Riforma Cattolica*, I: 181.

Le indagini psicologiche e i ritratti dei tipi caratteriali compiuti dagli autori religiosi testimoniano dell'enfasi posta sugli individui e sulla vita interiore. Come è stato osservato la spiritualità della *devotio moderna* (attraverso *L'Imitazione di Cristo*) e dei gesuiti (con gli *Esercizi Spirituali*) ebbero un ruolo significativo per lo sviluppo dell'introspezione moderna. ²⁵

Un altro aspetto che caratterizza la spiritualità di questi ambienti consiste nel fatto che all'individuo viene data una maggiore responsabilità nel raggiungimento della salvezza. La ricerca della perfezione avveniva individualmente – anziché collettivamente –, come emerge in varie pratiche religiose quali la *collatione* dei barnabiti e gli *Esercizi Spirituali* dei gesuiti, pratiche che permettevano all'individuo di esaminare i propri difetti e definire strategie ad-hoc per contrastarli. Le forme istituzionali della religione, come la vita monastica con le sue attività in comune quali la recita dell'ufficio divino in coro, erano meno importanti nella vita dei nuovi ordini religiosi (tanto che i gesuiti arrivarono ad abolirla). Secondo gli autori dei manuali devoti, una vita di perfezione si poteva raggiungere anche stando nel mondo, senza voti e cerimonie. La salvezza non era più un fatto sicuro, che si potesse raggiungere in maniera certa e definitiva, ma doveva includere l'acquisizione della virtù, un obiettivo da perseguire a livello individuale e nel proprio intimo. La conversione diventava dunque uno status esistenziale che doveva essere ricercato in ogni momento della vita. Per questo la tiepidezza e la pigrizia erano visti come i mali più pericolosi. Ovviamente la maggioranza di questi autori cattolici non rifiutava la vita sacramentale, i rituali e la vita monastica, ma al tempo stesso poneva risolutamente l'impegno personale al centro della vita religiosa. Come il fedele protestante, il seguace cattolico di questi ideali spirituali assumeva una maggior responsabilità e, di fatto, si poneva da solo di fronte a Dio cercando la perfezione e il contatto celeste. L'idea di individuo alla base di questa visione della vita religiosa, metteva l'accento sull'individualità, l'interiorità e la responsabilità umana.

Infine, in questo modello spirituale si riflette un altro tratto del concetto di individuo emergente e cioè la valorizzazione dell'umano. Gli scritti spirituali dell'epoca tendevano a enfatizzare il comportamento umano anziché il contatto con Dio, rivelando così un'idea di uomo "per sé". Come si è visto nel quarto capitolo, nell'ascesa spirituale descritta dagli scrittori ascetici e proposta dalle regole religiose contemporanee ad Angela, il contatto con Dio è posto alla fine di un processo di purificazione di sé e viene raggiunto nella preghiera mentale. È un processo, però, in cui l'attenzione viene posta sul cammino, sulla ricerca della perfezione. L'esperienza del sovrannaturale, fatta di visioni e

²⁵ Per la *devotio moderna* si veda Weiler, "Il significato della devotio moderna". Weiler afferma che l'enfasi sul controllo di sé si accordava bene alle esigenze delle classi medie (mercanti, professionisti, etc.) interessate al progresso della virtù individuale e a migliorare la loro posizione nel mondo.

incontri mistici, era meno importante e persino vista con sospetto. In questa logica spirituale Dio tendeva a divenire più distante e a trasformarsi nell'autorità che giustifica la pratica del comportamento virtuoso. Di conseguenza, la perfezione religiosa è soprattutto rappresentata dalle virtù morali.

Il concetto di "uomo" su cui poggia questo modello religioso dimostra una continuità con quello della tradizione filosofica umanista. Alcuni umanisti affermavano che l'uomo era stato creato a immagine e somiglianza di Dio nella capacità di governare il mondo. Nell'esercizio della volontà e dell'intelletto e con le proprie azioni l'uomo avrebbe riproposto un ruolo divino e quindi si sarebbe reso simile a Dio stesso.²⁶ Questa idea emerge anche in Battista da Crema, il quale affermava che l'uomo ha in sé «la perfezione di tutto il mondo, de tutte le creature, et di Dio ancora».²⁷ L'uomo, secondo Battista, «per gratia & industria» può divenire più perfetto degli angeli e simile a Dio. L'uomo sta tra le cose alte e basse, tra la natura divina e animale. Se dunque supera la propria natura vile, reprimendola tramite l'intelletto e la volontà, egli diviene simile a Dio, e può arrivare a conoscere anche le realtà che vanno oltre la comprensione umana:

A Dio per natura ognia cosa è presente et manifesta, al homo per industria le cose occulte si manifestano. Similmente dio opera con facilità et non sente difficoltà per la sua posanza onnipotente, così l'homo per la sua magnanimità fa cose grande. Imperoché è quasi onnipotente, nel vincer sé stesso, il quale è quasi ogni cosa. Et in tal mo[do] sé vince et opera, che le cose ardue et che pareano impossibili si son fatte delettevoli & facili.²⁸

Battista sembra quindi affermare che combattendo le proprie debolezze l'uomo può diventare come Dio. L'uomo, cioè, può diventare "Perfetto" e innalzarsi sopra al resto dell'umanità (ideale che Battista cercò di promuovere tra i barnabiti). L'implicazione sottesa era che l'uomo potesse ottenere la perfezione indipendentemente da Dio. Questa spiritualità quindi presenta un concetto di individuo che esiste in sé, per quanto in relazione ad una dimensione sacrale della vita.

Questo concetto di individuo va dunque visto come l'equivalente religioso dell'idea di "individuo per sé", esistente senza un fine trascendente e che appartiene alla sfera della natura, che emergeva dalle idee filosofiche e scientifiche del tempo – e che divenne parte dello sviluppo intellettuale e materiale della società occidentale nei secoli successivi.

Il cattolicesimo pretridentino condivise con la Riforma protestante un'idea di individuo che divenne fondamentale per la formazione dell'identità europea. Questa nozione di individuo si afferma all'interno di un processo culturale che separava il sacro dal profano, lo spirituale dal materiale. La "sacralizza-

²⁶ Trinkaus, *In Our Image and Likeness*.

²⁷ Battista da Crema, *Via di aperta verità*, citato in Grendler, "Man is almost a God", 237.

²⁸ *Ibid.*, 238-9.

zione" del comportamento virtuoso, la valorizzazione della vita secolare, il sospetto verso le manifestazioni sovranaturali, quali visioni e accesso ai segreti divini, facevano parte di questo sviluppo storico. Allo stesso modo, la critica nei confronti delle cerimonie espressa da questi ambienti va vista in parallelo ad una nuova teoria del rituale che negava la presenza del sovranaturale nelle istituzioni umane.²⁹ Nella spiritualità cattolica pretridentina, quindi, una delle forme storico-religiose emergenti era quella del "devoto" in cerca della santificazione personale e non quella del "santo vivo" nella sua accezione medievale. Questa forma religiosa dovrebbe essere considerata come un'espressione (oltre che un esempio) di una tendenza in cui emergevano nuove concezioni dell'individuo che enfatizzavano in misura crescente l'individualismo, l'interiorità e il ruolo dell'uomo nel determinare la propria esistenza.

1.3. L'idea di individuo in Angela Merici

Come rientrano Angela Merici e la Compagnia di Sant'Orsola in questo processo storico? Da una parte la spiritualità di Angela riflette alcuni dei tratti della nozione di individuo rinascimentale (interiormente complesso, individuale, unico), che ella interpreta in termini forse più radicali degli scrittori contemporanei discussi finora. Dall'altra Angela non condivide l'idea che tale identità possa essere vissuta al di fuori dal divino.

Negli scritti mericiani le orsoline sono considerate come individui unici. Questa dimensione individuale emerge prima di tutto nel loro rapporto con Dio, concepito in forma diretta e senza mediazioni. Le orsoline poi, non vivono in comune e non svolgono attività collettive nel mondo, mentre seguono la loro ispirazione personale. In terzo luogo le discepole di Angela vivono la loro esperienza del sacro convertendo la propria umanità anziché aderendo a strutture e cerimonie che trasmettono il sacro in maniera istituzionale e sovra-individuale, quali, per esempio, il convento, i voti, i rituali e le devozioni specifiche. L'individualità dell'orsolina è anche riflessa nella struttura democratica della compagnia, che permette alle donne di scegliersi le proprie governanti, guide spirituali, e confessori e non propone modelli gerarchici né l'obbedienza come valori in sé. Inoltre, la pedagogia mericianiana rispetta la diversità delle singole individualità e non impone codici comportamentali comuni. E, infine, come Sposa di Cristo, l'orsolina non perdeva la propria iden-

²⁹ Il termine stesso di "rituale" venne inventato nel XVI secolo e aveva un'accezione negativa – in quanto contrapposto al concetto di "vera religione". Vedi Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, 155-184.

tà ed era rispettata come individuo: al contrario delle monache e delle spose secolari l'orsolina non cambiava il proprio nome, non portava una dote, non era sottomessa a un uomo, non veniva segregata o controllata da un'istituzione gestita dai maschi.³⁰

Negli scritti di Angela la specificità dell'identità dell'orsolina risiede nella sua interiorità, nel cuore e nei pensieri. Questa idea emerge con chiarezza quando Angela avverte le colonelle di astenersi dal giudicare le scelte di vita intraprese dalle loro sottoposte: «non sapeti cosa il [Dio] voglia far di loro [...] Et poi chi po giudicare gli *cori et gli pensieri secreti* di dentro della creatura? [...] che a voi non sta giudicar le ancille di Iddio; il qual ben sa che cosa il ne vol fare» (*Ric*, 8). L'importanza della volontà, presente in ogni aspetto della vita religiosa dell'orsolina, mostra come la dimensione interiore venga reputata l'agente delle azioni individuali (insieme al volere di Dio).

In Angela la dimensione interiore è centrale all'esperienza religiosa. L'orsolina riceve i consigli dello Spirito Santo nel cuore; è separata dal mondo attraverso il distacco interiore dai valori terreni. Inoltre l'approccio di Angela al digiuno e alla preghiera vocale dimostra una concezione dell'individuo in cui interiorità ed exteriorità erano distinti e dove il corpo era meno considerato come un veicolo di valori spirituali.

Infine negli scritti di Angela, come in quelli di Erasmo da Rotterdam, Battista da Crema e Serafino da Fermo, viene dato molto spazio all'analisi psicologica e ai movimenti dell'animo (specialmente negli *Arricordi*). Angela descrive un'ampia gamma di tipologie di personalità e di caratteri: alcuni di questi sono positivi (*humile, piazzevole, humane, bone, sobrie*), altri negativi (*stranie, pusillanime, vile, presuntuose, conscientia larga*), altri ancora ambigui (*sconsolate, timide, inchinate alla disperatione, dubie, fragili*). Angela discute anche i sentimenti delle colonelle, date le difficoltà che incontreranno nel loro ruolo (*perdersi d'animo; dubitare; desiderare; rincrescere*), e ne analizza gli atteggiamenti nei confronti delle orsoline che hanno caratteri diversi (esse devono *consolare, slargare il core, apprezzare, supportare, aiutare, consigliare, confortare, animare, essortare, amare, fare con le charezze et piazzevolezze, fare animo, correggere con amore, non giudicare, provvedere prontamente, essere d'esempio, fare timore, ammonire*³¹). Infine Angela descrive l'atteggiamento delle guide spirituali verso le governatrici della compagnia: *essere sollecite, vigilante, piazzevole, aspre, humile, essere importune et fastidiose, non essere negligenzi, usare destrezza, reverentia, riprensione, discretione, usare instantia, anni-*

³⁰ Questi erano i tratti comuni tra il matrimonio secolare e religioso: Lowe, "Secular Brides and Convent Brides".

³¹ Si può notare che questi termini, ad eccezione di *ammonire* e *fare timore* (usati in circostanze particolari), sono tutti positivi.

chilirsi, sbassarsi, contraddire con destrezza e riverentia, senza scrupolo, non consentire né aver rispetto alcuno. *

Quindi, la regola di Angela rispetta l'orsolina come un individuo sia nella vita spirituale che materiale; la considera come un essere umano complesso, dotato di sentimenti, volontà e intelletto. La regola tratta le orsoline come soggetti indipendenti in quanto accorda loro notevoli libertà e responsabilità sia nella relazione con Dio che nella vita quotidiana (rispettivamente non mediata e non prescritta). Da questa prospettiva, si può quindi affermare che l'orsolina era un "individuo del Rinascimento". Si potrebbe anche sostenere che l'orsolina viveva questa esperienza umana in maniera più completa di chi seguiva le regole e i manuali contemporanei. Come donna, Angela Merici tendeva a esprimere la propria spiritualità senza proiettare il sacro in strutture istituzionali e codici esteriori di comportamento. Nella sua compagnia, Angela spinse fino all'estremo il modello religioso basato sull'interiorità e l'individualità, abolendo ogni forma comunitaria, intermediaria ed esteriore, e consentendo quindi agli individui di sviluppare maggiormente la propria individualità e interiorità.³²

Angela, però, a differenza degli autori di regole e manuali devoti contemporanei, non sembra propugnare un ideal di individuo "per sé". Innanzi tutto, nella regola mericana, il momento più significativo dell'affermazione di sé consiste nell'unione mistica. L'esperienza che l'orsolina fa della propria soggettività, consistente nei propri pensieri, sentimenti, volontà, parole, gesti, e ogni altro aspetto interiore ed esteriore, si realizza pienamente nell'unione con Dio. Nella preghiera mentale che Angela chiede alle orsoline di recitare emerge come Angela veda l'unione con Dio come una proiezione della persona nel divino: «assegura i miei *affetti et sensi* [...] ti prego che tu te degne de ricever questo mio vilissimo et immondo cuore [...] ricevi il mio *libero arbitrio, ogni mia propria voluntade* [...] Riceve ogni mio *pensar, parlar et operare, ogni mia cosa* finalmente così *interiore come esteriore*» (*Reg*, V).

Nella regola di Angela, quindi, grazie all'unione mistica, l'identità dell'individuo viene sacralizzata. Battista da Crema, al contrario, sacralizza le virtù morali, un'esperienza umana che porta al contatto con Dio, ma che è vissuta al di fuori di questo. Angela non condivide l'idea che gli individui possano diventare perfetti al di fuori dell'esperienza del divino. Nei suoi scritti il comportamento virtuoso si manifesta dopo la sacralizzazione della propria persona ed è considerato come un'espressione dello status celeste in cui vive la Sposa di Cristo.

³² Come abbiamo visto, molte nuove confraternite e ordini religiosi – benché facenti parte di una corrente spirituale che enfatizzava la pietà interiore – mantennero aspetti di vita religiosa esteriore e istituzionale, quali la gerarchia, l'ordine, l'obbedienza e l'esecuzione perfetta delle pratiche esteriori.

Benché Angela dia molta importanza ai pensieri segreti e alla volontà dell'orsolina Dio è considerato come l'agente principale della vita della Sposa di Cristo. L'orsolina deve obbedire ai consigli dello Spirito Santo e le Colonelle devono rispettare le scelte delle orsoline dato che non sanno "che cosa [Dio] il voglia far di loro» (*Ric*, 8). Angela, poi, appare distante dall'idea di uomo onnipotente di Battista da Crema, in quanto afferma che fuori dalla relazione divina l'orsolina è «totalmente un niente». Infine, come si è visto nel terzo capitolo, Merici propone alle figlie di vivere in una dimensione trascendente, popolata di entità celesti e, soprattutto, di svolgere un ruolo di mediazione sovranaturale. La figura religiosa che emerge dalla regola di Angela era – potenzialmente – una "santa viva".

Quindi questa regola promuoveva un'idea di individuo che presentava dei tratti – quali l'unicità dell'identità, la centralità dell'interiorità e la possibilità di determinare la propria esistenza – che si possono definire "moderni" (in quanto si svilupparono ulteriormente nei secoli successivi) e altri – quali la percezione dell'identità aperta all'influenza del sovranaturale – che si possono qualificare come "medievali" (perché avevano già raggiunto il loro apice nel medioevo ed erano destinati a declinare).

La regola di Angela mostra come la relazione con il divino fosse ancora essenziale per le donne anche in un periodo in cui emergeva una visione più secolare dell'uomo e della realtà. Le donne poterono partecipare alla storia dell'evoluzione di un concetto di individuo "moderno" e sperimentare la propria soggettività nella sfera religiosa in stretto contatto con il trascendente.³³ Angela non adotta un modello spirituale che racchiude l'idea di "individuo per sé" perché in una società in cui le cose esistono di per sé (cioè senza un significato trascendente), l'espressione dell'individualità femminile era problematica. Senza la controparte divina, infatti, alle donne veniva raramente riconosciuto il diritto di esercitare la volontà, l'intelletto e i sentimenti, perché, in definitiva, non erano considerate al pari degli uomini. Inoltre le possibilità di esercitare l'autorità, la virtù e la creatività erano assai più modeste. Data la percezione culturale della natura femminile (debole e sensuale), per essere virtuose le donne dovevano soprattutto adottare un modello di sottomissione all'uomo fondato sull'obbedienza, la modestia e la castità.³⁴

³³ È possibile che altre donne che erano in contatto con gli ambienti religiosi che promuovevano la spiritualità "devota" abbiano espresso idee religiose simili a quelle della Merici. Per esempio quando l'angelica Paola Antonia Negri assunse il ruolo di madre spirituale dei barnabiti guidò i frati combinando gli ideali del combattimento spirituale di Battista da Crema con il carisma soprannaturale (see Baernstein, *A Convent's Tale*, 58-61).

³⁴ Per certi versi questo fenomeno può essere osservato nell'impatto che la Riforma protestante ebbe sulle donne: vedi Roper, *The Holy Household*.

1.4. Conclusioni

Quindi, il caso di Angela suggerisce come, per le donne, le opportunità di esperienza della propria soggettività e della creatività nella religione fossero un prodotto dell'incontro tra una spiritualità che esprimeva una nuova concezione dell'individuo e dei modelli di norme di genere. Questa opportunità durò più o meno tra il XII e il XVI secolo, in un periodo in cui un importante modello di relazione con Dio e di perfezione, promosso dal movimento penitenziale, si caratterizzava come individuale, non-mediato, anti-istituzionale, liminale, corporale, affettivo e cristocentrico. In questo modello, all'individuo era riconosciuta la capacità di mediare il potere sovranaturale nella società. Le donne furono associate alla santità perché questo ideale religioso si combinava bene con la percezione culturale della femminilità. Le donne poterono diventare sante perché nella cultura erano viste come "spose", "corpo", "altro", "mediatrici" ed erano considerate incompatibili con il potere ufficiale. Le idee misogine e la religiosità femminile, quindi, non erano in contraddizione ma manifestazioni complementari degli stessi concetti culturali. Le donne religiose riuscirono a manipolare, adattare o rifiutare alcuni dei simboli e significati nelle loro vite concrete. Quindi, più che le donne secolari coeve, poterono ritagliarsi nuovi ruoli e superarono alcuni dei limiti imposti dalla cultura. Le donne usarono un insieme di valori che le associavano al sovranaturale ma rifiutarono l'idea di essere deboli e irrazionali. Videro il loro corpo come significativo da un punto di vista simbolico ma lo usarono per raggiungere un'unione più profonda col Cristo sofferente sulla croce. Adottarono il simbolismo della famiglia e della sessualità (le figure della sposa e della vergine), ma lo usarono come strumento di potere e indipendenza, mentre rifiutarono la nozione che erano immorali e inadatte alla vita pubblica. Le donne, infine, interiorizzarono l'esclusione dal potere normativo e istituzionale ma promossero forme di vita che offrivano loro una maggiore libertà e la possibilità di affermare la propria individualità.

Nel contesto della religiosità medievale, la costruzione ideologica della femminilità offrì alle donne una possibilità di creatività religiosa e culturale. Inoltre, nel periodo considerato si assistette ad una "crisi" del potere della chiesa (dilaniato dalla Cattività Avignonese e dallo Scisma) e alla ridefinizione "dal basso" delle forme di comunicazione col sovranaturale; e durante i periodi di crisi del potere istituzionale le donne hanno sempre guadagnato autorità – come emerge anche dalla popolarità delle devote durante le guerre d'Italia e quelle di religione in Francia. In questo contesto le donne vennero incluse nella religiosità emergente e molte ne divennero l'espressione più alta. Arricchirono il simbolismo religioso e le forme di relazione con Dio (ad esempio con l'affettività, il misticismo, la penitenza e l'interiorità). Le sante

occuparono ruoli pubblici a vari livelli: intellettuale (come teologhe), politico (come consigliere), spirituale (come predicatrici, come esempi di vita e di pietà e come oggetti di culto) e sociale (come punti di riferimento per la comunità secolare in cui vivevano). In una società che riconosceva valore religioso e spazio d'azione sociale al rapporto individuale con Dio, le donne si ricavarono un importante ruolo nel mediare e riproporre il potere divino (come profetesse, guarendo, offrendo protezione quotidiana e la salvezza delle anime). Le donne spirituali, però, non vissero la loro religiosità unicamente in stretto rapporto al potere divino: grazie alla religione poterono esprimere le loro capacità intellettuali e organizzative (come scrittrici, fondatrici religiose e dispensatrici di saggezza) come pure morali e umane (affettività, altruismo, pazienza, coraggio e integrità). Inoltre, alcune donne religiose poterono diventare soggetti indipendenti e individui in grado di esprimere pensieri e sentimenti, consapevoli della propria identità e della capacità di poter determinare la propria vita. Questo fu possibile perché la storia dell'individuo "moderno" si sviluppò in stretta associazione con la dimensione del sacro. Per tutte queste ragioni la "santa viva" fu probabilmente la figura femminile più importante che le donne produssero nel periodo medievale e moderno.

La compagnia di Angela Merici rappresentò un momento molto significativo e un prodotto istituzionale di questa storia. Angela usò alcune idee che facevano parte della costruzione culturale della femminilità: la modestia, l'obbedienza, la verginità, l'identità sponsale, l'alterità, l'esclusione dal potere. Attraverso queste idee propose un modello religioso alle donne che le considerava degli individui, indipendenti, responsabili della propria vita, conferendo loro autocoscienza, autostima, visibilità pubblica, carisma sovranaturale, e mettendole in condizione di esercitare le proprie capacità umane e razionali in una varietà di contesti.

Dal punto di vista della storia delle donne, però, nonostante questi risultati, la religiosità femminile ebbe dei limiti. La santità femminile era edificata su quegli stessi ideali che portavano le donne a vivere entro ruoli più limitati. Gli uomini accettavano la *leadership* femminile soprattutto perché credevano che le donne riproponessero un potere che veniva da Dio. In questo senso la religiosità femminile non metteva in discussione i ruoli di genere tradizionali su cui si fondava la subordinazione della donna all'uomo. La spiritualità femminile non poteva mutare le associazioni simboliche riguardanti la donna perché le sante si affermarono proprio in relazione a quella costruzione culturale, e quando il bisogno del contatto col trascendente diminuì, le donne persero la loro posizione di potere nella società mentre l'ideologia misogina rimase intatta. Senza la controparte divina le donne nella cultura rimanevano "altro", "corpo", "spose", "mediatrici" ed escluse dal potere.

In connessione con la progressiva secolarizzazione della società e con il declino del modello religioso medievale che abbiamo discusso (soprattutto tra le élite secolari ed ecclesiastiche), la chiesa tridentina ridefinì le forme della mediazione del sacro e guardò con sospetto alle rivelazioni del divino fuori dalle proprie istituzioni, negli individui e soprattutto nelle donne.³⁵ I segni del contatto individuale col trascendente venivano più facilmente considerati come provenienti dal diavolo. È così che nel tardo XVI e XVII secolo a un esiguo numero di sante si accompagna in proporzioni maggiori la schiera delle streghe. Costruita come immagine rovesciata della santa, anche quella della strega viene considerata in contatto con il sovranaturale attraverso il corpo, per colpa della debolezza e alterità femminili e viene vista come strumento di un potere altrettanto sovranaturale. Anche se il misticismo femminile continuò, sia nel mondo che, specialmente, nei conventi (anche raggiungendo risultati altissimi, come nel caso di Teresa d'Avila e Maria Maddalena de Pazzi), in una società che si andava laicizzando, gradualmente andava perdendo opportunità di espressione e significatività culturale.³⁶ I conventi, comunque, rimasero centri di creatività religiosa femminile, in cui si produssero testi spirituali, poesia, arte, musica e teatro.³⁷ Inoltre la chiesa post-tridentina, con lo sviluppo delle nuove associazioni religiose dedite alla carità e all'insegnamento, offrì alle donne spirituali un'opzione di vita fuori dal convento. Però, almeno in Italia, queste associazioni vennero spesso poste sotto il controllo dell'autorità ecclesiastica e dovettero promuovere un programma ideologico diretto dalla chiesa.

Nel mondo secolare l'esperienza della religiosità femminile ebbe un impatto limitato sulle idee misogine che non consentivano alle donne di accedere pienamente alle opportunità offerte dalla società moderna. È però vero che fu anche grazie alla religiosità femminile che le donne cominciarono a rompere l'identificazione della "femminilità" con la sessualità e la riproduzione. La figura della terziaria-bizzoca-beghina-orsolina (la donna laica che persegue una vita spirituale nel mondo) è precorritrice della donna nubile. A partire dalla seconda metà del XVI secolo il fatto che le donne potessero vivere nel mondo secolare senza sposarsi non era più inconcepibile.³⁸

³⁵ Vedi, ad esempio, Brown, *Immodest Acts.*; Sallmann, "La sainteté mystique féminine".

³⁶ Qui si sta discutendo una tendenza storica che si sviluppò gradualmente. Naturalmente vi sono molti casi di donne che espressero un modello religioso simile a quello delle "sante vive" anche nel XVII e XVIII secolo. In Francia, dove le guerre di religione resero instabile la vita civica e religiosa, ci fu un revival del misticismo femminile e del suo ruolo politico-sociale (si veda Diefendorf, *From Penitence to Charity*). Singoli esempi di donne mistiche con visibilità sociale si ritrovano anche nel XX secolo (vedi Lombardi Satriani, "La restaurazione della visione: il caso di Natuzza Evolo").

³⁷ Esempi di creatività femminile nei conventi vengono discussi in Monson, *The Crannied Wall*.

³⁸ Zarri, "Il Terzo Stato", in *Recinti*. Alla fine del XVI secolo alcune artiste e scrittrici rifiutarono

La storia della Compagnia di Sant'Orsola di Brescia riflette dunque questa transizione storica. Da una parte la trasformazione post-tridentina della compagnia contribuì alla formazione dello status della donna *single*. L'orsolina divenne un'insegnante e un prototipo della "zitella" responsabile dell'educazione religiosa nelle famiglie. Dall'altra però la compagnia perse la sua libertà, il rispetto per l'individualità, il potenziale mistico e altre possibilità di azione nel sociale e divenne uno strumento per la diffusione di una dottrina stabilita sotto la direzione e sorveglianza di una gerarchia maschile.

2. Epilogo: la Compagnia di Sant'Orsola dopo Angela Merici

2.1. Evoluzione della compagnia nel XVI e XVII secolo

L'evoluzione della Compagnia di Sant'Orsola dopo la morte della fondatrice fu complessa e diversificata. Nella seconda metà del XVI secolo la sopravvivenza e lo sviluppo della compagnia fu dovuta soprattutto all'appoggio dei vescovi della chiesa post-tridentina, e in particolare all'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo, che riformò la compagnia bresciana e ne promosse la diffusione nel territorio milanese. Successivamente la compagnia si espanse in altre città italiane e in Francia. L'istituto mericiano mutò forme e finalità divenendo uno strumento prezioso per l'affermazione della Riforma cattolica attraverso la catechizzazione della società.

La compagnia bresciana

A Brescia la storia della Compagnia di Sant'Orsola fu caratterizzata dalle divisioni e dal cambiamento. L'eredità della forma di vita religiosa proposta da Angela – dato il suo carattere innovativo – fu difficile da gestire e, a pochi anni dalla sua morte, nella compagnia iniziò un periodo di conflitti causati sia dalle divisioni interne che dalle pressioni esterne. L'inusuale *status vitae* offerto dalla compagnia – in particolare la verginità in mezzo al mondo – era il principale obiettivo delle critiche. Come sappiamo da Cozzano, in questo pe-

no un'identità fondata puramente sui ruoli femminili tradizionali – cosa che invece sembra ancora caratterizzare le donne intellettuali del periodo precedente (vedi Gottlieb, "The problem of feminism in the Fifteenth Century"). Due scrittrici laiche, Moderata Fonte e Lucrezia Marinelli, sostennero con nuova energia e consapevolezza il diritto delle donne all'accesso alla politica mentre rifiutavano (almeno nei loro libri) il matrimonio come destino femminile (si veda Cox, "The Single Self"). In ogni caso il ruolo di moglie rimase un punto di riferimento imprescindibile, come emerge dalle opere di molte delle scrittrici nei secoli XVI e XVII: si veda, per esempio, Aughterson, *Renaissance Woman*.

riodo alcune vergini abbandonarono la compagnia di fronte alla disapprovazione pubblica: alcune divennero monache, altre si sposarono e altre ancora furono attratte dalle "idee eretiche".³⁹ Inoltre, dal 1545 la compagnia si divise in due fazioni in seguito all'introduzione di una cintura di cuoio nera come segno distintivo delle orsoline.⁴⁰ L'iniziativa fu presa da un gruppo di matrone guidate da Lucrezia Lodrone, la madre generale della compagnia,⁴¹ probabilmente per rendere l'istituto più accettabile agli occhi esterni. Un altro gruppo di matrone, guidate invece da Ginevra Luzzago e Cozzano, si opponeva alla cintura per rimanere fedeli all'idea originale mericiano. Alla fine la disputa fu vinta dal "partito della cintura", che nel 1546 riuscì a ottenere l'approvazione papale della compagnia,⁴² la legittimità dell'autorità della Lodrone e un decreto che minacciava di espulsione le orsoline che non avessero accettato la cintura.⁴³ La fazione di Cozzano e Luzzago non accettò queste condizioni e la compagnia rimase divisa.⁴⁴ Il conflitto continuò anche dopo la morte della Lodrone nel 1554 e la compagnia si ritrovò con due madri generali rappresentanti le due fazioni (Ginevra Luzzago e Veronica Buzzi).⁴⁵ Anche se il gruppo che si opponeva al cinturino era più piccolo, contava un maggior numero di orsoline tra quelle presenti nella compagnia ai tempi della Merici.⁴⁶ La compagnia fu riunita nel 1559, con l'elezione di Bianca Porcellaga come madre generale di entrambe le fazioni (avvenuta a seguito della morte della Luzzago e delle dimissioni di Buzzi).⁴⁷ In questo periodo, probabilmente dal 1560, i Padri della Pace erano coinvolti nell'amministrazione spirituale della Compagnia di Sant'Orsola, e il suo fondatore, Francesco Cabrini

³⁹ Cozzano, *Risposta*, ff. 6r-7r, in MTS, 566.

⁴⁰ La cintura fu adottata l'11 dicembre 1545.

⁴¹ Lodrone fu scelta da Angela Merici stessa.

⁴² La bolla di approvazione fu concessa da Paolo III il 9 giugno 1544 e pubblicata il 14 aprile 1546: "Regimini Universalis Ecclesiae", Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 1696, ff. 223r-225r, in MTS, 547-549. È possibile che già al tempo di Paolo III la compagnia venisse vista come un valido mezzo per l'insegnamento nelle famiglie e alle donne. Inoltre, in quegli anni si discuteva della possibilità di creare un ramo femminile dei gesuiti ed è possibile che le orsoline apparissero come candidate adatte (Wetter, "Gesuitesse").

⁴³ Il decreto fu emesso dall'arcidiacono di Brescia, Aurelio Duranti (pubblicato in MTS, 490).

⁴⁴ Su questa fase della compagnia vi sono poche informazioni (vedi MTS, 296-303).

⁴⁵ Gli atti delle elezioni sono pubblicati in MTS, 595-7 e 600-1.

⁴⁶ Il gruppo di Buzzi comprendeva 3 matrone e 57 elettrici, tra cui solo 5 erano tra le vergini che elessero Angela nel 1537. Il gruppo di Luzzago era costituito da 36 votanti e nessuna matrona; però contava 12 vergini appartenenti alla compagnia originale citate dall'atto di elezione della Merici. Il gruppo della Luzzago (pochi mesi dopo la sua elezione) votò agenti e protettori uomini, probabilmente per dare maggior stabilità alla fazione.

⁴⁷ Non si sa esattamente cosa determinò la riunificazione. Oltre alla morte della Luzzago, c'è da dire che Cozzano non appare più nei documenti della compagnia. Un altro elemento frequentemente richiamato è la scelta di Francesco Cabrini come padre spirituale della compagnia (vedi più avanti).

d'Alfianello, divenne il padre spirituale dell'istituto mericiano (probabilmente fino alla sua morte, avvenuta nel 1569).

Con la riunificazione amministrata dai Padri della Pace iniziò una nuova fase di cambiamento e consolidamento. Come sappiamo da una lettera scritta nel 1566 dal confessore della compagnia, Francesco Landini, durante questo periodo le orsoline vennero coinvolte nell'insegnamento del catechismo nelle scuole della Dottrina Cristiana.⁴⁸ Il coinvolgimento delle orsoline in questo tipo di attività si deve probabilmente all'iniziativa di Cabrini e del nuovo vescovo di Brescia, Domenico Bollani (1559-79). Il Bollani, primo vescovo residente a Brescia dopo un lungo periodo, era attivo nell'attuazione dei decreti tridentini e nel porre la vita religiosa dei laici sotto il controllo del clero.⁴⁹ Cabrini era il confessore di Bollani ed entrambi si operavano per rivitalizzare l'insegnamento del catechismo nelle scuole della Dottrina Cristiana a Brescia.⁵⁰ Sembra quindi probabile che abbiano voluto includere la compagnia nel loro progetto dando così alle orsoline un nuovo ruolo. Con i Padri della Pace sembra che una figura maschile (o come padre spirituale o come capo della compagnia) assunse una posizione centrale nella vita dell'istituto.⁵¹

Nel 1569 fu pubblicata la prima edizione a stampa della regola.⁵² Al contempo fu avviata la causa per la beatificazione di Angela Merici con il *Processo Nazari*.⁵³ La versione a stampa della regola presenta alcuni cambiamenti di carattere linguistico e che riguardano le fasi dell'ammissione delle vergini.⁵⁴ Nel 1572 la compagnia introdusse un rituale di ammissione simile a quello della consacrazione monastica e le orsoline dovettero pronunciare il voto di castità.⁵⁵ Nel periodo in cui Elisabetta Prato era madre generale (1572-80), vennero introdotti nuovi ruoli per il governo e fu data una diversa organizzazione alla compagnia. Questa fu divisa in sette distretti (ognuno comprendente un gruppo di vergini,

⁴⁸ Estratto d'una lettera del P. Francesco Landini, 531 (vedi capitolo 1). Le scuole della Dottrina Cristiana (che insegnavano sia la dottrina che la morale) vennero fondate da Castellino da Castello a Milano nel 1536. A Brescia furono stabilite nel 1554.

⁴⁹ Su Bollani si veda Cairns, *Domenico Bollani* (soprattutto 149 sgg.).

⁵⁰ Roberto Lombardi, "La catechesi dal Concilio di Trento al Vaticano II", in Caprioli, Rinoldi, Vaccaro, *Diocesi di Brescia*, 222-225.

⁵¹ Landini afferma che «ad un cenno, il Padre della Compagnia tutte le congrega [le orsoline] dovunque esso vuole»; «la Compagnia si elesse per capo, con l'autorità del nostro Episcopo, il Padre Messer Don Francesco [Cabrini]» (Estratto d'una lettera del P. Francesco Landini, in MTS, 532).

⁵² *Regola della nova Compagnia di Santa Orsola* (edizione Damiano Turlino).

⁵³ Al notaio bresciano, Giovan Battista Nazari, fu chiesto dalle matrone della compagnia di stendere una biografia di Angela sulla base delle testimonianze (*Libro della Vita della Reverenda et quasi beata Madre suor Angela*, in MTS, 541-46).

⁵⁴ L'orsolina veniva presentata a dodici anni, accettata a quindici e solo a diciotto anni era registrata e diveniva pienamente membro della compagnia (Angela più semplicemente accettava donne dai dodici anni in su e permetteva alle più giovani di partecipare informalmente).

⁵⁵ *Ordine et Ceremonie* (1572 ca.).

una colonella e una "Maestra"⁵⁶), individualmente governati da una matrona, che era soggetta solo alla madre generale e al padre generale. Questi cambiamenti rafforzarono il potere delle matrone e della madre generale a scapito delle colonelle (che invece erano centrali nell'organizzazione originale). I rappresentanti ecclesiastici divennero più influenti: li troviamo in cima alla gerarchia e presenti in tutti i momenti istituzionali della compagnia quali l'accettazione delle vergini e le elezioni.⁵⁷ Vi erano anche otto uomini – quattro agenti e quattro protettori –, più esterni ma comunque influenti. Nel 1582, quando Carlo Borromeo riformò la compagnia, codificò la nuova organizzazione in una regola e pose la compagnia sotto l'autorità del vescovo.

Oltre Brescia

Intanto, nel 1567, Borromeo aveva fondato la compagnia a Milano, dotandola di una nuova regola e un'organizzazione completamente differenti.⁵⁸ Egli aveva anche avviato la fondazione delle orsoline congregate, stabilite poi nel 1585, in parallelo alle secolari. Le congregate, sebbene ufficialmente non fossero sottoposte alla clausura, seguivano un regime di vita molto rigido e sostanzialmente claustrale. Nel frattempo la Compagnia di Sant'Orsola era stata fondata in altre città con regole differenti che avevano poco a che vedere con l'originale mericiano.⁵⁹ I fondatori erano generalmente i vescovi, che mantenevano la forma secolare ma si ispiravano alle regole borromaiche (soprattutto a quella di Milano e in qualche caso a quella di Brescia).

La compagnia evitò la clausura imposta dalla bolla *Circa Pastoralis* del 1563 perché lo spirito di catechizzazione che animava la nuova generazione di chierici che emergeva dal Concilio di Trento prevalse sull'ansia del controllo dell'onore delle donne attraverso il convento. La Compagnia di Sant'Orsola rappresentava uno strumento quanto mai efficace per diffondere la dottrina cristiana. Questa idea emerge infatti in molte introduzioni di regole, dove veniva affermato che il compito delle orsoline era l'insegnamento della dottrina cristiana ai parenti e agli amici nelle proprie case e alle alunne nelle scuole. Come si è visto la compagnia bresciana aveva iniziato questo tipo di attività agli inizi degli anni Sessanta sotto la direzione di Cabrini e di Bollani. Inoltre questo progetto emerge in un docu-

⁵⁶ La "Maestra" era una nuova figura i cui compiti non si distinguevano bene da quelli della colonella.

⁵⁷ Si veda MTS, 317-29.

⁵⁸ Per le orsoline nella diocesi di Milano si veda Di Filippo Bareggi, "Una riforma al femminile"; Turchini, *Sotto l'occhio del padre*, 288-297.

⁵⁹ Alcune di queste fondazioni erano: Ferrara, 1587; Parma, 1590; Verona, 1590; Foligno, 1600; Bologna, 1603; Reggio, 1611; Modena, 1620. A Cremona, dal 1565, c'era una compagnia dedicata a sant'Orsola. Non è chiaro però se vi fossero legami con la compagnia di Angela.

mento mandato a Carlo Borromeo nel 1565 dal vescovo di Bologna Gabriele Paleotti, in cui si fa riferimento a delle donne devote che vivevano fuori dal convento a Bologna.⁶⁰ Questo documento suggerisce che sarebbe stato opportuno riunirle in congregazione dando loro il compito di insegnare il catechismo e di occuparsi di altre attività di stampo caritativo. Mentre a Bologna questo progetto fu rinviato fino al 1603, a Milano Borromeo agì immediatamente, forse per regolarizzare i gruppi informali di donne devote presenti nella città. Nel 1566 l'arcivescovo chiese informazioni sulla Compagnia di Sant'Orsola bresciana e si fece mandare una copia della regola.⁶¹

Non mancò una parallela diffusione in territorio francese. La prima fondazione fu quella di Avignone nel 1592 ad opera di Françoise de Bermond e, nel 1610, c'erano già ventinove congregazioni nel sud della Francia.⁶² Inizialmente le orsoline francesi mantennero la forma secolare e perseguirono l'insegnamento della dottrina cristiana alle ragazze. A Parigi, nel 1612, la compagnia assunse la forma claustrale (prendendo la regola agostiniana) e molte altre congregazioni ne seguirono l'esempio.⁶³ Nel 1620 si contavano ormai sessantacinque conventi. Alla vigilia della rivoluzione francese le orsoline esistevano in 300 città ed in effetti sin dal 1639 le orsoline erano divenute il primo istituto missionario femminile. Grazie all'iniziativa di Marie Guyart (conosciuta come Marie de l'Incarnation), le orsoline francesi andarono nelle colonie della Nuova Francia (Québec) dove insegnarono gli elementi della fede cristiana alle giovani amerindie e alle figlie dei coloni francesi.⁶⁴

Come è stato recentemente sostenuto, nella prima metà del XVII secolo le orsoline francesi svolsero un ruolo attivo nelle loro comunità, sia secolari che di clausura. In alcuni casi avocarono a sé il ruolo di predicatrici insegnando il catechismo nelle chiese e nei granai a folle di persone che volevano convertire.⁶⁵ Anche se la clausura limitò la predicazione delle orsoline, esse trovarono altre forme di partecipazione alla vita pubblica.⁶⁶ Infine, almeno in Francia, la

⁶⁰ Zarri, "Il Terzo Stato", in *Recinti*, 461-463; Di Filippo Bareggi, "Una riforma al femminile", 63-66.

⁶¹ La regola fu mandata da Landini a Franceschino Visdomini (accompagnata dalla sua lettera più volte qui citata).

⁶² Alcune di queste fondazioni erano a Aix (1600), Arles (1602), Toulouse (1604) e Bordeaux (1606). Esiste ora una ricca bibliografia sulle orsoline in Francia: Rapley, *The Dévotes*; Lierheimer, "Preaching or Teaching?"; Id., "Redefining Convent Space"; Id., *The Life of Antoinette Micolon*; Diefendorf, *From Penitence to Charity*.

⁶³ In alcuni casi il compito educativo prese la forma di quarto voto – insieme a obbedienza, castità e povertà.

⁶⁴ Sulla vita di Marie de l'Incarnation si veda Zemon Davis, "Nuovi mondi. Marie de l'Incarnation".

⁶⁵ Lierheimer, "Preaching or Teaching?".

⁶⁶ Alcune continuarono a insegnare pubblicamente nella chiesa del convento o attraverso la grata. Inoltre le orsoline videro la loro attività educatrice nelle classi come un modo di partecipare

vita conventuale non dovrebbe esser considerata come una semplice restrizione alle opportunità femminili operata da una gerarchia maschile, dato che spesso era ricercata dalle donne stesse e, nel contesto delle guerre di religione, offrì loro l'opportunità di esercitare un ruolo mistico e profetico nella sfera pubblica.⁶⁷ In Italia, invece, troviamo un contesto politico più stabilizzato e una gerarchia ecclesiastica capace di controllare maggiormente l'iniziativa individuale. Anche se non abbiamo documenti specifici riguardanti l'insegnamento delle orsoline e la loro percezione della propria attività, le restrizioni nelle diocesi italiane erano maggiori. Il ruolo delle orsoline era limitato alle scuole della Dottrina Cristiana, dove le maestre seguivano manuali per il catechismo e dove il loro lavoro era supervisionato dagli uomini.⁶⁸ Questo tuttavia non esclude che le donne potessero trovare spazi autonomi e guadagnare visibilità pubblica o soddisfare le proprie aspirazioni di vita attiva.⁶⁹

2.2. Le orsoline di Brescia alla fine del XVI secolo

Come possiamo osservare nella tabella 3, si riscontra un forte aumento del numero delle orsoline bresciane nell'ultimo ventennio del XVI secolo e agli inizi del XVII. Il numero quasi raddoppiò in seguito all'intervento di Carlo Borromeo nel 1582. Ciò sembrerebbe proprio indicare che allora la compagnia avesse riconquistato il rispetto della società bresciana.

Tab. 3 - Numero di orsoline nella Compagnia di Sant'Orsola a Brescia⁷⁰

1535	1537	1540	1545	1555	1566	1572	1580	1582	1592	1602	1616
28	75	150	73-100	93	130	114	100	180	229	229	297

A partire da quel periodo, infatti, si assiste anche a un incremento di orsoline con cognomi appartenenti all'alta società bresciana (incremento iniziato in parte già dalla metà del XVI secolo). Alcune delle orsoline erano figlie o nipoti delle matrone della compagnia originale (Avogadro, Buzzi e Mei⁷¹), al-

alla vita pubblica in quanto le loro allieve avrebbero poi cresciuto i loro figli seguendo ciò che avevano imparato (Id., "Redefining Convent Space").

⁶⁷ Diefendorf, *From Penitence to Charity*.

⁶⁸ Di Filippo Bareggi, "Una riforma al femminile", 78-82.

⁶⁹ Si veda, ad esempio, il caso delle orsoline a Parma: Culpepper, "Our Particular Cloister".

⁷⁰ Per il periodo precedente al 1572, questi dati sono basati su vari documenti legali della compagnia (già pubblicati in MTS), su una testimonianza contenuta nella *Vita* di Angela del Faino e sull'*Estratto d'una lettera del P. Francesco Landini*. Dal 1572 i dati sulle orsoline si trovano nel *Secondo Libro Generale* (ff.52r-68v; 100r-110r; 151r-183v; e da 280r).

⁷¹ Costanza Avogadro (nella compagnia dal 1561) era probabilmente la nipote di Maria Avogadro.

tre erano appartenenti a note famiglie nobili bresciane (Alfianello, Asti, Capriolo, Fisogni, Iseppini, Manerba, e Ugoni), alcune delle quali erano rappresentate nel Consiglio cittadino (Capriolo, Fisogni, Manerba e Ugoni).⁷² Se poi guardiamo alle ventidue orsoline di cui possediamo la polizza d'estimo tra il 1617 e il 1627 troviamo che quasi tutte dichiaravano ingenti proprietà tranne tre che affermavano di essere povere.⁷³

Come si è accennato, dalla seconda metà del XVI secolo, importanti famiglie crearono delle vere dinastie di orsoline che attraverso gli anni occuparono diverse posizioni all'interno della compagnia.⁷⁴ In alcuni casi la divisione di status della compagnia originale tra orsoline (vergini) e matrone (vedove) viene ignorata come si può notare dal fatto che troviamo alcune vergini aristocratiche diventate matrone dopo un paio di decenni.⁷⁵

matrona sin dal 1537 (MTS, 250). Nel 1583 troviamo anche Hippolita Avogadro. Marta, figlia di Veronica Buzzi, è orsolina dal 1545. Maddalena di Mei entra nel 1560 e Domicilla Mey nel 1583 (Caterina di Mei fu matrona dal 1537 almeno fino al 1546).

⁷² Ferraro, *Family and Public Life in Brescia*, 70-71.

⁷³ Camilla di Corti, di 60 anni, affermava di dover lavorare per vivere: «Io non ho altro salvo se mi guadagno il vivere, et quelli pochi [...] di casa di pocho e nienti valore». La compagnia le dava una stanza dove stare: «Io non pago affitto di casa perché la Vener. da Compagnia di S. Orsola mi da una cameretta per amor di Dio». Margherita e Monicha, 23 e 20 anni, affermano: «Non havemo altro se non si guadagnamo il vivere, et quei pochi mobili di casa che valgono pocho e niente». Contestavano al fratello un lascito paterno di 700 lire.

⁷⁴ Se si confrontano le iscrizioni nella compagnia in diversi periodi – registrati nel *Secondo Libro Generale* – emerge come questo fu (almeno) il caso degli Alfianello (Caterina divenne orsolina nel 1560; Francesco Cabrini de Alfianello fu confessore della compagnia dal 1559 al 1569); degli Asti (Claudia, Cecilia, Antonia e Durusilla divennero orsoline nel 1559, Rosana nel 1562; Antonia divenne matrona e Cecilia madre generale nel 1592; Irene fu madre generale nel 1616); degli Avogadro (Maria fu matrona dal 1537; Costanza, sua figlia, divenne orsolina nel 1561 e madre generale nel 1602; Hippolita entrò come orsolina nel 1583; mentre Matteo fu protettore); dei Bargnani/Prato (Elisabetta fu eletta matrona nel 1537 e Madre Principale nel 1572; Hatiruita e Cassandra erano matrone alla fine del secolo); dei Buzzi (Veronica era matrona dal 1537 almeno e Madre Principale nel 1555; sua figlia Marta divenne orsolina nel 1545); dei Chizzola (Caterina fu madre generale nel 1580; in quel periodo Dorothea era matrona; Giacomo, Hippolito e Antonio protettori); dei Fisogni (Lucrezia e Laura divennero orsoline nel 1572); degli Iseppini (Laura, Anna e Barbara divennero orsoline nel 1559, Theodora nel 1561, Cecilia nel 1583; Anna fu madre generale dal 1583; Don Giovan Paolo Iseppino era confessore generale e padre della compagnia intorno al 1570); dei Maggi (Dorothea era orsolina e Marta matrona; Guerero era Protettore alla fine del secolo); dei Manerba (Julia diventa orsolina nel 1580; Camillo e Scipion sono protettori nel 1573); dei Mei (Caterina di Mei fu eletta matrona nel 1537, Maddalena di Mei era orsolina nel 1560, e Domicilla Mey in 1583); dei Trussi (Giulia era orsolina, Laura matrona e Mario Protettore alla fine del secolo); delle Ugoni (Aurelia e Aquilea divennero orsoline nel 1572, Oriana nel 1583; Hippolita divenne matrona alla fine del secolo).

⁷⁵ Per esempio Antonia e Giulia Asti e Costanza Avogadro.

Inoltre le proprietà e i crediti descritti nelle dichiarazioni patrimoniali della compagnia nell'ultimo quarto di secolo aumentano notevolmente.⁷⁶ A partire dalla seconda metà del XVI secolo la compagnia divenne anche più organizzata. Nel 1588 troviamo la figura dell'"esattore" che si occupava delle questioni legali,⁷⁷ mentre dalle polizze del 1588 possiamo vedere che la compagnia pagava due medici per l'assistenza data alle vergini.⁷⁸ Inoltre possedeva tre alloggi per le orsoline povere⁷⁹ e dichiarava un pagamento annuale a differenti persone per vari servizi.⁸⁰

L'aristocratizzazione della compagnia bresciana trova riscontro nella tendenza negli istituti del resto d'Italia a limitare l'entrata alle donne di livello sociale alto. Nella *Regola* di Bologna, per esempio, si afferma che le vergini devono dimostrare di potersi mantenere da sole: «habbi patrimonio da sostentarsi, o sia atta con la propria industria guadagnarsi il vivere, o habbi, chi per carità la vogli aiutare, o in altro modo a giudizio della Congregazione».⁸¹ Nella *Regola* di Ferrara del 1587, poi, si specifica che le donne che entrano nella compagnia non lo devono fare per ottenere aiuti di tipo economico: «entrerà di propria volontà [...] Né meno entrerà per povertà, con la speranza d'haver aiuto temporale, perché

⁷⁶ PE, b. 153. Nelle dichiarazioni del 1548 troviamo solo otto lasciti che danno alla compagnia 220 lire all'anno (su un capitale di 4.400 lire). Nel 1568 troviamo dodici lasciti che danno 300 lire l'anno (su 6.000 lire). La compagnia allora non dichiarava il possesso di case o terre. Nella polizza del 1588 i livelli sono quasi raddoppiati, la compagnia dichiara alcune terre che vengono affittate (per un valore di 360 lire rendono diciotto lire all'anno) e ci sono debitori che non pagano. Nella *Polizza d'Estimo* del 1632 si registra un incremento significativo di proprietà.

⁷⁷ Come si ricava sia dal *Secondo Libro Generale* che dalle dichiarazioni patrimoniali. La compagnia «Paga uno suo Exattore per scodar li livelli et negociar altre cose della Compagnia L.50» (PE, 1588).

⁷⁸ «Paga a doi [...] Medici che medicano le povere della Compagnia al'anno L. 41».

⁷⁹ «In una casetta in Bressa [...] per uso de le povere putte della compagnia [...] senza fitto»; «In un'altra casetta [...] Hospital de li Incurabili per uso medesimamente delle povere putte della compagnia le quali si albergano dentro [...] senza fitto»; «In un'altra casa [...] per uso delle povere putte della compagnia benche non tutte, ne con piena liberta, se non doppo la morte de la sig.ra Antonia di Asti, et di due suoi nipoti di Mei» (PE, b.152, classificato 1548, ma risale al 1588). Nel 1568 e 1588 la compagnia chiede di poter essere esentata dal pagamento dell'affitto di un appartamento usato da alcune orsoline bisognose («et in pagar li [seguenti] carichi suplici [...] misericordia et remissione accio non venga per i Grandezzi a sommarsi questa opera di carità che si fa in sovenir tante povere bisognose», PE, 1588).

⁸⁰ La compagnia dava 20 lire per un R.do padre che si prendeva cura dell'istituto; donava 80 lire alla chiesa di San Bernardo dove si teneva la messa comune quotidiana; pagava 12 lire per il prete officiante; dava altre 50 lire per le varie spese della chiesa; e infine spendeva 40 lire per piccole uscite come per i regali delle orsoline a Natale.

⁸¹ *Regola della Compagnia di S. Orsola eretta in Bologna*, 18 ("Delle condizioni di quelle che si devono ricevere nella Compagnia").

questa Compagnia è fatta per aiutar le anime; ma vi entrerà solo per sua salute, e per maggior gloria di Dio Nostro Signore». ⁸²

Il coinvolgimento dell'aristocrazia nella compagnia nella seconda metà del XVI secolo, sia a Brescia che nel resto d'Italia, si può spiegare in vari modi. Innanzi tutto, con l'approvazione dell'istituto mericiano da parte della chiesa. Il numero dei membri provenienti dalle file dell'aristocrazia crebbe a partire dal 1580, nell'anno della visita pastorale di Borromeo (nel 1582, anno in cui egli diede una nuova regola alla compagnia, il numero delle vergini era quasi raddoppiato). C'erano poi vantaggi economici nell'avere una figlia orsolina piuttosto che monaca, dato che la compagnia mericiano non richiedeva la dote. Questo aspetto poteva avere un certo peso, considerando anche l'aumento delle doti alla fine del secolo. ⁸³ Non sono neanche da escludere i fattori affettivi, visto che la figlia non veniva rinchiusa in un convento, ma poteva rimanere in casa. Infine, come è stato suggerito, l'aristocrazia probabilmente adottò l'immagine della "santa in casa", che costituiva una nuova – e meno audace – versione della "santa a corte". ⁸⁴ Come si è già notato, l'ingresso dell'aristocrazia nella compagnia (almeno a Brescia) comportò cambiamenti nell'organizzazione.

2.3. Le regole di Carlo Borromeo per la Compagnia di Sant'Orsola

Le regole composte sotto la direzione di Carlo Borromeo per Brescia ⁸⁵ e per Milano ⁸⁶ costituirono un modello per le regole di altre città d'Italia e di Francia. I cambiamenti operati da Borromeo ebbero l'effetto di porre l'orsolina sotto il controllo maschile ed ecclesiastico, attraverso una nuova struttura che ne mediava il rapporto con Dio, ne disciplinava la vita quotidiana

⁸² *Regola della Compagnia delle Vergini di Santa Orsola*, f. 13v. Anche a Foligno, dove la compagnia fondata da Paola di Alessandro fu riconosciuta ufficialmente nel 1600, le orsoline appartenevano all'élite della città: «cinquanta vergini delle più nobili della città presero quest'habito e regola senza voti essenziali» (L. Iacobilli, *Vite de' santi e beati dell'Umbria*, III, Foligno, 1661, in Mario Sensi, *Storie di Bizzocche*, 28-9).

⁸³ Per Brescia vedi Ferraro, *Family and Public Life in Brescia*, 101-130 e su Venezia si veda Cox, "The Single Self".

⁸⁴ Zari, "Orsola e Caterina", 552-54.

⁸⁵ *Regola della Compagnia di S.Orsola di Brescia, di nuovo rivista, corretta et confermata da Monsignor illustrissimo Carlo cardinale di S.Prassede* (1582). D'ora in poi citerò questa regola riferendomi al nome della città. La regola riformata di Brescia è una delle versioni formalmente più vicine all'originale mericiano, del quale mantiene passi e aspetti molteplici. Essi, però, assumono un diverso significato a causa dei numerosi cambiamenti apportati.

⁸⁶ *Regola della Compagnia di Santa Orsola fatta per quelle giovani, le quale desiderano servire a Dio nel stato verginale, stando nel secolo* (1567). Come nel caso della regola di Brescia, anche qui specificheremo il nome della città nei riferimenti alla regola milanese. Questa regola è completamente differente da quella di Angela, sia nella forma sia nei contenuti.

e stabiliva nuove regole di governo della compagnia. Inoltre, posta all'interno del progetto promosso dalla chiesa post-tridentina di riforma morale e dei costumi religiosi, l'orsolina divenne una figura alquanto diversa dall'originale.

Come si è detto, l'obiettivo principale della compagnia divenne la diffusione della fede cattolica. Sia nella regola di Brescia sia in quella milanese, infatti, appare l'indicazione che il compito specifico delle orsoline è divenuto quello dell'insegnamento nelle scuole della Dottrina Cristiana: «Gli ricordino che tutte secondo il giudizio del loro Padre confessore in qualche opra pia s'essercitino, et in particolare nell'opra della Institutione Christiana, siano pronte et obediante alli loro Superiori, nel qual essercitio cosi si portino, che non manco si sforchino insegnarli buon costumi, che la dottrina». ⁸⁷ Nel *Compendio* introdotto da Alfonso Paleotti nel 1603 per la compagnia di Bologna, si afferma che lo scopo della Compagnia di Sant'Orsola è diventato quello della conversione delle famiglie:

ridursi le famiglie intiere à vita più regolata e christiana, come che fosse gagliardo stimolo, & efficace mezzo, la frequente esortatione, accompagnata dal buon odore di virtù, e santità d'una di queste vergini a' muovere, & eccitare il Padre, la Madre, i Fratelli, le Sorelle, Cognate, le serve, e talvolta anco i Padroni, e le Padrone a frequentare i santi Sacramenti [...] affettionarsi alle opere pie, & in somma riformare li costumi, secondo la legge, e dottrina di Christo. ⁸⁸

Inoltre, la regola borromaica di Brescia introdusse un nuovo governo che dipendeva dalla chiesa e da un sistema gerarchico in cui gli uomini precedevano le donne. Questa regola stabiliva nove diversi ruoli di governo discussi in ben quindici capitoli. Il vescovo di Brescia era il superiore della compagnia (*Padre, Pastore e Superiore*), un *Vicario particolare* era il suo sostituto e un *Sostituto e collaboratore del Padre* prendeva il posto del Vicario quando necessario. Queste figure avevano l'ultima parola su tutte le decisioni importanti. Sottoposta all'autorità maschile c'era una complicata gerarchia femminile. La posizione più importante era quella della *Madre e Superiore della Compagnia*, eletta dalle figlie ma confermata dal vescovo. Poi c'era la *Vicaria*, che aiutava la *Madre* e la poteva sostituire in caso di assenza. La *Madre* aveva un gruppo di consigliere, le *Assistenti*. Otto *Governatrici*, otto *Maestre* e le *Avvi-*

⁸⁷ Brescia, 19. Nella regola di Milano si afferma: «Nelli giorni di Festa, oltre l'udire Messa, e Predica, cerchino sempre di occuparsi in essercitij pij, come leggere, meditar, e orare, e specialmente in andare alle scuole della Dottrina Christiana, et ivi essercitarsi ad insegnare, o ad imparare cioche ivi s'insegna et impara» (Milano, XI). A Milano Borromeo mise a capo della Compagnia di Sant'Orsola il priore generale delle scuole della Dottrina Cristiana, Gaspare Belinza-

⁸⁸ *Compendio de gli Instituti della Compagnia di S.Orsola*.

satrici, in ordine discendente, erano responsabili per la vita e il comportamento delle figlie.⁸⁹ La compagnia era divisa in distretti, ognuno consistente di un gruppo di orsoline (che vivevano nella stessa in una zona della città) che faceva capo a una *Governatrice*, una *Maestra* e un'*Avvisatrice*. Le *Governatrici* riportavano i problemi alla *Madre Superiore*, che prendeva decisioni con le *Assistenti* e le sottoponeva all'approvazione dei superiori (o del *Vicario* o del *Sostituto*). Nella regola milanese ogni distretto era assegnato a un *Priore Particolare* direttamente responsabile delle vergini.

Allo stesso tempo alla compagnia veniva data una fisionomia più istituzionale, con la cerimonia di accettazione delle vergini, il voto di castità, un abito distintivo, il velo nero e la cintura.

Anche la vita spirituale mutava. Il confessore esercitava un pieno controllo sulla vita spirituale dell'orsolina. Come si è visto la regola borromaica di Brescia decretava che i consigli dello Spirito Santo venissero approvati dal padre spirituale.⁹⁰ Mentre nella regola di Milano, l'ispirazione ai consigli di Dio non veniva più menzionata. Il confessore diveniva la guida alla preghiera mentale e stabiliva quanto pregare nelle chiese: «quando avranno alla necessità, et loro divozione sodisfatto, al giudizio di quelli che reggono le loro anime, se ne ritornin a casa».⁹¹ Le orsoline persero il diritto di scegliere in quale chiesa pregare e la loro vita divenne meno individuale e più comunitaria. Come emerge da una dichiarazione patrimoniale del 1588 le orsoline dovevano ascoltare la messa insieme nella chiesa di San Bernardo «per obbligo».

Anche se le nuove compagnie mantennero la secolarità, alle orsoline venne imposta una sorta di clausura casalinga. Esse non dovevano uscire se non per necessità o perchè chiamate da una superiora: «non conviene, che le vergini sian molto vedute fuori»⁹²; «l'andare senza necessità per strada, è molto alla loro professione contrario; et però non vadino per la città, se non quando, o il bisogno lo richiede, o che siano chiamate dalla loro Avisatrice».⁹³

Le nuove regole stabilirono un nuovo criterio di autorità. Se le vergini non obbedivano ai loro superiori potevano essere espulse dalla compagnia: «quando per non essere alle sue superiori obediante [...] fosse cancellata dalla Compagnia».⁹⁴ I principi pedagogici di Angela che sostenevano i compiti delle colonelle vennero sostituiti da misure repressive e le Maestre avevano il ruolo di garan-

⁸⁹ Le *Avvisatrici* corrisponderebbero alle vecchie colonelle, ma con un ruolo meno rilevante (data anche la presenza della contigua figura della *Maestra*). Alle *Avvisatrici* sono diretti i *Ricordi* che appaiono in una versione largamente rimaneggiata.

⁹⁰ *Regola*, Brescia, 8.

⁹¹ *Ibid.*, 19.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, 2.

ti dell'esecuzione di tale precettistica: «Tengano conto della conversatione tanto di fuori di casa, come dentro, il che potranno fare co'l visitarle spesso, et quando meno se l'aspettano».⁹⁵

Le regole riformate erano volte al disciplinamento del comportamento femminile, attraverso una minuziosa normativa che riguardava la vita secolare dell'orsolina. Questo rifletteva un contesto ideologico che vedeva nella donna una potenziale fonte di disordine sociale.⁹⁶ Ella andava controllata attraverso i valori di castità, obbedienza e modestia, che costituivano il nucleo attorno al quale ruota il suo onore, il suo valore e la sua identità sociale. Anche all'interno della casa l'orsolina era accuratamente separata dai pericoli che potessero metterne a rischio l'onore: «In casa sua siano ubedienti alli suoi Superiori, servano volentieri à tutti nelle cose lecite, et honeste; intendendo delli servitij communi: fuggendo più che possano d'andar nelle camere de gli huomini, é massime per servirli».⁹⁷ Emerge la preoccupazione di tenere impegnate le vergini, per evitare che cadano nel peccato a causa della debolezza della natura femminile: «stare continuamente occupate, o in servire, o in lavorare, o in leggere, o in orare, acciò trovandole il Demonio occupate, non habbia tempo di tentarle».⁹⁸ In questo quadro culturale si spiega la preoccupazione che le orsoline si rendano responsabili di azioni che sono fonte di caos sociale (quali la mendicizia e i furti): «Non vadano mendicando per la città, ne con le bugie, ò simulationi procurino elemosine, ne ricevano cosa alcuna dalle sorelle senza licenza del confessore, accio non robbino alli suoi, per darlo a loro».⁹⁹

Conclusioni

In conclusione, dalla fine del XVI secolo nell'Italia centrosettentrionale la società accolse la nuova figura proposta da Angela, come è testimoniato dalla diffusione della compagnia e dall'entrata dell'aristocrazia: fu quest'istituzione a diventare parte integrante degli strumenti messi in campo dalla chiesa tridentina per la riforma della società. L'aumento delle donne nubili e l'esigenza di educare la popolazione femminile ne favorirono l'espansione.¹⁰⁰ La chiesa legittimò le orsoline come «Terzo Stato» e la compagnia ispirò altre forme di vita come ad esempio quella delle *Dimesse* in area veneta.¹⁰¹ Le orsoline di-

⁹⁵ *Ibid.*, 19.

⁹⁶ Perry, *Gender and Disorder*.

⁹⁷ *Regola*, Milano, VII.

⁹⁸ *Ibid.*, VII.

⁹⁹ *Ibid.*, X.

¹⁰⁰ Zarri, «Il Terzo Stato», in *Recinti*, 473-474.

¹⁰¹ Come asserito dal vescovo di Verona Agostino Valier in 1575 e da quello di Ferrara, Paolo Leoni nel 1587: su questo argomento si veda *Ibid.*

vennero così insegnanti in una società in cui l'educazione era fonte di miglioramento sociale. Alle donne, quindi, venne chiesto di partecipare alla costruzione di una società in via di formazione, e una simile richiesta avanzata di fatto dalla chiesa e quindi dalla società indica che la nuova figura di donna vivente fuori dal convento e dal matrimonio era divenuta più accettabile.

Certo a questa novità si accompagnò l'elaborazione di nuove forme di controllo. Queste regole si inseriscono in un mutato clima culturale, denominato età della confessionalizzazione o del disciplinamento delle coscienze. In particolare le orsoline furono disciplinate secondo la necessità di definire l'identità femminile ed in questa prospettiva la proposta di Angela, che conferiva alla donna la gestione del rapporto con Dio e quindi della propria esistenza, divenne anacronistica. La cultura in cui Angela aveva vissuto la propria esperienza spirituale e concepito l'orsolina era diversa da quella in cui la compagnia si sviluppò. Il modello di unione sponsale femminile mericiano, pensato in un mondo ancora aperto all'azione delle sante vive, tramonta con esse. Entro questi limiti, la spiritualità di Angela Merici rimase comunque una fonte d'ispirazione per molte orsoline delle generazioni successive in quanto offrì loro un modello di relazione individuale con Dio, di vita religiosa nel mondo, di rapporti umani e di sviluppo personale.

Bibliografia

Fonti

Alcune regole cavate da gli ammaestramenti della divina vergine Margherita per la sua unione. In "Serafino da Fermo e le beate Margherita e Gentile e le Regole della Compagnia del Buon Gesù", Innocenzio Colosio. *La nuova rivista di ascetica e mistica* 2 (1977): 246-58.

Antonio (Meli) da Crema. *Libro de vita Contemplativa: Lectione: Meditatione: oratione: contemplatione. Scala dil paradiso.* Io. Antonio Morandi da Gandino, Brescia, 1527.

Battista (Carioni) da Crema. *Della cognitione et vittoria di se stesso.* Milano, 1531.
-, *Lo specchio interiore.* Milano, 1540.
-, *Via de aperta verità.* Venezia, 1532.

Bellintani da Salò, Mattia. *Vita della B. Angela da Desenzano.* Brescia, Biblioteca Queriniana, MS. B.VI.30.

Capitoli della Confraternita del Divino Amore. In *La Riforma Cattolica: Documenti e testimonianze*, Massimo Marcocchi, I:221-25. Brescia: Morcelliana, 1967.

Caterina da Bologna. *Sette Armi spirituali.* Ed. Cecilia Foletti. Padova: Editrice Antenore, 1985.

Caterina da Siena. *Dialogo della divina provvidenza.* Ed. Giuliana Cavallini. Roma: Edizioni Cateriniane, 1980.

Compendio de gli Istituti della Compagnia di S. Orsola, che si disegna erigere nella Città di Bologna. 1603. Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna, A.V.H.VI.5/114.

Constituciones de la Compañia de Iesus. ca. 1556. In *Monumenta Historica Societatis Jesu* (Roma) 64 (1936): 261-727.

Costituzioni dei Barnabiti. In *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Orazio Premoli, I:422-55. Roma: Desclee & C. Editori, 1913.

Cozzano, Gabriele. *Dichiarazione della Bolla del Papa Paolo III*. Archivio Segreto Vaticano, S. C. Rituum, *Processus* 341, ff. 969r-83v (in MTS, 582-95).

–, *Epistola confortatoria alle Vergini della Compagnia di Sant'Orsola composta per il suo Canceglier Gabriello Cozzano*. Archivio Segreto Vaticano, S. C. Rituum, *Processus* 341, ff. 958v-69r (in MTS, 556-64).

–, *Risposta contro quelli che persuadono la clausura alle Vergini di Sant'Orsola*. Brescia, Biblioteca Queriniana, MS. D.VII.8 (in MTS, 564-82).

Doneda, Carlo. *Vita della B. Angela Merici da Desenzano, Fondatrice della Compagnia di Sant'Orsola*. Brescia (stampe di Giambattista Rossini), 1768.

Erasmus da Rotterdam. *Enchiridion militis Christiani, saluberrimis præceptis refertum autore Des. Erasmo Roteramo*. Basileae, 1518.

Faino, Bernardino. *Miscellanea*. Biblioteca Queriniana, MS.K.VI.1.

–, *Vita della Serva di Dio di beata memoria la Madre Angela Merici da Desenzano fondatrice della celebre Compagnia di Sant'Orsola di Brescia, il cui Corpo riposa nella Chiesa di Sant' Afra*. Scritta prima, e stampata dal P. Ottavio Gondio Fiorentino; poi riordinata e corretta, et accresciuta dal Superiore Generale d'essa Compagnia. In Bologna, 1672 (per Gio Recaldini).

Fontana, Giovanni Battista. *Lettere spirituali della devota religiosa Angelica Paola Antonia de' Negri Milanese. Vita della medesima raccolta da Gio. Battista Fontana de' Conti*. Roma, 1576.

Gondi, Ottavio. *Vita della Beata Angela Bresciana, prima fondatrice della Compagnia di S. Orsola*. In Brescia, appresso Vincenzo Sabbio, 1600.

Ignazio di Loyola. *Esercizi Spirituali*, ed. Giovanni Giudici. Milano: Mondadori, 1984.

Incomincia li capituli delle Ordinationi delli officij de novo riformati, quali s'osservino nel nostro Monastero di Santa Marta. Archivio di Stato di Milano, Fondo di Religione, cartella 4609.

Landini, Francesco. *Estratto d'una lettera del P. Francesco Landini che sta nel Monte vicino a Brescia, scritta al Rev. P. Frate Franceschino Visdomini dell'ordine de Minori adì 21 dicembre 1566*. In *Regola della Compagnia di S. Orsola*, 27-32. Milano, 1569 (in MTS, 531-32).

Lombardi, Girolamo, *Vita della B. Angela Merici Fondatrice della Compagnia di Sant'Orsola*. Venezia, 1778.

Merici, Angela. *Arricordi che vanno alli Colonelli*. Archivio Segreto Vaticano, S. C. Rituum, *Processus* 341, ff. 946v-53r (in MTS, 507-12).

–, *Regola della Compagnia de Santa Orsola*. Milano, Biblioteca Trivulziana, codice 367, scaff.le n. 82, palch.to n. 2 (in MTS, 436-58).

–, *Testamento della Madre suor Angela lassato alle Matrone*. Archivio Segreto Vaticano, S. C. Rituum, *Processus* 341, ff. 953r-58v (in MTS, 512-17).

Nassino, Pandolfo. *Registro di molte cose seguite*. Brescia, Biblioteca Queriniana, MS. C.I.15, 574-75.

Nazari De Sayani, Giovan Battista. *Le giustificazioni della vita della Reverenda Madre suor Angela Terzebita (anche detto Processo Nazari)*. Archivio Segreto Vaticano, S. C. Rituum, *Processus* 341, ff. 936v-45v (in MTS, 533-40).

–, *Libro della Vita della Reverenda et quasi beata Madre suor Angela, fondatrice della Compagnia di S. Orsola di Brescia, con le justificationi di essa vita; et anco si contiene il voto delle Vergini di detta Regola*. Archivio Segreto Vaticano, S. C. Rituum, *Processus* 341, ff. 936v-45v (in MTS, 541-46).

Ordine et Cerimonie che si fanno con le Vergini che vogliono entrar nella Compagnia di S. Orsola in Brescia. In Brescia (per Damiano Turlino) s.d., Brescia, Biblioteca Queriniana, Cinq., E.E.I. m.2.

Polizze d'Estimo in ordine cronologico e in ordine alfabetico dall'anno 1517 all'anno 1687. Brescia, Archivio di Stato: Archivio Storico Civico.

Quarré, Jean Hughes. *La vie de la Bienheureuse Mère Angèle Première Fondatrice de la Compagnie de S. te Ursule. Enrichie de plusieurs remarques et pratiques de piété, tres-utiles pour la conduite de toutes sortes de personnes à la Vertu*. Par le R.P. Jean Hugues Quarré Prestre de la Congrégation de l'Oratoire de Iesus, Docteur en Théologie. A Paris (chez Sébastian Hure, rue Saint Jacques au Coeur-Bon), 1648. Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert I, III, 82784.

Questo sia el modo che hanno revere quelli del Terzo Ordine del glorioso Sancto Franceso, in Pesaro per Hyeronymo Soncino. Nel 1505 adì 12 de Febraro.

Regola dei Teatini. In *La Riforma Cattolica: Documenti e testimonianze*, ed. Massimo Marrocchi, 1:263-65. Brescia: Morcelliana, 1967.

Regola della Compagnia delle Vergini di Santa Orsola stampate per ordine del molto ill. e R.mo Mons. Paolo Leone vescovo di Ferrara. In Ferrara (per Vittorio Baldini) 1587. Roma, Archivium Generale Ursularum Unionis Romanae.

Regola della Compagnia di Santa Orsola fatta per quelle giovani, le quali desiderano servire a Dio nel stato verginale, stando nel secolo; e per quelle, le quali nella povertà, o per altri impedimenti non possono entrare in Monasterij. Aggiuntovi i Capitali del Governo, che hanno di havere i Governatori e Governatrici di essa Compagnia. Con licentia dell'Illustriss. et Reverendiss. Sig. Cardinal Borromeo, Arcivescovo di Milano. In Milano (appresso di Giovan Battista et fratelli da Ponte alla Dovana) 1567. Milano, Archivio Storico Diocesano, sez. XII, vol. 145. Regola ristampata nel 1569, 1570, 1577 e 1585.

Regola della Compagnia di S. Orsola di Brescia di nuovo rivista corretta e confermata da Monsignor illustrissimo Carlo Cardinale di S. Prassede, arcivescovo di Milano et Visitatore Apostolico. In Brescia (appresso Pietro Maria Marchetti), 1582. Brescia, Biblioteca Queriniana, Cinq. I.I.3.

Regola della Compagnia di S. Orsola eretta in Bologna da Mons. Illustriss. e Reverendiss. Alfonso Paleotti Arcivescovo di detta Città, Confirmata et di molte indulgenze favorita dalla Santità di Nostro Signore Papa Paolo Quinto. Di nuovo reviste, ampliate e ristampate. In Bologna, Per Vittorio Benacci, 1608. Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna, A.V.H.VI.6/22.

Regola della nova Compagnia di Santa Orsola di Brescia per la quale si vede come si habbiano a governar le vergini di detta Compagnia acciocchè vivendo christianamente possino doppo la loro morte fruir i beni de vita eterna. Edizione Turlino, 1569. Brescia, Biblioteca Queriniana, Cinq. EE.1.m.1.

Regola Generale per tutte quelle Vergini della Compagnia di S.Orsola. Le quali si sono retirate à vivere in Congregatione. In Milano (appresso Pacifico Pontio), 1585, con licenza dé Superiori. Milano, Archivio Storico Diocesano, sez. XII, vol. 146.

Sacra Congregazione dei Riti, *Processus*, 339-44. Archivio Segreto Vaticano.

Secondo Libro Generale della Ven. Compagnia di S.Orsola di Brescia, che finisce l'anno 1632. Brescia, Archivio di Stato, Fondo di Religione, "Cartella Compagnia di S.Orsola", reg. 134.

Serafino (Aceti de' Porti) da Fermo. *Opere spirituali, alla Christiana perfezione utiliss. e necessarie*. In Piacenza appresso Francesco Conti, 1570.

–, *Quarantadue problemi circa l'oratione*. In *La nuova rivista di ascetica e mistica* 2 (1977): 162-72; 259-66.

Serafino (Torresini) da Bologna. *Pharetra divini amoris, tradotto in volgare per Don Serafino da Bologna Canonico regolare*. In Venezia per Paulo Gherardo, 1549.

Statuti della Compagnia dei Battuti di S.Domenico di Bologna. In *La Riforma Cattolica: Documenti e testimonianze*, ed. Massimo Marcocchi, I:203-16. Brescia: Morcelliana, 1967.

Tommaso da Kempis. *L'imitazione di Cristo*. Ed. Giuseppe De Luca con prefazione di Romana Guarnirei. Brescia: Morcelliana, 1965.

Tribesco, Giacomo. *Gionta alle cose sopradette circa le meravigliose et divine virtù operate in quella beata serafica Angela, per D.Iacomo [Tribesco] bresciano canonico lateranense*. In *Di vari Santi Bresciani*. Brescia, Biblioteca Queriniana, MS. D.VII.20, ff. 15v-16r.

Studi

Ahlgren, Gillian T. W., ed. e trad. *The Inquisition of Francisca: A Sixteenth-Century Visionary on Trail*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Anderson, Bonnie S., e Judith P. Zinsser. *A History of Their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present*. Vol. 1. New York: Harper & Row, 1988.

Andreu, Francesco, ed. *Le lettere di San Gaetano da Thiene*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1954.

Ardener, Shirley, ed. *Defining Females: The Nature of Women in Society*. Oxford: Berg, 1993.

Atkinson, Clarissa. *The Oldest Vocation: Christian Motherhood in the Middle Ages*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.

Aughterson, Kate, ed. *Renaissance Woman: A Sourcebook. Constructions of Femininity in England*. London and New York: Routledge, 1995.

Baernstein, P. René. *A Convent's Tale: A Century of Sisterhood in Spanish Milan*. London and New York: Routledge, 2002.

Barone, Giulia. "Società e religiosità femminile (750-1450)". In *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*. Ed. Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri, 61-113. Roma-Bari: Laterza, 1992.

Bartoli, Marco. *Chiara d'Assisi*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1989.

Bell, Rudolph. *The Holy Anorexia*. Chicago: University of Chicago Press, 1985. Edizione italiana: *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*. Roma-Bari: Laterza, 1987.

Belotti, Giampietro, ed. *Angela Merici: La società, la vita, le opere, il carisma*. Brescia: Centro Mericiano, 2004.

Bennett, Judith, et al., eds. *Sisters and Workers in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Benton, John. "Consciousness of Self and Perceptions of Individuality", in *Culture, Power, and Personality in Medieval France*, 327-356. London: Hambledon, 1991.

Benvenuti Papi, Anna. "Fratelli mendicanti e pinzochere in Toscana: Dalla marginalizzazione sociale ai modelli di santità". In *Temie problemi nella mistica femminile trecentesca*, 109-35. Atti del XX Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, Todi, ottobre 1979. Todi: Accademia Tudertina, 1983.

–, "'Velut in Sepulchro': Cellane e reclusi nella tradizione agiografica italiana". In *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, ed. Sofia Boesch Gajano e Lucia Sebastiani, 365-455. L'Aquila e Roma: Japadre, 1984.

Beyer, Jean. *Il diritto della vita consacrata*. Milano: Ancora, 1989.

Bilinkoff, Jodi. *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.

–, "Elite Widows and Religious Expression in Early Modern Spain: The View from Avila". In *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, eds. Sandra Cavallo e Lyndan Warner, 181-92. London: Longman, 1999.

–, *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*. Ithaca and New York: Cornell University Press, 2005.

Black, Christopher F. *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Blaisdell, Charmarie J. “Angela Merici and the Ursulines”. In *Religious Orders of the Catholic Reformation*, ed. Richard L. DeMolen, 99-137. New York: Fordham University Press, 1994.

Blickle, Peter. *The Revolution of 1525: The German Peasants' War from a New Perspective*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.

Blok, Anton. “Notes on the Concept of Virginity in Mediterranean Societies”. In *Women and Men in Spiritual Culture (XIV-XVII Centuries): A Meeting of South and North*, ed. Elisja Schulte Van Kessel, 27-33. The Hague: Netherlands Government Publishing Office, 1986.

Blumenfeld-Kosinski, Renate, e Timea Szell, eds. *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.

Boaga, Emanuele. “Terz'Ordine secolare” in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, eds. Guerrino Pelliccia (1962-68) e Giancarlo Rocca (1969-2004), Vol. IX (1997), 1098-1106. Roma: Edizioni Paoline.

Boesch Gajano, Sofia, e Lucia Sebastiani, eds. *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. L'Aquila e Roma: Japadre, 1984.

Boni, Andrea. “Consacrazione delle vergini”, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, eds. Guerrino Pelliccia (1962-68) e Giancarlo Rocca (1969-2004), Vol. II (1975), 1613-1628. Roma: Edizioni Paoline.

Bonora, Elena. *I conflitti della Controriforma: Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi Barnabiti*. Firenze: Le Lettere, 1998.

Bornstein, Daniel. “Women and Religion in Late Medieval Italy: History and Historiography”. In *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, ed. Daniel Bornstein e Roberto Rusconi, 1-27. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Bornstein, Daniel, e Roberto Rusconi, eds. *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. Trad. it.: *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Napoli, Liguori, 1992.

Børresen, Kari. “Matristics: Ancient and Medieval Church Mothers”. In *Gender and Religion: Genre et religion*, eds. Kari E. Børresen, Sara Cabibbo, e Edith Specht, 203-18. Roma: Carocci, 2001.

Børresen, Kari, Sara Cabibbo, e Edith Specht, eds. *Gender and Religion: Genre et religion*. Roma: Carocci, 2001.

Bossy, John. *Christianity in the West 1400-1700*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1985.

–, “The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe”. *Past and Present* 47 (1970): 51-70.

–, “The Social History of Confession in the Age of the Reformation”. *Transactions of the Royal Historical Society* 25 (1975): 21-38.

Brezzi, Paolo. “La spiritualità della ‘devotio moderna’”. In *Caratteri e protagonisti della spiritualità cattolica alla fine del Medio Evo*, ed. Paolo Brezzi, 39-61. Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1960.

Broadhead, Philip J. “Guildsmen, Religious Reform, and the Search for the Common Good: The Role of the Guilds in the Early Reformation in Augsburg”. *Historical Journal* 39, no. 3 (1996): 577-97.

Brown, Judith C. *Immodest Acts: The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*. New York: Oxford University Press, 1986.

Brown, Judith C., e Robert C. Davis, eds. *Gender and Society in Renaissance Italy*. London and New York: Longman, 1998.

Bugge, “La verginità nel medioevo” in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, eds. Guerrino Pelliccia (1962-68) e Giancarlo Rocca (1969-2004), Vol. IX (1997), 1901-1913. Roma: Edizioni Paoline.

Burckhardt, Jacob. *La civiltà del Rinascimento in Italia*. Firenze: Sansoni, 1952. Edizione originale: *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Basel: Ein Versuch, 1860.

Burke, Peter. “Representation of the Self from Petrarch to Descartes”. In *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*, ed. Roy Porter, 17-28. London and New York: Routledge, 1997.

Bynum, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone, 1991.

–, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press, 1987. Trad. it.: *Sacro convivio sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*. Milano: Feltrinelli, 2001.

–, “Introduction: The Complexity of Symbols”. In *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, eds. Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell, e Paula Richman, 1-20. Boston: Beacon, 1986.

–, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1982.

–, “Religious Women in the Later Middle Ages”. In *Christian Spirituality II, High Middle Ages and Reformation, World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, vol. 17, ed. Jill Raitt, 375-91. New York: Crossroad, 1987.

Cabibbo, Sara. “‘Ignoratio Scripturarum, Ignoratio Christi Est’: Tradizione e pratica delle scritture nei testi monastici femminili del XVII secolo”. *Rivista storica italiana* 101, no. 1 (1989): 85-124.

Cabibbo, Sara e Marilena Modica. *La santa dei Tomasi: Storia di suor Maria crocifissa (1645-1699)*. Torino: Einaudi, 1989.

Caffiero, Marina. "Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale". In *Donne e fede*, ed. Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri, 327-73. Roma-Bari: Laterza, 1994.

Cairns, Christopher. *Domenico Bollani, Bishop of Brescia: Devotion to Church and State in the Republic of Venice in the Sixteenth Century*. Nieuwkoop: De Graaf, 1976.

Calvi, Giulia, ed. *Innesti: Donne e genere nella storia sociale*. Roma: Viella, 2004.

Cameron, Euan. *The European Reformation*. Oxford: Clarendon, 1991.

Caponetto, Salvatore. *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*. Torino: Claudiana, 1992.

Caprioli, Adriano, Antonio Rinoldi, e Luciano Vaccaro. *Diocesi di Brescia*. Brescia: La Scuola, 1992.

Caraman, Philip. *St. Angela: The Life of Angela Merici, Foundress of the Ursulines, 1474-1540*. London and New York: Longman, 1963.

Casagrande, Carla. "La donna custodita". In *Storia delle donne in Occidente*, eds. Georges Duby e Michelle Perrot. Vol. 2, *Il medioevo*. Ed. Christiane Klapisch-Zuber, 88-128. Roma-Bari: Laterza, 1990.

Casagrande, Giovanna. "Confraternities and Lay Female Religiosity in Late Medieval and Renaissance Umbria". In *The Politics of Ritual Kinship: Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, ed. Nicholas Terpstra, 48-66. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Cavallo, Sandra. *Charity and Power in Early Modern Italy: Benefactors and Their Motives in Turin, 1541-1789*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Cavallo, Sandra, e Lyndan Warner, eds. *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*. London: Longman, 1999.

Certeau, Michel de. *Mystic Fable*. Vol. 1, *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Châtellier, Louis. *The Europe of the Devout: The Catholic Reformation and the Formation of a New Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Ciletti, Elena. "The Enactment of Ideal Womanhood in the Judith Paintings of Artemisia Gentileschi". Presentazione alla Renaissance Society of America Annual Meeting, San Francisco, 23-25 March, 2006.

Cistellini, Antonio. *Figure della riforma pretridentina: Stefana Quinzani, Angela Merici, Laura Mignani, Bartolomeo Stella, Francesco Cabrini, Francesco Santabona*. Brescia: Morcelliana, 1948.

-, "La vita religiosa nei secoli XV e XVI". In *Storia di Brescia*, ed. Giovanni Treccani degli Alfieri, 2:399-473. Brescia: Morcelliana, 1963.

Coakley, John. "Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography". In *Images of Sainthood in Medieval Europe*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski e Tímea Szell, 222-46. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.

-, "Introduction: Women's Creativity in Religious Context". In *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy: A Religious and Artistic Renaissance*, eds. E. Ann Matter e John Coakley, 1-16. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

Cohen, Elizabeth, e Thomas V. Cohen. *Words and Deeds in Renaissance Rome: Trials before the Papal Magistrates*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.

Cohen, Sherrill. "Asylums for Women in Counter-Reformation Italy". In *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe: Private and Public Worlds*, ed. Sherin Marshall, 166-88. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

-, *The Evolution of Women's Asylums since 1500*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1992.

Cohn, Samuel K., Jr. *Women in the Street: Essays on Sex and Power in Renaissance Italy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

Colosio, Innocenzio. "Serafino da Fermo e le beate Margherita e Gentile e le Regole della Compagnia del Buon Gesù". *La nuova rivista di ascetica e mistica* 2 (1977): 246-58.

Cousins, Ewert. "The Humanity and the Passion of Christ". In *Christian Spirituality II, High Middle Ages and Reformation, World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, vol. 17, ed. Jill Raitt, 375-91. New York: Crossroad, 1987.

Cox, Virginia. "The Single Self: Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice". *Renaissance Quarterly* 48, no. 3 (1995): 513-81.

Craveri, Marcello. *Sante e streghe: Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*. Milano: Feltrinelli, 1980.

Culpepper, Danielle. "'Our Particular Cloister': Ursulines and Female Education in Seventeenth-Century Parma and Piacenza". *Sixteenth Century Journal* 36, no. 4 (2005): 1017-37.

Dalarun, Jacques. "La donna vista dai chierici". In *Storia delle donne in Occidente*, eds. Georges Duby e Michelle Perrot. Vol. 2, *Il medioevo*. Ed. Christiane Klapisch-Zuber, 24-55. Roma-Bari: Laterza, 1990.

D'Amelia, Marina. "La presenza delle madri nell'Italia Medievale e Moderna". In *Storia della maternità*, ed. Marina D'Amelia, 3-52. Roma-Bari: Laterza, 1997.

Dassa, Battista. *La fondazione di S. Angela Merici come prima forma di vita consacrata a Dio nel mondo*. Milano: Ancora, 1967.

Debonnie, Pierre. "Les thèmes de l'Imitation". *Revue d'histoire ecclésiastique* 36 (1940): 289-344.

De Giorgio, Michela, e Christiane Klapisch-Zuber, eds. *Storia del matrimonio*. Roma-Bari: Laterza, 1996.

Delumeau, Jean. *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*. Bologna: il Mulino, 1983.

De Maio, Romeo. *Donna e Rinascimento*. Milano: Il Saggiatore, 1987.

De Molen, Richard L., ed. *Religious Orders of the Catholic Reformation*. New York: Fordham University Press, 1994.

De Rosa, Gabriele, Tullio Gregory, e André Vauchez, eds. *Storia dell'Italia religiosa*. Vol. 2, *L'età moderna*. Roma-Bari: Laterza, 1994.

Diefendorf, Barbara. *From Penitence to Charity: Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*. New York: Oxford University Press, 2004.

Di Filippo Bareggi, Claudia. "Una riforma al femminile: La Compagnia di Sant'Orsola fra Angela Merici e Carlo Borromeo". In *Chierici e laici nella Chiesa Tridentina: Educare per riformare*, 60-108. Milano: CUEM, 2003.

Dinzelbacher, Peter. "Mistica e profezia femminile nel Medioevo europeo: Una panoramica". In *Donne, potere e profezia*, ed. Adriana Valerio, 121-38. Napoli: M. D'Auria, 1995.

-, "Sante o streghe: Alcuni casi nel tardo medioevo". In *Finzione e santità tra medioevo e età moderna*, ed. Gabriella Zarri, 52-87. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991.

-, *Vision und Visionlitteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Hiersemann, 1981.

Dizionario degli Istituti di Perfezione. Ed. Guerrino Pelliccia (1962-68) e Giancarlo Rocca (1969-2004). Roma: Edizioni Paoline.

Donati, Claudio. *L'idea di nobiltà in Italia*. Roma-Bari: Laterza, 1988.

Dor, Juliette, Lesley Johnson, e Jocelyn Wogan-Brown, eds. *New Trends in Feminine Spirituality: The Holy Women of Liège and Their Impact*. Turnhout: Brepols, 1999.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

Dronke, Peter. *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (203) to Marguerite Porete (1310)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Duby, Georges, e Michelle Perrot, eds. *Storia delle donne in Occidente*. Vol. 2, *Il medioevo*. Ed. Christiane Klapisch-Zuber. Roma-Bari: Laterza, 1990.

Dupré, Louis, e Don E. Saliers, in collaborazione con John Meyendorff, eds. *Christian Spirituality III, Post-Reformation and Modern, World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*. Vol. 18. New York: Crossroad, 1990.

Elliott, Dyan. *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitorial Culture in the Later Middle Ages*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004.

Erba, Andrea M. *L'umanesimo spirituale: L'enchiridion di Erasmo da Rotterdam*. Roma: Studium, 1994.

Esposito, Anna. "Men and Women in Roman Confraternities in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Roles, Functions, Expectations". In *The Politics of Ritual Kinship: Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, ed. Nicholas Terpstra, 82-97. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Evangelisti, Silvia. "Wives, Widows, and Brides of Christ: Marriage and the Convent in the Historiography of Early Modern Italy". *Historical Journal* 43, no. 1 (2000): 233-47.

Evenett, H. Outram. *The Spirit of the Counter-Reformation: The Birkbeck Lectures in Ecclesiastical History Given in the University of Cambridge in May 1951*. Edited with a postscript by John Bossy. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Fabrizi, Lorenzo. "Trattatistica e pratica dell'alleanza matrimoniale". In *Storia del matrimonio*, eds. Michela De Giorgio e Christiane Klapisch-Zuber, 91-117. Roma-Bari: Laterza, 1996.

Ferrante, Lucia. "L'onore ritrovato: Donne nella casa del soccorso di San Paolo a Bologna (sec. XVI-XVII)". *Quaderni storici* 53, no. 2 (1983): 499-527.

Ferraro, Joan. *Family and Public Life in Brescia, 1580-1650: The Foundations of Power in the Venetian State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Filoramo, Giovanni, e Daniele Menozzi, eds. *Storia del cristianesimo: L'età moderna*. Roma-Bari: Laterza, 1997.

Firpo, Massimo. *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*. Roma-Bari: Laterza, 1993.

Foucault, Michel. *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961.

Fragno, Gigliola. "Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma". In *Clero e società nell'Italia moderna*, ed. Mario Rosa, 115-205. Roma-Bari: Laterza, 1992.

Fubini Leuzzi, Maria. "Vita coniugale e vita familiare nei trattati italiani fra XVI e XVII secolo". In *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo: Studi e testi a stampa*, ed. Gabriella Zarri, 253-67. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Fulton, Rachel. *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*. New York: Columbia University Press, 2003.

Galloway, Penny. "Neither Miraculous nor Astonishing: The Devotional Practice of Beguine Communities in French Flanders". In *New Trends in Feminine Spirituality: The Holy Women of Liège and Their Impact*, eds. Juliette Dor, Lesley Johnson, e Jocelyn Wogan-Brown, 107-27. Turnhout: Brepols, 1999.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic, 1973. Trad. it.: *Interpretazioni di culture*. Bologna: il Mulino, 1987

Gentili, Antonio, e Mauro Regazzoni. *La spiritualità della Riforma Cattolica: La spiritualità italiana dal 1500 al 1650*. Storia della spiritualità 5/C. Bologna: EDB, 1993.

Gill, Katherine. "Open Monasteries for Women in Late Medieval and Early Modern Italy: Two Roman Examples". In *The Crannied Wall: Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*, ed. Craig A. Monson, 15-47. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

–, "Women and the Production of Religious Literature". In *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy: A Religious and Artistic Renaissance*, eds. E. Ann Matter e John Coakley, 64-104. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

Ginzburg, Carlo. *Storia notturna: Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi, 1989.

Gottlieb, Beatrice. "The Problem of Feminism in the Fifteenth Century". In *Women of the Medieval World*, eds. Julius Kirshner e Suzanne Fonay Wemple, 337-64. Oxford: Blackwell, 1985.

Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Grendler, Paul F. "Man Is Almost a God: Fra Battista Carioni between Renaissance and Catholic Reformation". In *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, eds. John W. O'Malley, Thomas M. Izbicki, e Gerald Christianson, 227-49. Leiden and New York: E. J. Brill, 1993.

Groppi, Angela. *Il lavoro delle donne*. Roma-Bari: Laterza, 1996.

Grundmann, Herbert. *Movimenti religiosi nel Medioevo: ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel 12. e 13. secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*. Bologna: il Mulino, 1974.

Guarnieri, Romana. "Angela da Foligno, mistica europea". In *Angela da Foligno Terziaria Francescana*, ed. Enrico Menestò, 39-82. Atti del Convegno storico nel VII centenario dell'ingresso della beata Angela da Foligno nell'Ordine Francescano Secolare (1291-1991). Foligno 17-18-19 novembre 1991. Spoleto: Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 1992.

Guerrini, Paolo. "La Compagnia di S.Orsola dalle origini alla soppressione napoleonica (1535-1810)". In *S. Angela Merici e la Compagnia di S.Orsola nel IV centenario della fondazione*, eds. Sigrid Undset et al., 53-247. Brescia: Ancora, 1936.

Hale, John. *Civilization of Europe in the Renaissance*. New York: Simon & Schuster, 1995.

Harline, Craig. "Actives and Contemplatives: The Female Religious of the Low Countries before and after Trent". *Catholic Historical Review* 81, no. 4 (1995): 541-67.

Henderson, John. *Piety and Charity in Late Medieval Florence*. Oxford: Clarendon, 1994.

Herlihy, David. *Opera Muliebria: Women and Work in Medieval Europe*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

Hsia, R. Po-chia, ed. *The German People and the Reformation*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988.

–, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*. Bologna: il Mulino, 2001.

Hudon, William. "Religion and Society in Early Modern Italy: Old Questions, New Insights". *American Historical Review* 101 (1996): 783-804.

–, *Theatine Spirituality: Selected Writings*. New York: Paulist, 1996.

Hufton, Olwen. *The Prospect Before Her: A History of Women in Western Europe*. Vol. 1. London: Harper Collins, 1995. Trad. it.: *Destini femminili: storia delle donne in Europa, 1500-1800*. Milano: Mondadori, 1996.

Hughes, Diane Owen. "Domestic Ideals and Social Behavior: Evidence from Medieval Genoa". In *Family in History: Lectures Given in Memory of Stephen Allen Kaplan under the Auspices of the Department of History at the University of Pennsylvania*, ed. Charles E. Rosenberg, 115-43. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975.

Jedin, Hubert. *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*. Brescia: Morcelliana, 1957.

Jedin, Hubert, et al., eds. *Storia della Chiesa*. Vol. 5, *Riforma e Controriforma*. Milano: Jaca book, 1975.

Juan de Valdés. *Alfabeto cristiano. Domande e risposte. Della predestinazione. Catechismo*. Ed. Adriano Prosperi. Torino: Einaudi, 1994.

Jütte, Robert. *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Kelly, Joan. "Did Women Have a Renaissance?" In *Becoming Visible: Women in European History*, eds. Renate Bridenthal e Claudia Koonz, 137-64. Boston: Houghton Mifflin, 1977.

Kieckhefer, Richard. "Holiness and the Culture of Devotion: Remarks on Some Late Medieval Male Saints". In *Images of Sainthood in Medieval Europe*, eds. Renate Blumenfeld-Kosinski e Timea Szell, 288-305. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.

King, Margaret L. "Book-Lined Cells: Women and Humanism in the Early Italian Renaissance". In *Beyond Their Sex: Learned Women in the European Past*, ed. Patricia H. Labalme, 66-90. New York: New York University Press, 1980.

–, *Le donne nel Rinascimento*. Roma-Bari: Laterza, 1991.

Klapisch-Zuber, Christiane. "Un salario o l'onore: Come valutare le donne fiorentine del XIV-XV secolo". *Quaderni storici* 79, no. 1 (1992): 41-49.

–, *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*. Chicago: University of Chicago Press, 1985. Trad. it.: *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*. Roma-Bari, 1995.

Knox, Dilwyn. "Disciplina: Le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento". In *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, ed. Paolo Prodi, 63-99. Bologna: il Mulino, 1994.

Kraemer, Ross S. "The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity". In *Sisters and Workers in the Middle Ages*, eds. Judith Bennett et al., 98-207. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Kroeber, Alfred L. *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1956. Trad. it.: *La natura della cultura*. Bologna: il Mulino, 1974.

Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

Laven, Mary. *Sisters of Venice: Enclosed Lives and Broken Vows in the Renaissance Convent*. London: Penguin, 2003. Trad. it.: *Monache: vivere in convento nell'età della Controriforma*. Bologna: il Mulino, 2004.

Lawrence, Clifford Hugh. *Il monachesimo medievale. Forme di vita religiosa in Occidente*. Cinisello Balsamo, 1993.

Leclercq, Jean. *La spiritualité au Moyen Age*. Vol. 1. Paris: Ed. Montaigne-Aubier, 1966.

Ledòchowska, Teresa, OSU. *Angèle Merici et la Compagnie de Ste-Ursule à la lumière des documents*. Roma e Milano: Ancora, 1968.

Le Goff, Jacques. *Pour un autre Moyen Ages*. Paris: Gallimard, 1978.

Leonardi, Claudio. "La santità delle donne". In *Scrittrici mistiche italiane*, ed. Claudio Leonardi e Giovanni Pozzi, 43-57. Genova: Marietti, 1988.

Leonardi, Claudio, e Giovanni Pozzi, eds. *Scrittrici mistiche italiane*. Genova: Marietti, 1988.

Lévi-Strauss, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses universitaires de France, 1947.

Lévy-Bruhl, Lucien. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: Presses universitaires de France, 1931.

Liebowitz, Ruth P. "Virgins in the Service of Christ: The Dispute over an Active Apostolate for Women during the Counter-Reformation". In *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, eds. Rosemary Ruether e Eleanor McLaughlin, 131-52. New York: Simon & Schuster, 1974.

Lierheimer, Linda. *The Life of Antoinette Micolon*. Milwaukee: Marquette University Press, 2004.

–, "Preaching or Teaching? Defining the Ursuline Mission in Seventeenth-Century France". In *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, eds. Beverly Mayne Kienzle e Pamela J. Walker, 212-26. Berkeley: University of California Press, 1998.

–, "Redefining Convent Space: Ideals of Female Community among Seventeenth-Century Ursuline Nuns". In *Proceedings of the Western Society for French History: Selected Papers of the Annual Meeting*, vol. 24, ed. Barry Rothaus, 211-20. Niwot: University Press of Colorado, 1997.

Lombardi Satriani, Luigi M. "La restaurazione della visione: il caso di Natuzza Evolo". In *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Luigi M. Lombardi Satriani e Mariano Meligrana, 275-287. Milano: Rizzoli, 1982.

Lowe, Kate. "Secular Brides and Convent Brides: Wedding Ceremonies in Italy during the Renaissance and Counter-Reformation". In *Marriage in Italy, 1350-1650*, eds. Trevor Dean e Kate Lowe, 41-65. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MacCormack, Carol P., e Marilyn Strathern, eds. *Nature, Culture, and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Maclean, Ian. *The Renaissance Notion of Woman: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Magli, Ida. *La donna un problema aperto, guida alla ricerca antropologica*. Firenze: Vallecchi, 1974.

–, *Gli uomini della penitenza: Lineamenti antropologici del medioevo italiano*. Milano: Garzanti, 1977.

Makowski, Elizabeth. *Canon Law and Cloistered Women: Pericoloso and Its Commentators, 1298-1545*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1997.

Manselli, Raoul. *Il soprannaturale e la religione popolare nel medioevo*. Roma: Studium, 1985.

Marcocchi, Massimo. *La Riforma Cattolica: Documenti e testimonianze*. 2 vols. Brescia: Morcelliana, 1967-70.

Mariani, Luciana, Elisa Tarolli, e Marie Seynaeve. *Angela Merici: Contributo per una biografia*. Milano: Ancora, 1986.

Martin, John J. "Inventing Sincerity, Refashioning Prudence: The Discovery of the Individual in Renaissance Europe". *American Historical Review* 102, no. 5 (1997): 1309-42.

—, *Myths of Renaissance Individualism*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Martinori, Edoardo. *La moneta: Vocabolario generale*. Roma: Multigrafica editrice, 1977.

Matter, E. Ann. "The Commentary on the Rule of Clare of Assisi by Maria Domitilla Galluzzi". In *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy: A Religious and Artistic Renaissance*, eds. E. Ann Matter e John Coakley, 201-11. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

—, "Il matrimonio mistico". In *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*, eds. Lucretia Scaraffia e Gabriella Zarri, 43-60. Roma-Bari: Laterza, 1994.

Matter, E. Ann, e John Coakley, eds. *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy: A Religious and Artistic Renaissance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

McLaughlin, Mary Martin. "Creating and Recreating Communities of Women: The Case of Corpus Domini, Ferrara, 1406-1452". In *Sisters and Workers in the Middle Ages*, eds. Judith Bennett et al., 261-88. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

McNamara, Jo Ann Kay. *Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millennia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

Medioli, Francesca. "The Clausura before and after Trent". In *Women in Renaissance and Early Modern Europe*, ed. Christine Meek, 136-52. Dublin: Four Courts, 2000.

Meersseman, Gilles Gérard. *Ordo fraternitatis: Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*. Roma: Herder, 1977.

Moeller, Bernd. *Imperial Cities and the Reformation: Three Essays*. Philadelphia: Fortress, 1972.

Monica, Mary, OSU. *Angela Merici and Her Teaching Idea (1474-1540)*. New York: Longmans, Green, 1927.

Monson, Craig, ed. *The Crannied Wall: Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

Montanari, Daniele. *Disciplinamento in terra veneta: La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo*. Bologna: il Mulino, 1987.

Mooney, Catherine M. "The Auctorial Role of Brother A. in the Composition of Angela da Foligno's Revelations". In *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy: A Religious and Artistic Renaissance*, eds. E. Ann Matter e John Coakley, 34-63. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

—, ed. *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

Moore, Henrietta. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity, 1988.

Muir, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Naro, Cataldo, ed. *Angela Merici: Vita della Chiesa e spiritualità nella prima metà del Cinquecento*. Convegno di studi storici (Mascalucia 21-22 luglio 1997), Studi del centro "A. Cammarata", 27. Caltanissetta e Roma: Salvatore Sciascia, 1998.

Neel, Carol. "The Origins of the Beguines". In *Sisters and Workers in the Middle Ages*, eds. Judith Bennett et al., 240-60. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Newman, Barbara. *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

Niccoli, Ottavia. *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*. Roma-Bari: Laterza, 1987.

O'Malley, John W. "Early Jesuit Spirituality". In *Christian Spirituality II, Post-Reformation and Modern, World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, vol. 18, ed. Louis Dupré, Don E. Saliers, e John Meyendorff, 3-27. New York: Crossroad, 1990.

—, "The Society of Jesus". In *Religious Orders of the Catholic Reformation*, ed. Richard L. De Molen, 139-63. New York: Fordham University Press, 1994.

—, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

—, "Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism". *Catholic Historical Review* 77, no. 2 (1991): 177-93.

O'Malley, John W., Thomas M. Izbicki, e Gerald Christianson. *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*. Leiden and New York: E. J. Brill, 1993.

Ortner, Sherry B. "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" In *Women, Culture, and Society*, eds. Michelle Zimbalist Rosaldo e Louise Lamphere, 67-87. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974.

Pasero, Carlo. "Il dominio veneto fino all'incendio della Loggia (1426-1575)". In *Storia di Brescia*, ed. Giovanni Treccani degli Alfieri, 2:3-396. Brescia: Morcelliana, 1963.

Perry, Mary Elizabeth. *Gender and Disorder in Early Modern Seville*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

Petrocchi, Massimo. *Storia della spiritualità italiana*. Torino: SEI, 1996.

Petroff, Elizabeth A. *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1994.

-, ed. *Medieval Women's Visionary Literature*. New York: Oxford University Press, 1986.

Picasso, Giorgio. "L'imitazione di Cristo e l'ambiente di S. Giustina". In *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento Veneto*, ed. Giovanni B. Trolese, 263-76. Atti del Convegno per il IV Centenario di Ludovico Barbaro, 1382-1443, Padova-Venezia-Treviso 19-24 settembre 1982. Cesena: Badia di S. Maria del Monte, 1984.

Pomata, Gianna. "Practicing between Earth and Heaven: Women Healers in Seventeenth-Century Bologna". *Dynamis: Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.* 19 (1999): 119-43.

Porter, Roy. *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*. London: Routledge, 1997.

Premoli, Orazio. *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*. Vol. 1. Roma: Desclee & C. Editori, 1913.

Prodi, Paolo, ed. *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo e età moderna*. Bologna: il Mulino, 1994.

-, "Nel mondo o fuori dal mondo: La vocazione alla perfezione all'inizio dell'età moderna". In *Angela Merici: Vita della Chiesa e spiritualità nella prima metà del Cinquecento*, ed. Cataldo Naro, 13-33. Convegno di studi storici (Mascalucia 21-22 luglio 1997), Studi del centro "A. Cammarata", 27. Caltanissetta e Roma: Salvatore Sciascia, 1998.

-, *Il sacramento del potere: Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*. Bologna: il Mulino, 1992.

-, "Vita religiosa e crisi sociale nei tempi di Angela Merici". *Humanitas* 19 (1974): 307-18.

Prodi, Paolo, e Peter Johanek, eds. *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*. Bologna: il Mulino, 1984.

Prosperi, Adriano. "Dalle 'divine madri' ai 'padri spirituali'". In *Women and Men in Spiritual Culture, XIV-XVII Centuries: A Meeting of South and North*, ed. Elisja Schulte van Kessel, 71-90. The Hague: Netherlands Government Publishing Office, 1986.

-, "Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale". In *Storia dell'Italia religiosa*. Vol. 2, *L'età moderna*, eds. Gabriele De Rosa e Tullio Gregory, 3-48. Roma-Bari: Laterza, 1994.

-, *Tribunali della coscienza: Confessori, inquisitori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996.

Pullan, Brian. "Support and Redeem: Charity and Poor Relief in Italian Cities from the Fourteenth to the Seventeenth century". *Continuity and Change* 3, no. 2 (1988): 177-208.

Raitt, Jill, ed. *Christian Spirituality II, High Middle Ages and Reformation, World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*. Vol. 17. New York: Crossroad, 1987.

Rapley, Elizabeth. *The Dévotes: Women and the Church in Seventeenth-Century France*. Montreal and London: McGill-Queen's University Press, 1990.

Reese, Alan W. "Learning Virginité: Erasmus' Ideal of Christian Marriage". *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance* 57, no. 3 (1995): 551-67.

Régamey, Pie Raymond. "Consacrazione religiosa" in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, eds. Guerrino Pelliccia (1962-68) e Giancarlo Rocca (1969-2004), Vol. II (1975), 1607-1613.

Reinhard, Wolfgang. "Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione: Un discorso storiografico". In *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, ed. Paolo Prodi, 101-23. Bologna: il Mulino, 1994.

-, "Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment". *Catholic Historical Review* 75 (1989): 383-404.

Rigon, Antonio. "A Community of Female Penitents in Thirteenth-Century Padua". In *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, eds. Daniel Bornstein e Roberto Rusconi, 28-38. Chicago: University of Chicago Press.

Roper, Lyndal. *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg*. Oxford: Clarendon, 1989.

-, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality, and Religion in Early Modern Europe*. London: Routledge, 1994.

Rosa, Mario. "La religiosa". In *L'uomo barocco*, ed. Rosario Villari, 219-67. Roma-Bari: Laterza, 1991.

-, "Per la storia della vita religiosa e della Chiesa in Italia tra il Cinquecento e il Seicento". In *Religione e società nel Mezzogiorno: Tra Cinque e Seicento*, ed. Mario Rosa, 75-145. Bari: De Donato, 1976.

Rosenwein, Barbara H. "Y avait-il un 'moi' au haut Moyen <ci>Age?" *Revue historique* (2005): 31-52.

Rubin, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Sallmann, Jean-Michel. "La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles". In *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, eds. Sofia Boesch Gajano e Lucia Sebastiani, 681-702. L'Aquila e Roma: Japadre, 1984.

Sawday, Jonathan. *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*. London and New York: Routledge, 1995.

Scaraffia, Lucetta, e Gabriella Zarri, eds. *Donne e fede: Santità e vita religiosa in Italia*. Roma-Bari: Laterza, 1992.

Scattigno, Anna. "Maria Maddalena de' Pazzi: Tra esperienza e modello". In *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo: Studi e testi a stampa*, ed. Gabriella Zarri, 85-102. Roma: Edizioni Storia e Letteratura, 1996.

Schulenberg, Jane Tibbetts. "Women's Monastic Communities, 500-1100: Patterns of Expansion and Decline". In *Sisters and Workers in the Middle Ages*, eds. Judith Bennett et al., 208-39. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Schulte van Kessel, Elisja. "Vergini e madri tra cielo e terra: Le cristiane nella prima età moderna". In *Storia delle donne in Occidente*, eds. Georges Duby e Michelle Perrot. *Dal Rinascimento all'età moderna*. Eds. Natalie Zemon Davis e Arlette Farge. Roma-Bari: Laterza, 1991, 156-200.

-, *Women and Men in Spiritual Culture, XIV-XVII Centuries: A Meeting of South and North*. The Hague: Netherlands Government Publishing Office, 1986.

Scribner, Robert. *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London: Hambledon, 1987.

Seidel Menchi, Silvana. *Erasmus in Italia, 1520-1580*. Torino: Bollati Boringhieri, 1987.

Sensi, Mario. *Storie di Bizzocche tra Umbria e Marche*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1995.

Simoncelli, Paolo. *Evangelismo italiano del Cinquecento: Questione religiosa e Nicodemismo politico*. Roma: Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1979.

Simons, Walter. *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

Slade, Carol. "Alterity in Union: The Mystical Experience of Angela of Foligno and Margery Kempe". *Religion and Literature* 23 (1991): 105-20.

Società Internazionale di Studi Francescani. *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII Convegno Internazionale. Assisi, 11-13 ottobre 1979. Assisi: Tip. Porziuncola, 1981.

Società Italiana Delle Storiche. *Donne sante sante donne: Esperienza religiosa e storia di genere*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1996.

Solfaroli Camillocci, Daniela. "Le confraternite del Divino Amore: Interpretazioni storiografiche e proposte attuali di ricerca". *Rivista di storia e letteratura religiosa* 3 (1991): 315-32.

-, *I Devoti della Carità: Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*. Napoli: La Città del Sole, 2002.

Southern, Richard. *The Making of the Middle Ages*. New Haven: Yale University Press, 1953.

Sowards, J. Kelley. "Erasmus and the Education of Women". *Sixteenth Century Journal* 13, no. 4 (1982): 77-89.

Spearing, Elizabeth, ed. *Medieval Writings on Female Spirituality*. New York: Penguin, 2002.

Strathern, Marilyn. *Women in Between: Female Roles in a Male World, Mount Hagen, New Guinea*. London and New York: Seminar, 1972.

Strocchia, Sharon. "Gender and the Rites of Honour in Italian Renaissance Cities". In *Gender and Society in Renaissance Italy*, eds. Judith C. Brown e Robert C. Davies, 39-60. London and New York: Longman, 1998.

Tarolli, Elisa, ed. *Lettere del segretario, 1540-1546: Testi antichi, traslazione in italiano moderno*. Milano: Ancora, 2000.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Temi e problemi della mistica femminile trecentesca. Atti del XX Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, Todi, ottobre 1979. Todi: Accademia Tudertina, 1983.

Tenenti, Alberto. *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*. Torino: Einaudi, 1959.

Terpstra, Nicholas, ed. *The Politics of Ritual Kinship: Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

-, "Women in Brotherhood: Gender, Class, and Politics in Renaissance Bolognese Confraternities". *Renaissance and Reformation* 26 (1990): 193-211.

Tilatti, Andrea. "La regola delle Terziarie Agostiniane di Udine (sec. XV)". *Analecta Augustiniana* 54 (1991): 65-79.

Tolomio, Ilario. "Il primato dell'etica nella spiritualità della 'devotio moderna'". In *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento Veneto*, ed. Giovanni B. Trolese, 73-90. Atti del Convegno per il IV Centenario di Ludovico Barbaro, 1382-1443, Padova-Venezia-Treviso 19-24 settembre 1982. Cesena: Badia di S.Maria del Monte, 1984.

Trinkaus, Charles. *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. 2 vols. Chicago: Constable, 1970.

Trolese, Giovanni B., ed. *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento Veneto*. Atti del Convegno per il IV Centenario di Ludovico Barbaro, 1382-1443, Padova-Venezia-Treviso 19-24 settembre 1982. Cesena: Badia di S.Maria del Monte, 1984.

Turchini, Angelo. *Sotto l'occhio del padre: Società confessionale e istruzione primaria nello stato di Milano*. Bologna: il Mulino, 1996.

Valerio, Adriana, ed. *Donne, potere e profezia*. Napoli: M. D'Auria, 1995.

–, *I sermoni di Domenica da Paradiso*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1999.

Valone, Carolyn. "Roman Matrons as Patrons: Various Views of the Cloister Wall". In *The Crannied Wall: Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*, ed. Craig Monson, 49-72. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

Vandenbroucke, François. *La spiritualité au Moyen Age*. Vol. 2. Paris: Ed. Montaigne-Aubier, 1966.

Vauchez, André. *I laici nel Medioevo: pratiche ed esperienze religiose*. Milano: Il Saggiatore, 1989.

–, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: Ecole française de Roma, 1981. Trad. it.: *La santità nel Medioevo*. Bologna: il Mulino, 1989.

Vecchio, Silvana. "La buona moglie". In *Storia delle donne in Occidente*, eds. Georges Duby e Michelle Perrot. Vol. 2, *Il medioevo*. Ed. Christiane Klapisch-Zuber, 129-165. Roma-Bari: Laterza, 1990.

Verdon, Timothy, e John Henderson, eds. *Christianity and the Renaissance: Image and Religious Imagination in the Quattrocento*. New York: Syracuse University Press, 1990.

Villari, Rosario. *Elogio della dissimulazione: La lotta politica nel Seicento*. Bari: Laterza, 1987.

Vismara, Paola. "Il cattolicesimo dalla 'Riforma Cattolica' all'assolutismo illuminato". In *Storia del cristianesimo: L'età moderna*, eds. Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi, 153-98. Roma-Bari: Laterza, 1997.

Wayne, Valerie. "Some Sad Sentence: Vives' Instruction of a Christian Woman". In *Silent but for the Word: Tudor Women as Patrons, Translators, and Writers of Religious Works*, ed. Margaret P. Hannay, 15-29. Kent, Ohio: Kent State University Press, 1985.

Weber, Alison. "Recent Studies on Women and Early Modern Religion in Spanish". *Renaissance Quarterly* 52 (1999): 197-206.

Weiler, Anton G. "Il significato della devotio moderna per la cultura europea". *Cristianesimo nella storia* 15 (1994): 51-69.

Weinstein, Donald, e Rudolph Bell. *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christianity, 1000-1700*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Weissman, Ronald. *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*. New York and London: Academic, 1982.

Wetter, M. I. "Gesuitesse", *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, eds. Guerrino Pelliccia (1962-68) e Giancarlo Rocca (1969-2004), Vol. 4 (1977), 1146-48. Roma: Edizioni Paoline.

Winston-Allen, Anne. *Convent Chronicles: Women Writing about Women and Reform in the Late Middle Ages*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2004.

Zanelli, Agostino. "La devozione di Brescia a Venezia e il principio della sua decadenza". *Archivio Storico Lombardo* 39 (1912): 23-100.

Zarri, Gabriella. "Ambiente e spiritualità mericiani". In *Angela Merici: Vita della Chiesa e spiritualità nella prima metà del Cinquecento*, ed. Cataldo Naro, 53-76. Convegno di studi storici (Mascalucia 21-22 luglio 1997), Studi del centro "A. Cammarata", 27. Caltanissetta e Roma: Salvatore Sciascia, 1998.

–, ed. *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo: Studi e testi a stampa*. Roma: Edizioni Storia e Letteratura, 1996.

–, ed. *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991.

–, "Gender, Religious Institutions, and Social Discipline: The Reform of the Regulars". In *Gender and Society in Renaissance Italy*, eds. Judith C. Brown e Robert C. Davis, 193-212. London and New York: Longman, 1998.

–, "Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)". In *Storia d'Italia, Annali IX: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, eds. Giorgio Chittolini e Giovanni Miccoli, 359-429. Torino: Einaudi, 1986.

–, "La nave di S. Orsola". *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 19 (1993): 527-54.

–, "Orsola e Caterina: Il matrimonio delle vergini nel XVI secolo". *Rivista di storia e letteratura religiosa* 29 (1993): 527-54.

–, *Recinti: Donna, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. Bologna: il Mulino, 2000.

–, "Le sante vive". In *Le sante vive: Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, 87-163. Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.

–, *Le sante vive: Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.

Zemon Davis, Natalie. *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*. Torino: Einaudi, 1980.

–, "Nuovi mondi. Marie de l'Incarnation". In *Donne ai margini. Tre vite del XVII secolo*, 67-144. Roma-Bari: Laterza, 2001.

Ziegler, Joanna E. *Sculpture of Compassion: The Pieta and the Beguines in the Southern Low Countries, c. 1300-c. 1600*. Bruxelles e Roma: Institut historique belge de Rome, 1992.

Indice analitico e dei nomi

- Affettività (come tema religioso),
18, 20, 90-91, 135-36, 167.
Vedi anche Compagnia di
Sant'Orsola
- Afra, 37n
- Agiografi e donne sante, 22, 22n,
85, 86, 86n, 98-99. *Vedi anche*
Merici, Angela
- Ahlgren, Gillian T. W., 20n
- Alberti, Leon Battista, 63n
- Alfianello, famiglia, 176
- Alfianello, Caterina, 176n
- Alovigio da Castiglione, 111
- Anderson, Bonnie S., 97n
- Andreu, Francesco, 93n, 145n,
152n
- Andrea II d'Ungheria, 45
- Angela, 64n
- Angela da Foligno, 10, 20, 86n,
100, 103
- Angeliche, 105n, 123, 137, 137n,
138n. *Vedi anche* Negri, Paola
Antonia
- Angelina da Montegiove, 101n
- Angolo, Paolo de, 71n
- Arcangela Panigarola, 23n, 125n
- Ardesi, Elisabetta, 29
- Aristotele, 97
- Asti, Antonia, 176n, 177n
- Asti, Cecilia, 176n
- Asti, Claudia, 176n
- Asti, Durusilla, 176n
- Asti, famiglia, 176
- Asti, Giulia, 176n
- Asti, Irene, 176n
- Asti, Rosana, 176n
- Atkinson, Clarissa, 67n
- Attila, 65n
- Aughterson, Kate, 97n, 170n
- Agostino di Ippona, 13
- Avogadro, Costanza, 175n 176n
- Avogadro, famiglia, 66, 175
- Avogadro, Hippolita, 176n
- Avogadro, Maria de, 66, 66n,
175n, 176n
- Avogadro, Matteo, 176n
- Baernstein, P. René, 137n, 166n
- Baglioni famiglia, 23n
- Barbo, Ludovico, 136n
- Bardinello, Giacomo, 52, 52n
- Bargnano, famiglia, 47n
- Barnabiti, 12, 123, 124, 132, 133,
134, 137, 137n, 138n, 140, 142,
143, 145, 145n, 151n, 152,
152n, 161, 162, 166n
- Barone, Giulia, 18n, 92n
- Bartoli, Marco, 98n, 99n

Battista Carioni da Crema, 12, 13, 32, 123, 132, 135-39, 142-45, 147, 148, 149, 151, 152, 160, 162, 164, 165, 166, 166n
Beatas, 17, 20, 20n
Beatrice di Nazareth, 19n
Beghine, 11, 17, 19-20, 22, 41, 48-49, 89, 98, 101. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
Belinzago, Gasparo, 179n
Bell, Rudolph, 22n, 91n, 95, 95n
Bellintani da Salò, Mattia, 24n, 26n, 27n, 33, 34, 55
Belotti, Gianpietro, 25n, 52n
Bembo, Pietro, 125n
Benedetto di Norcia, 62
Benton, John, 157, 157n
Benvenuti Papi, Anna, 22n, 85n
Benzoni, Agnese, 29
Bermond, Françoise de, 173
Bernard of Clairvaux, 90, 157
Bernardino da Feltre, 126n, 136n
Bernardino da Siena, 126n, 136n
Bertazzoli, Stefano, 52
Beyer, Jean, 51n
Biancoso, Bartolomeo, 25, 52
Bilinkoff, Jody, 20n, 22n, 67n, 80n, 98n
Blaisdell, Charmarie J., 9n, 51n
Blickle, Peter, 79n
Blok, Anton, 64n
Boaga, Emanuele, 20n, 49n
Body, 102-4, 136, 182, 183, 189, 193, 195
Bollani, Domenico, 126n, 172, 173
Boni, Andrea, 50n
Bonora, Elena, 11n, 124n, 132n, 144n, 152n
Bonvicino, Alessandro, 39, 39n
Borgia, famiglia, 23

Borgia, Lucrezia, 35
Bornati, famiglia, 71n
Bornati, Mabilia di, 71n
Bornati, Simona, 71n
Bornstein, Daniel, 19n, 20n
Børresen, Kari, 100n-101n
Borromeo, Carlo, 44n, 54, 61, 102-3, 170, 173-74, 175, 178-79
Boscoli, Bertolino de, 23, 31
Bossy, John, 131n, 158n
Brescia: donne carismatiche, 29; economia e società, 28, 57, 63, 74-75; politica, 28n, 57, 75-76; situazione religiosa, 29, 52, 124-25, 130, 130n. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
Brezzi, Paolo, 151n
Briçonnet, Denis, 125n
Bridget of Sweden, 21n, 101, 101n
Broccadelli da Narni, Lucia, 109n
Brown, Judith C., 169n
Bugge, John, 63n
Bugni, Chiara, 35
Burckhardt, Jacob, 14n, 156, 156n, 157n
Burke, Peter, 158
Buzzi, Marta, 73n, 176n
Buzzi, Veronica, 64n, 67, 71n, 171, 171n, 175, 176n
Bynum, Caroline W., 14n, 18n, 90n, 92n, 95-96, 97, 110, 157n, 158n
Cabrimi d'Alfianello, Francesco, 171-72, 173, 176n
Cacciaguerra, Bonsignore, 132n
Cesario di Arles, 101
Cairns, Christopher, 126n, 172n
Cameron, Euan, 79n
Caponetto, Salvatore, 126n

Caprioli, Adriano, 126n, 172n
Capriolo, famiglia, 176
Carafa, Gian Piero. *Vedi* Paolo IV
Caraman, Philip, 9n, 51n
Carità, 91, 99, 124, 130-33. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
Carlo V, 36, 110
Carpaccio, Vittore, 65
Casagrande, Carla, 58n
Casagrande, Giovanna, 18n, 43n, 97n
Casali, Cecilia, 64n
Casali, Peregrina, 64n
Cassiano, 13
Castellino da Castello, 172n
Caterina da Racconigi, 23n
Caterina de Ricci, 23n
Caterina Benincasa da Siena, 10, 20n, 21n, 32, 50, 95, 100, 103, 107n, 151
Caterina Fieschi da Genova, 23n, 100, 136n
Caterina d'Alessandria, 35, 37n, 41, 49, 49n, 129n
Caterina Vigri da Bologna, 100, 113n, 121n
Cavalca, Domenico, 32
Cavallo, Sandra, 131n
Chizzola, Antonio, 176n
Chizzola, Caterina, 176n
Chizzola, Dorothea, 176n
Chizzola, Giacomo, 23, 30, 30n, 32n, 33, 52, 83n, 126, 176n
Chizzola Hippolito, 176n
Ciletti, Elena, 65n
Cistellini, Antonio, 9n, 29n, 51n, 52n, 80n, 85n, 92n, 109n, 126n, 130
Chiara d'Assisi, 19n, 62, 95, 98, 98n, 99n, 101, 131
Chiara da Montefalco, 19n

Claudio di Savoia, 23n
Clemente VII, 34, 35, 103
Coakley, John, 91n, 93n
Cohen, Elizabeth, 77n
Cohen, Sherrill, 59n, 61n
Cohen, Thomas V., 77n
Cohn, Samuel K., 67n
Collegio della Guastalla, 44n
Colomba da Rieti, 23n
Colonna, Vittoria, 127n
Colosio, Innocenzio, 99n, 152n
Compagnia dei Battuti di San Domenico di Bologna, 12, 136, 136n, 138n, 140, 141, 143, 145
Compagnia del Buon Gesù, 12, 123, 136, 136n, 138n, 140, 143, 144, 151n, 152
Compagnia del Divino Amore, 12, 35, 52, 55, 123, 124, 127, 130, 130n, 132, 133, 134, 136, 136n, 137, 138, 145, 151
Compagnia della Carità, 132, 132n
Compagnia della Grazia, 44n, 132n
Compagnia di Sant'Orsola: e le beghine, 11, 17, 39, 40-41, 45, 46, 48-51, 54, 69, 112, 120, 169; carità, 40, 51-55, 80-81, 123-24, 133-35; colonelle, 41-42, 43-44, 48, 59, 61, 64, 64n, 113-16; come compagnia femminile, 41-43; il comportamento secolare delle orsoline, 48, 59-62; concetti di genere e spiritualità, 117-21, 166, 168; concetto di "individuo" e spiritualità, 156, 162-66; e le confraternite, 43, 43n, 48, 50-51, 54, 78; democrazia, 43-45, 79, 163; digiuno, 50n, 109-10, 120-21,

146-47; e il disciplinamento sociale, 60-61, 134-35; governo e gerarchia, 40-44, 125-31; individualismo, 149-50, 156, 163-65; insegnamento, 40, 53-55; e gli istituti diretti alle donne, 43-44n, 53, 61, 67, 69; matrone, 40-45, 59-60, 65-69, 77, 113-17; misticismo, 101-10, 118-19, 151, 153, 165-66; modernità, 155, 164-66; e il monachesimo femminile, 43, 48-51, 63, 164; obbedienza, 102-04, 148; organizzazione generale, 39-41, 45-48; le orsoline come donne "nubili", 53, 69, 120, 169-70; le orsoline come Spose di Cristo, 48-51, 78, 104-05, 147-48; paternità della regola, 81-87; pedagogia, 111, 114-17, 150; povertà (come tema religioso), 53-54, 133, 147-48; preghiera, 48, 106, 107-09, 146-47, 164; la provenienza sociale delle orsoline, 45-48, 52-53, 69-74; rapporto con la chiesa, 41-43, 102-104, 127-28, 148; religiosità esteriore o istituzionale (assenza di), 111-12, 116-17, 119-20, 146-47, 149, 163; religiosità interiore, 135, 146-153, 163-65; e la riforma della chiesa, 123-29; e la Riforma protestante, 127-28, 129; rinuncia (come tema religioso), 134-35, 148; ruoli attivi delle orsoline, 51-55, 108-11, 118-19, 120; ruoli familiari, 62, 59, 67-69, 117, 120; santi patroni, 40, 45, 49,

65, 128; e la società bresciana, 62-63, 77-81; e i terzi ordini e le pinzochere (o bizzoche), 17, 39-41, 46, 48-51, 69, 89, 101-02, 120; verginità, 62-65, 120, 148-49; vedovanza, 65-70, 120; volontà, 149-50, 164
Compagnia di Sant'Orsola, Bologna, 173n, 174, 177, 179
Compagnia di Sant'Orsola, Brescia (dopo la morte di Angela Merici), 61, 102-03, 114n, 170-73, 175-82
Compagnia di Sant'Orsola, Cremona, 173n
Compagnia di Sant'Orsola, Ferrara, 173n, 177-78
Compagnia di Sant'Orsola, Foligno, 173n, 178n
Compagnia di Sant'Orsola, Milan, 173, 173n, 174, 178-81
Compagnia di Sant'Orsola, Parma, 173n, 175n
Concilio di Trento, 11, 12, 15, 20, 54, 56, 80, 80n, 98, 101, 123, 124, 156, 162, 163, 169, 170, 172, 174, 179
Confraternite, 18, 18n, 97, 131, 158. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
Congregazione di Santa Giustina di Padova, 136n
Contarini, Gasparo, 125n
Correr, Paolo, 75n
Corti, Camilla di, 176n
Cousins, Ewert, 157n
Cox, Virginia, 170n, 178n
Cozzano, Gabriele, 23, 24, 30, 33, 36, 37, 38, 42, 45, 46, 50, 54, 62, 70, 70n, 72, 73, 73n, 79, 80, 81n, 82, 82n, 83-84, 85-87,

103, 106, 116, 119, 126, 128, 128n, 129, 138n, 170, 171, 171n
Craveri, Marcello, 93n
Culpepper, Danielle, 175n
Dalarun, Jacques, 58n
D'Amelia, Marina, 68n
Dassa, Battista, 51n
Debongnie, Pierre, 151n
Delbora, 34
De Dominicis, Domenico, 126n
De Maio, Romeo, 63n
Cartesio (René Descartes), 159
Devotio moderna, 124, 136, 136n, 140, 151, 151n, 161, 161n
Diefendorf, Barbara, 164n, 174n, 175n
Di Filippo Bareggi, Claudia, 173n, 174n, 175n
Dinzelbacher, Peter, 91n, 93n, 100n
Disciplinamento sociale, 59, 131-32, 181, 182. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
Dominici, Giovanni, 136n
Donati, Claudio, 76n
Doneda, Carlo, 24n, 37n, 50n, 55n
Dor, Juliette, 19n, 90n
Duby, Georges, 58n
Duglioli, Elena, 23n, 121n
Duranti, Aurelio, 171n
Elisabetta d'Ungheria, 37n, 41, 45
Elliott, Dyan, 93n
Emiliani, Girolamo, 130n
Erasmo da Rotterdam, 12, 32, 58, 58n, 63n, 126, 128, 129, 131, 136, 137n, 138, 138n, 141, 142, 152, 160, 164
Ercole d'Este, 23n

Esposito, Anna, 18n
Eustochio, 37n, 101n
Evolò, Natuzza, 169n
Faino, Bernardino, 24n, 25n, 37n, 55n, 175n
Faustino, 34, 37n, 129n
Ferrante, Lucia, 59n
Ferraro, Joan, 63n, 71n, 176n, 178n
Firpo, Massimo, 125n
Fisogni, famiglia, 47n, 176
Fisogni, Laura, 176n
Fisogni, Lucrezia, 176n
Flaminio, Marcantonio, 125n
Flora, 73n
Fontana, Barbara, 37, 70
Fontana, Giovanni Battista, 105n, 108n
Fontana, Giovanni Pietro, 70n
Francesca Bussi de Ponziani, 20n, 101n
Francesco da Desenzano, 25
Francesco II Sforza, 34, 103
Francesco d'Assisi, 18, 62, 90, 95, 96n, 97, 131, 132, 151, 157
Fratelli e Sorelle della Vita Comune, 137, 141
Fregoso, Federico, 125n
Fubini Leuzzi, Maria, 68n
Fulton, Rachel, 90n, 157n
Gaffurri, Chiara, 71n, 73
Gaffurri, famiglia, 71n
Gaffurri, Taddea, 71n, 73
Gallo, Agostino, 23, 26n, 27, 29n, 30, 30n, 31, 32, 33, 35n, 36, 52, 83n, 109, 119
Gallo, Ippolita, 30n
Galloway, Penny, 50n, 101n
Galluzzi, Maria Domitilla, 98
Gambara, Laura, 52, 67, 130n

Ganassoni, famiglia, 47n
 Gaston de Foix, 28
 Gavardo, Giovan Battista, 46n
 Gavardo, Tomaso, 52, 52n
 Gavardo, Ursula, 65n, 66
 Geertz, Clifford, 13n
 Genere: percezione della
 femminilità, 57-59, 62-64; e
 spiritualità, 89, 93-99, 166-69.
Vedi anche Compagnia di
 Sant'Orsola
 Gentile da Ravenna, 99n, 121n
 Gentili, Antonio, 143n
 Gerolamo, 63n, 64, 94n, 191n
 Gertrude di Helfta, 19n
 Gesuiti, 12, 123, 124, 132, 134,
 138n, 161, 171n. *Vedi anche*
 Ignazio di Loyola
 Giacobbe, 28n
 Gill, Katherine, 19n, 22n, 100n
 Giovanni da Capestrano, 125n,
 136n
 Giovanni Paolo II, 96n
 Giovita, 34, 37n, 129n
 Giuditta, 65, 65n
 Giuliana di Norwich, 20n
 Giulio III, 137n
 Giustiniani, Lorenzo, 136n
 Giustiniani, Paolo, 125
 Gondi, Ottavio, 24n, 55n
 Gonzaga, Elisabetta, 35
 Gonzaga, famiglia, 23n, 35
 Gottlieb, Beatrice, 170n
 Greenblatt, Stephen, 157n
 Gregorio I, 113
 Gregorio VII, 157
 Grendler, Paul F., 162n
 Grossi, Bernardini, 71n
 Grundmann, Herbert, 18n
 Guarnieri, Romana, 92n
 Guelfi, Antonio, 81n
 Guerrini, Paolo, 9n, 85n, 130
 Guyart, Marie, 174
 Hadewijch, 19n, 100
 Hale, John, 157n
 Harline, Craig, 19n
 Henderson, John, 78n, 131n
 Herlihy, David, 19n
 Hsia, R. Po-chia, 155n
 Hudon, William, 124n
 Hughes, Diane Owen, 79n
 Hugolino Conti de Segni, 98
 Ignazio di Loyola, 44n, 132n, 137,
 138, 138n, 140, 143, 144n, 152,
 153
 Ildegarda di Bingen, 19n, 100
 Individualismo, 135, 141-42, 144-
 46, 156-61. *Vedi anche*
 Compagnia di Sant'Orsola
 Individuo e identità (o *self*):
 concetto di, 155-60; e
 spiritualità pretridentina, 160-
 63. *Vedi anche* Compagnia di
 Sant'Orsola
 Iseppini, Anna, 176n
 Iseppini, Barbara, 176n
 Iseppini, Cecilia, 176n
 Iseppini, famiglia, 176
 Iseppini, Giovan Paolo, 176n
 Iseppini, Laura, 176n
 Iseppini, Teodora, 176n
 Jacopo da Varagine, 32
 Jacopo della Marca, 126n
 Jedin, Hubert, 125
 Jiménez de Cisneros, Francisco,
 125
 Johann von Landsberg, 138n
 Johnson, Lesley, 19n, 90n

Juan de Valdés, 125n, 137, 137n,
 138, 138
 Jütte, Robert, 131n, 147n
 Kelly, Joan, 156
 Kieckhefer, Richard, 97
 Klapisch-Zuber, Christiane, 58n
 Knox, Dilwyn, 59n, 159n
 Knox, John, 97n
 Kraemer, Ross S., 92n
 Kroeber, Alfred L., 13n
 Landini, Francesco, 24n, 31n, 34,
 54, 72, 172, 172n, 174n, 175n
 Laven, Mary, 20n
 Lawrence, Clifford Hugh, 158n
 Leclercq, Jean, 157n
 Ledòchowska, Teresa, OSU, 9n,
 82n
 Leonardi, Claudio, 90n, 91n, 109n
 Leoni, Paolo, 181n
 Leuzzi, Maria Fubini, 68n
 Lévy-Bruhl, Lucien, 158n
 Liebowitz, Ruth P., 9n, 55n
 Lierheimer, Linda, 174n
 Lodrone, Ettore, 66
 Lodrone, Lucrezia, 44n, 47n, 66,
 85n, 171, 171n
 Lombardi, Girolamo, 24n, 25n,
 '33n, 34n
 Lombardi, Roberto, 172n
 Lombardi Satriani, Luigi M., 169n
 Lowe, Kate, 80n, 164n
 Lucia da Bagnolino, 29
 Lucia da Narni, 23n, 109n
 Luigi IV di Turingia, 45
 Lutero, Martin, 159
 Luzzago, Alessandro, 24n
 Luzzago, Ginevra, 66, 73n, 171,
 171n
 Luzzago, Lucrezia, 66
 Maggi, Dorotea, 176n
 Maggi, Guerero, 176n
 Maggi, Marta, 176n
 Maggi, Vincenzo, 126
 Magli, Ida, 18n, 131n, 157n, 158n
 Makowski, Elizabeth, 101n
 Malipiero, Bartolomeo, 126n
 Manerba, Camillo, 176n
 Manerba, famiglia, 176
 Manerba, Julia, 176n
 Manerba, Scipion, 176n
 Manfredo da Vercelli, 136n
 Mangan, Andree del, 71n
 Mangan, Antonia del, 71n
 Mangan, Caterina del, 71n
 Mangan, Graziosa del, 71n
 Marcocchi, Massimo, 44n, 105n,
 108n, 109n, 139n, 140n, 141n,
 143n, 145n, 146n, 160n
 Margherita, 176n
 Margherita da Cortona, 20n, 22n
 Margherita Molli da Russi, 121n,
 136n-37n
 Maria, colonella, 64n
 Maria di Oignies, 19n, 157
 Maria Maddalena de' Pazzi, 24n,
 98, 169
 Mariani, Luciana. *Vedi* MTS
 Marie de l'Incarnation. *Vedi*
 Guyart, Marie
 Marinelli, Lucrezia, 170n
 Marini, Elisabetta di Adro, 29
 Martin, John J., 14n, 157n, 158n,
 159-60
 Martinengo, Francesco, 111
 Martinori, Edoardo, 71n
 Massenzio, Marco Aurelio Valerio,
 49n
 Matilde di Hackeborn, 19n
 Matilde di Magdeburgo, 19n
 Matter, E. Ann, 90n, 98n

Medioli, Francesca, 63n
Meersseman, Gilles Gérard, 28n
Mei, Caterina, 66, 175, 176n
Mei, Domicilla, 176n
Mei, famiglia, 177n
Mei, Maddalena, 176n
Merici, Angela, eventi biografici principali: amici, 30, 30n, 36, 52; biografie, 23-25, 36, 55; carattere, 29, 32-33, 36, 117; carità, 28, 52; confessore, 36, 85, 137-38; educazione, 26, 32, 83; dipinti di, 39, 39n, 49; fama, 33-34; fondazione della compagnia 36-38, 44-45; infanzia e famiglia, 25-27, 52n; miracoli, 29-30, 31, 35, 39; misticismo, 27, 30-31, 103-04, 108-09; morte e culto, 38-39; pellegrinaggi, 35-36; penitenza, 26, 27, 28, 29, 30-31, 146-47; percezione maschile di Angela, 119; ruoli attivi, 30, 33-34, 109-10, 111; gli scritti della compagnia, 38, 38n, 40n, 81-82; storiografia, 9-10, 52, 53, 55, 82n; teologa e predicatrice, 10, 31-32, 53, 83, 119; terziaria, 27, 37, 39; venerazione di donne carismatiche, 34-35; visioni, 26, 27, 28, 28n, 29, 29n-30n, 37, 110. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
Merici, Carlo, 52n
Merici, Caterina de' Bianchi, 25
Merici, Giovanni, 21, 26n, 32, 38n
Michelangelo, 127n
Migliorati, Pace, 29
Mignani, Laura, 29, 35, 93n, 109n, 145
Misticismo, 20, 90-94, 98-100, 109n, 145-46, 151-52, 167, 168, 169. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
Moderata Fonte. *Vedi* Pozzo de' Zorzi, Modesta
Modernità, 155, 162-63. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
Moeller, Bernd, 79n
Monachesimo femminile, 18n, 19, 44, 58, 99, 100, 126, 163-64. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
Monferrato, famiglia, 23n
Monicha, 176n
Monica, Mary, OSU, 9n, 51n, 53n
Monson, Craig, 169n
Montanari, Daniele, 126n
Monti, Giovanna di, 66
Mooney, Catherine M., 82n, 99n, 100n, 106n
Moreschi, Benedetta, 29
Moretto. *Vedi* Bonvicino, Alessandro
MTS (Mariani Luciana, Tarolli Elisa, Seynaeve, Marie), 9-10, 23n, 24n, 25n, 26n, 27n, 28n, 29n, 30n, 31n, 32n, 33n, 34n, 35n, 37n, 38n, 42n, 43n, 45n, 46n, 50n, 51n, 52n, 54n, 55n, 63n, 64n, 65n, 70n, 72n, 73n, 79n, 80n, 81n, 82n, 83n, 84n, 85n, 86n, 103n, 104n, 106n, 109n, 110n, 111n, 113n, 116n, 119n, 128n, 171n, 172n, 173n, 175n, 176n
Muir, Edward, 163n
Muzio, Lorenzo, 38, 81n
Nassino, Pandolfo, 24n, 25n, 38, 38n

Nazari De Sayani, Giovan Battista, 23, 85n, 172n
Negri, Paola Antonia, 23n, 105n, 108n, 121n, 137n, 138n, 166n
Newman, Barbara, 92n, 94n, 100n
Niccoli, Ottavia, 125n
Nicola IV, 28n
Nigolina, famiglia, 47n
Ockham, Guglielmo di, 159
Offlaga, famiglia, 47n
Oloferne, 65
O'Malley, John, 11n, 124n, 137n
Oratorio dell'Eterna Sapienza, 125n
Orsola, 35, 37n, 49, 65, 65n, 129n
Orsoline in Francia, 174-75
Osanna Andreasi da Mantova, 23n, 34, 34n, 35, 105n, 108n, 109n
Ospedale degli Incurabili, 34, 52, 130, 177n
Osservanza, 80, 123, 124, 136, 136n, 141
Padre Pio, 96n
Padri della Pace, 54, 171-72
Paleotti, Alfonso, 179
Paleotti, Gabriele, 174
Pandino, Anacleto, 71n
Panigarola, Arcangela, 13n, 125n
Paola di Alessandro, 178n
Paolo III, 40n, 71n, 86, 171n
Paolo IV, 125n, 130n, 137n, 138n
Paratico, Laura, 29
Pasero, Carlo, 74n, 75n, 76n
Patengola, Caterina, 30, 30n
Patengola, famiglia, 35
Patengola, Girolamo, 30, 30n, 36-37, 46n, 52, 52n, 73n, 113n
Pedeciocchi, Lionella, 66
Pedrocche, famiglia, 71n
Penitenza, 20, 95-96, 139-40, 160. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
Perrot, Michelle, 58n
Perry, Mary Elizabeth, 181n
Peschera, famiglia, 47n, 71n
Peschera, Giovan Maria, 71n
Peschera, Laura, 71, 71n, 73
Peschera, Paola, 71, 71n, 73
Petrarca, Francesco, 159
Petrocchi, Massimo, 136n, 140n, 144n
Petroff, Elizabeth, 92n, 98n
Pezis, Marta de, 64n
Picasso, Giorgio, 136n, 151n
Pio VII, 28
Piza (la), 64n
Pole, Reginald, 115n, 127, 137
Pomata, Gianna, 99n
Porcellaga, Bianca, 171
Porete, Margherita 19n, 100
Povertà (come tema religioso), 131-32, 144, 158. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
Pozzi, Giovanni, 92n, 109n
Pozzo de' Zorzi, Modesta, 170n
Prato, Cassandra, 176n
Prato, Elisabetta, 30, 30n, 37, 43n, 44n, 45, 52, 66, 67, 172, 176n
Prato, Hatiruita, 176n
Preghiera mentale e vocale, 139-41, 145-46, 159. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
Premoli, Orazio, 132n, 140n, 143n, 145n
Prodi, Paolo, 10n, 59n, 128n, 141n, 142n, 155n, 158n
Prosperi, Adriano, 22n, 123n, 125n, 132n
Pullan, Brian, 131n

Quarré, Jean Hughes, 24n, 55n
 Quinzani, Stefana, 23n, 34
 Quirini, Vincenzo, 125

Rapley, Elizabeth, 174n
 Recluse, 17, 17n, 20, 22, 22n, 100
 Reese, Alan W., 63n
 Régamey, Pie Raymond, 51n
 Regazzoni, Mauro, 143n
 Regola della Compagnia di Sant'Orsola, Brescia, (ed. Turlino), 172, 172n
 Regole religiose femminili, 101-02
 Religiosità esteriore (o istituzionale), 96-98, 139-40, 141-42, 150-51, 158, 160. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola; Religiosità interiore
 Religiosità femminile dopo Trento, 98, 101, 169
 Religiosità interiore, 135, 139-46, 157-58, 160-61. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola; Religiosità esteriore (o istituzionale)
 Religiosità penitenziale, 18, 90, 158
 Riforma cattolica: 23, 55, 123-29, 170. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
 Riforma protestante, 14, 79, 97, 123, 125, 126, 127, 129, 155-56, 159, 161, 163, 166n. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
 Rigon, Antonio, 22n
 Rinoldi, Antonio, 126n, 172n
 Rinuncia (come tema religioso), 19, 63, 91, 94, 132-33. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
 Romanino, Girolamo, 39n, 49
 Romano, Antonio, 23, 26n, 30, 30n, 33, 34, 35, 36, 103, 109, 110
 Roper, Lyndal, 166n
 Rosenwein, Barbara H., 157n
 Rotengo, famiglia, 47n
 Rubin, Miri, 100n
 Ruoli attivi nella religiosità femminile, 21-23, 99-100, 167-69. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
 Rusconi, Roberto, 20n

Sadoletto, Jacopo, 125n, 127n
 Sala, Filippo, 111
 Sallmann, Jean-Michel, 169n
 Salutati, Coluccio, 63n
 Savonarola, Girolamo, 125, 126n, 136n
 Sawday, Jonathan, 159n
 Scaini, fratelli, 130n
 Scattigno, Anna, 22n
 Schiantarelli, Natalina, 39
 Schulenberg, Jane Tibbetts, 18n
 Schulte van Kessel, Elisja, 64n
 Scolari, Girolamo, 109n
 Scupoli, Lorenzo, 137n
 Seidel Menchi, Silvana, 126n
 Sensi, Mario, 100n, 178n
 Serafino Aceti de' Porti da Fermo, 12, 32, 99n, 123, 135, 137n, 138, 138n, 139, 140, 143, 145, 146, 149, 151, 152, 160, 164
 Serafino Torresini da Bologna, 36, 65, 137, 138n, 144
 Seynaeve, Marie. *Vedi* MTS
 Shakespeare, William, 159
 Simoncelli, Paolo, 128n

Simons, Walter, 19n, 45n, 49n
 Slade, Carol, 118n
 Solfaroli Camillocci, Daniela, 11n, 55n, 124n, 132n, 133n
 Southern, Richard, 157n
 Sowards, J. Kelley, 58n
 Spearing, Elizabeth, 92n
 Spiritualità pretridentina, 123-26, 130-33, 135-46, 155-56, 160-63
 Stella, Bartolomeo, 35, 109n, 126, 127n, 129
 Stregoneria, 93, 93n, 169
 Suor Candida, 29, 35
 Suor Domenica, 29

Tarolli, Elisa. *Vedi* MTS
 Taylor, Charles, 159n
 Teatini, 123, 130n, 137, 137n, 138n, 151n
 Teresa of Avila, 80n, 98, 100, 101, 169
 Terpstra, Nicholas, 18n, 78n
 Tertulliano, 97
 Terziarie e pinzochere (o bizzoche), 17, 19, 20-23, 97-98, 101-02, 196. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola
 Thiene, Gaetano da, 35, 93n, 108n, 127n, 137, 138n, 145, 152
 Tiberi, Giulia, 29
 Tilatti, Andrea, 43n
 Tolomio, Ilario, 151n
 Tommaso da Kempis, 13, 32, 137
 Tommaso D'Aquino, 64, 93
 Torelli, Ludovica, 44n, 101n, 137n
 Travayado, Caterina de, 73n
 Tribesco, Giacomo, 24n, 27
 Trinkaus, Charles, 162n
 Trolese, Giovanni B., 136n
 Trussi, Giulia, 176n

Trussi, Laura, 176n
 Trussi, Mario, 176n
 Turchini, Angelo, 173n

Ugoni, Aquilea, 176n
 Ugoni, Aurelia, 176n
 Ugoni, famiglia, 47n, 176
 Ugoni, Hippolita, 176n
 Ugoni, Oriana, 176n
 Umiliana de Cerchi, 20n
 Umiltà da Faenza, 20n

Vaccaro, Luciano, 126n, 172n
 Valdés, Juan de, 125n, 137, 137n, 138, 138n
 Valerio, Adriana, 34n, 99n
 Valier, Agostino, 181n
 Valla, Lorenzo, 141-42
 Valone, Carolyn, 67n
 Vandembroucke, François, 136n
 Vauchez, André, 18n, 22n, 91, 157n
 Vecchio, Silvana, 58n
 Vernazza, Ettore, 136n
 Villari, Rosario, 159n
 Virtù morali, 142-43, 151-52, 160-63
 Visconti, famiglia, 25n
 Visdomini, Franceschino, 54, 174n
 Vives, Juan Luis, 58, 67n, 97, 131
 Volontà, 144-45. *Vedi anche* Compagnia di Sant'Orsola

Wayne, Valerie, 58n
 Weber, Alison, 20n
 Weiler, Anton G., 161n
 Weinstein, Donald, 22n, 91n
 Weissman, Ronald, 78n
 Wetter, Elisabeth, 171n
 Winston-Allen, Anne, 90n, 99n
 Wogan-Brown, Jocelyn, 19n, 90n

Zaccaria, Antonio, 137, 137n 138
Zanuchini da Leno, Bertolino, 72n
Zanuchini da Leno, Maria, 72n, 73n
Zanuchini da Leno, Scholastica,
72n, 73n
Zarri, Gabriella, 10n, 18n, 22n,
34n, 35n, 44n, 51n, 57n, 65n,
69n, 80n, 82n, 83n, 91n, 93n,
99n, 128n, 136n, 137n, 169n,
174n, 178n, 181n

Zemon Davis, Natalie, 174n
Ziegler, Joanna E., 50n, 101n
Zinsser, Judith P., 97n

871. *Filosofia Storia Scienze sociali*

Collana del Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici, Facoltà di Lettere e Filosofia (Arezzo), Università di Siena

1. Mariano L. Bianca, *Rappresentazioni mentali e conoscenza. Un modello teorico-formale delle rappresentazioni mentali*
2. Simone Zacchini, *Il corpo del nulla. Note fenomenologiche sulla crisi del pensiero contemporaneo*
3. Renzo Sabbatini, *L'occhio dell'ambasciatore. L'Europa delle guerre di successione nell'autobiografia dell'inviato lucchese a Vienna*
4. Stefano Brogi, *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*
5. Ferdinando Abbri, Massimo Bucciantini (a cura di), *Toscana e Europa. Nuova scienza e filosofia tra '600 e '700*
6. Querciolo Mazzonis, *Spiritualità genere e identità nel rinascimento. Angela Merici e la Compagnia di Sant'Orsola*