

ISABELLA GAGLIARDI

Scrittrici del Diavolo, scrittrici di Dio

Abstract

La percezione dell'autorialità femminile in merito a testi di tipo religioso tra Medioevo ed Età Moderna sta al centro di questo contributo, dove è proposta una riflessione che prende l'avvio da casi eccezionali, collocati ai due estremi del "sacro": la diabolicità e la santità.

*La strearia la facimo in più deversi modi,
pare che non àve funno in tanti modi che se fa:
como che se usa la leie delo mundo fra ducturi,
a quil modo ene la strearia.*
Bellezze Ursini

"Como che se usa la leie delo mundo fra ducturi, a quil modo ene la strearia": Bellezze Usini, Orsola Fontebuoni e le altre

Nel tribunale di Fiano Romano Marco Calisto da Todi, giudice di Fano e luogotenente del conte del conte Ludovico Orsini da Pitigliano, istrui e amministrò nel 1528 un processo penale contro Bellezze Ursini con la collaborazione del notaio Lucantonio da Spoleto¹. L'imputata era nativa di Collevocchio ed era stata accusata da una madre di Filacciano di aver praticato la stregoneria e fatto morire suo figlio per mezzo del "tocco malefico". Bellezze visse e operò in Sabina, soprattutto a Collevocchio e a Filacciano, dove aveva servito presso gli Orsini di Monterotondo. Lei stessa racconta di aver visitato altri luoghi, giungendo addirittura fino a Zara, quand'era al servizio della potente famiglia Orsini².

Il processo ebbe luogo subito dopo il Sacco di Roma a opera dei lanzichenecci, fatto pluri-evocato dai testimoni, diventando il cupo sfondo della vicenda giudiziaria ai danni di Bellezze. Negli atti processuali, accanto al Sacco, compare ripetutamente la paura del pericolo islamico³: se Costantinopoli era caduta per mano turca ormai nel lontano 1453 ed era finita da due anni l'ondata di conversioni forzate dei musulmani iberici, le coste mediterranee occidentali e le coste atlantiche dell'Europa e dell'Africa continuavano a essere comunque interessate dai fitti attacchi dei pirati barbareschi, ottomani e nordafricani. Il demonio che è citato a più riprese nel processo porta, non a caso, il nome di Maccometto. La protagonista del processo è ovviamente Bellezze, l'imputata, ma dietro di lei si stagliano le sagome di altre, mute, imputate: le scritture. Libri malefici, libri demoniaci, com'era malefica e demoniaca la donna, ma anche un quaderno, scritto da Bellezze con autodichiarazione di autografia e comprendente la sua

¹ Trifone 1988, 80-136; Corsi 2008, 1-24, Corsi 2013b, 135-144, p. 139 e il fondamentale Di Sivo 2016; Di Sivo 2019, 361-368.

² Di Sivo 2016, 16.

³ Cfr. Lavenia, 2020.

confessione. Quel quaderno ci è pervenuto in originale: può darsi che non sia stato vergato da Bellezze, perché aveva i polsi slogati dopo essere stata torturata, ma da suo figlio; in ogni caso non mancano sicuri riferimenti all'autografia⁴.

Mentre, dunque, i torchi degli stampatori funzionavano a ritmi sempre più serrati e la novità del libro stampato rivoluzionava l'Europa e l'Italia dell'epoca, i libri diventavano, assieme a Bellezze, i protagonisti di quel processo per stregoneria.

L'imputata si presenta al giudice: il suo nome è "Belleze de Agnelo Ursini di Collevicio", e ci racconta che, "quasi pucta", era stata sposata ed era poi rimasta vedova; dopodiché stata assunta come serva a Monterotondo presso il castello Orsini. Qui puliva, badava alle bestie, cucinava e serviva i suoi padroni, occupandosi anche di una donna che era stata rinchiusa nelle carceri del castello. Costei era Lucia di Ponzano ed era una presunta strega. Sicuramente conosceva le erbe capaci di curare le malattie. Ben presto Lucia divenne la sua maestra: "quessa era strea mastra e me imparò ogne cosa che sapiva de mal fare, e sapiva tante de cosse"⁵. Era poi entrata in contatto con grandi vescovi e signori, che aveva accompagnato spesso in vari viaggi. La querela contro di lei fu sporta tra maggio e giugno 1528 e Bellezze era giudicata da un tribunale civile in quanto rea di un maleficio che era in realtà un omicidio. Il processo riporta anche le ultime parole della vittima che, a detta dei testimoni, affermava di essere stato affatturato da lei ed era consapevole d'essere destinato a morire perché i medici non potevano guarirlo. I testimoni che si avvicendano sono tutti concordi nell'indicarla come una donna dal tocco potente che può risanare o può uccidere. "Tu sai chi è Bellezze: male se fai bene, e pegio se fai male. Fugila più che poi"⁶. La fama pubblica ha già compromesso gravemente Bellezze e lei, durante il processo, tenta di difendersi e di negare, ma poi ammette tutto e focalizza l'attenzione su un oggetto magico: un libro. Dice di possedere un libro di 180 carte, dove furono scritti tutti i segreti del mondo, dove ha imparato tutto quello che sa e lo ha pure insegnato agli ad altri. Ha prestato quel libro a persone importanti, a "signori e maestri", ma anche ai frati e, insinua, potrebbe pure prestarlo al giudice: "Vogliono inprestare a vui e beati vui che starete in gratia de patroni, et tucto quello che desiderate haverete", dice, cercando di blandirlo, di conquistare la sua benevolenza con la promessa di condurlo per mano ad acquisire il potere della magia⁷. Grazie all'attenta analisi di Michele di Sivo possiamo presumere che si trattasse di un *Herbolario volgare*, in una veste a stampa non troppo cara, realizzata nel 1526 a Venezia, e che conta esattamente 180 carte. Sui margini e nell'interlinea delle carte stampate probabilmente lei stessa aveva annotato tecniche e ricette di sua esclusiva conoscenza. Quel libro racchiudeva dunque una sapienza arcana e potentissima, tanto da aver conquistato persino i frati di Civitella San Paolo che, incaricati di controllarla, in realtà si erano lasciati "sedurre" dalla sua meravigliosa conoscenza magica⁸.

La presenza di un libro al centro del banco processuale non è un *unicum*. A Firenze il medico Francesco da Carmignano fu processato perché possedeva, teneva, comprava e vendeva libri e "quaternos" negromantici, con cui invocava i demoni. Nel 1383 a Siena, l'inquisitore Pietro Lippi di Firenze parlava anch'egli di un libro magico, che era stato prestato ad altri, per diffonderne le conoscenze. Nel 1384, ancora a Firenze, veniva processato per il medesimo motivo Niccolò Consigli e fu messo al rogo, mentre altri due uomini, Andrea cappellano di Sassetta e il medico Vieri di Cetona, che avevano compiuto reati analoghi, furono condannati a pene assai più leggere. Ma erano uomini⁹. Il giudice di Fiano, invece, evita il libro di Bellezze. Lo teme.

Dal canto suo Bellezze chiarisce al giudice la complessità dell'arte stregonica: è conoscenza che spinge a conoscere sempre di più, "più vai inanti più vo' ire e non te ne cuntenti". La stregoneria prevede un sistema di vita che è apprendimento e insegnamento. Esistono regole da apprendere, ma poi "onneuna le recompone a so modo e se iova de multe invenzione". Anzi: "como che chi impara la lettera se dà el principio delo leiere e delo scrivere, e po' se sequita secunno la 'ncriazione de onnechivelli, chi a uno modo chi a un altro [...] quante più cose cierchi de inparare tante più sonno quelle che trovi da 'nparare". Come chi impara a scrivere usa le lettere dell'alfabeto per comporre storie che sono il frutto del suo

⁴ Di Sivo 2019, 363.

⁵ Di Sivo 2016, 33.

⁶ Di Sivo 2016, 53.

⁷ Di Sivo 2016, 80.

⁸ Di Sivo 2016, 363.

⁹ Corsi 2013a, 78.

ingegno e via via, trova un suo stile del tutto personale, allo stesso modo chi apprende la stregoneria la rielabora arricchendola con i suoi personali tratti distintivi. La personalizzazione della scrittura, così come dell'arte stregonesca, potenzialmente non ha fine¹⁰.

Lucia è stata la sua maestra. Lucia le ha insegnato la stregoneria e le promise di insegnarle tutto ciò che sapeva e, di rimando, Bellezze era molto desiderosa di imparare. Si diventa streghe per precisa presa di posizione, per volontà propria: la donna sottolinea la propria libera volontà e la propria libera scelta.

Come ben aveva argomentato Dinora Corsi, la stregoneria presuppone una scuola, tutta di donne. Addirittura, stando ai racconti di Bellezze, una strega di Colvecchio quando divenne molto anziana, realizzò di non aver nessuno scolaro, e allora pur di trasmettere a qualcuno la sua stregoneria, ammaestrò una gallina che fu così ben istruita da lei da potersi recare al sabba delle streghe¹¹. Nel quadernetto si legge chiaramente che Bellezze racconta di Befania, la somma regina delle streghe che sta in cima alla piramide stregonesca e così prende corpo l'incubo di una contro-Chiesa, della *societas maleficarum*, di cui il giudice vuole conoscere i dettagli. Le streghe formano dunque una vera e propria società malefica, che dannifica succhiando sangue, uccidendo gli infanti, preparando unguenti malefici, affatturando le persone. Alla fine anche il diavolo è oscurato dalla presenza e dall'attività di queste donne: sono loro le vere protagoniste, le streghe gerarchicamente organizzate. La regina le suddivide in ambasciatrici, "patronesse" e "capetane", e Bellezze rivendica di esser stata varie volte patronessa¹². Il racconto di Bellezze ci parla di un altro modo di organizzare la "società": oltretutto la regina delle streghe, è persino il giudice supremo: "E recurremo ale qumandatrice per tutte nostre defferentie e descordie, che senpre ce ne occureno, e ce appicciano fra nui e ce inuramo e freremo, ma loro ce fanno areturnà pace"¹³.

Anche Bellezze è stata "patronessa" e quando lo è stata "tutte le stree" le ha "facte fare" a modo suo. E, aggiunge, ha insegnato la stregoneria a talmente tante donne da averne perso il conto.

Questa docenza negativa e femminile è una costante della documentazione relativa alle malefiche. Persino nel *Canon Episcopi*, del IX secolo, ma inserito nel *Decretum* di Burcardo, pur burlandosi di chi sostiene di volare e di poter intervenire a misteriose riunioni di streghe radunate da Holda, Diana, Erodiade, Oriente, si parla dell'istruzione che quest'ultima trasmette alle sue adeptes, rendendole partecipi dei segreti delle erbe e dei modi per resuscitare gli animali per mezzo di pelli e di ossa. Ancora: nel 1370, in occasione del processo a Benvenuta Benincasa, detta la Mangialoca, di Modena l'accusata è riconosciuta rea di invocare demoni per imparare da loro. Ed è interessante l'evoluzione dell'interrogatorio: all'inizio afferma di essere "signora" dagli spiriti e demoni che invoca, tanto che le insegnano tutto ciò che vuole. Poi, dopo che il giudice avrà effettuato le sue pressioni, cambierà idea e preciserà, dicendo che in realtà è sottoposta ai demoni, che esigono doni per insegnarle ciò che vuole. Cinque anni dopo, nel 1375, è processata Gabrina degli Albeti, gran maestra di streghe. Secondo Dinora Corsi, che l'ha studiata, la punizione prevista per lei è un caso straordinario nella prassi processuale perché le viene amputata la lingua¹⁴.

Nel 1390, invece, è la volta di Sibillia e Pierina, adeptes di Domina Oriente. Anche loro cambiano idea a seguito delle pressioni dei giudici: all'inizio dicono che la *domina* insegna loro le virtù delle erbe, ma poi trasformano il racconto e compare lo spirito Lucifello, che diventa l'insegnante. Ancora: nel 1455 è processata Filippa di Città della Pieve. È rea di esser stata scolara di tale Claruzia che le insegnò le scritture di una misteriosa setta diabolica, invocazioni del demonio stesso, e, infine, che la condusse a misteriosi rituali notturni. Il giudice aborre tale forma di trasmissione del sapere "Philippa dictam Clarutiam simul cum diabolo constituerat dominam et magistram". Nel 1456, a Perugia, Mariana viene accusata di crimini molto simili a quelli di Filippa, cioè della volontà di apprendere l'arte della stregoneria, di volervi aderire per libera scelta: "petiit ab illa se doceri et duci ad experimentum quod faciebat dicta mulier"¹⁵.

Donne che imparano, donne che insegnano, donne che mettono in pratica la loro scellerata scienza. Al pari delle cosiddette eretiche, sono donne che hanno la presunzione di svolgere ruoli attivi in campi a loro

¹⁰ Corsi 2013a, 138.

¹¹ Corsi 2013a, 140.

¹² Corsi 2013a, 139, Di Sivo 2016, 172.

¹³ Corsi 2013a, 170. Il processo in realtà non si conclude, perché Bellezze si suicida, tagliandosi le giugulari con un chiodo che trova nella cella dove è rinchiusa.

¹⁴ Corsi 2013a, 52.

¹⁵ Corsi 2013a, 70-73.

negati. Etienne de Bourbon scrisse: “Costoro, tanto uomini quanto donne, idioti e illetterati, girando per i villaggi ed entrando nelle case e predicando nelle piazze e persino nelle chiese, spingevano altri alla stessa cosa”. Bernardo di Fontcaude, nel *Liber contra Waldenses* scrive qualcosa di simile e il frate minore Lamberto di Ratisbona lamenterà sdegnato: “Signore Dio, che è mai questo, che una vecchia donna ti capisce meglio di un uomo intelligente?”¹⁶.

Ed è interessante notare come tutte queste donne all’inizio del processo affermino recisamente l’esistenza di una scuola tutta al femminile, di una scrittura tutta femminile, ma poi finiscano tutte per ripiegare, dopo le pressioni del giudice, su lidi meno procellosi: si sono istruite attraverso il diavolo¹⁷.

Molto più tardi una monaca di nome Orsola Fontebuoni, una benedettina velata nel monastero di San Mercuriale a Pistoia intorno al 1570 e che al secolo si chiamava Camilla, compì un percorso esistenziale assai più leggero rispetto a quello di Bellezze, ma dalle forti (e talora speculari) analogie. Orsola era entrata in monastero come conversa e nel 1619, ormai sessantenne, ne era divenuta la badessa in ragione dell’acquisita notorietà. Non brillava per istruzione tradizionale, trattandosi di una donna semi analfabeta che per scrivere si affidava alla mediazione di una consorella scrivana, Michelangela Villani, ma conosceva le arti della cura. Era, infatti, esperta in medicamenti e si diceva che grazie a lei avvenissero miracolose guarigioni. Inoltre, riceveva visioni e doni mistici, tanto da accreditarsi come consigliera e madre spirituale di personaggi importanti quali furono Benedetto Fabroni e Giovanni Visconti, per esempio¹⁸. Il monastero in cui aveva pronunciato i voti non era particolarmente ricco. Le monache erano assai attive e lavoravano per guadagnare il necessario a sostenere la comunità. Si trattava di lavori di cucito e di ricamo, di allevamento dei bachi da seta e di tessitura della stessa, di operazioni di lavanderia, di produzione di birra e di medicine tanto che la farmacia di San Mercuriale vendeva anche ai laici¹⁹.

La sua perizia nel campo della salute unitamente alla fama taumaturgica le acquisirono una certa notorietà, tanto da metterla in relazione con Maria Maddalena d’Austria, prima sposa del Granduca di Toscana Cosimo, poi reggente dopo la sua morte. Del loro rapporto restano numerose missive, e sappiamo che sporadicamente Maria Maddalena visitò il monastero²⁰. L’epistolario di suor Orsola è composto da trentasette lettere, redatte tra 1616 e 1630 di cui trentatré indirizzate a Maria Maddalena due a Cristina di Lorena, una a Cosimo II Medici e una a Ferdinando II. Le missive trattano di vari argomenti: Maria Maddalena confida a Orsola i problemi che la preoccupano e lei interviene come può per aiutarla. In qualche caso le chiede un aiuto per il monastero e la granduchessa in genere lo accorda. Non solo: contribuisce a diffondere il nome di suor Orsola tra i potenti che conosce meglio: nel 1619 il duca e la duchessa di Mantova si recheranno a visitarla e nel 1622 sarà raggiunta anche dall’ambasciatore di Spagna. In entrambi i casi Orsola porge i suoi più sentiti ringraziamenti a Maria Maddalena, per averla aiutata²¹. La badessa dal canto suo non lesina parole di incoraggiamento spirituale, preghiere e rimedi medicinali per guarire la corrispondente e i suoi familiari. Talvolta suggerisce addirittura pratiche e terapie da far adottare ai medici di corte. La monaca, però, non si limita a curare Maria Maddalena: è attiva curatrice di numerose altre nobildonne toscane e italiane, i cui mali allevia nel più tipico spirito monastico della medicina dell’anima, attraverso i consigli elargiti, e della medicina del corpo, attraverso i consigli terapeutici²². I rimedi prevedono anche l’uso di parole di guarigione, oli santi, lattini “miracolosi” e oggetti taumaturgici fino all’ingestione di particole di reliquie come quando, nell’estremo tentativo di salvare Cosimo II, la monaca consiglia l’uso della reliquia di san Salvatore e di san Carlo “pesta”²³. Qualcosa di simile accade anche nel 1617, dopo la nascita dell’erede Leopoldo, suor Orsola invia a Maria Maddalena un presidio contro la malattia e la morte del neonato: un artefatto a forma di cuore contenente reliquie al suo interno. Oltre alle reliquie Orsola invia anche *brevi* o *brevini*, cioè amuleti testuali realizzati attraverso

¹⁶ Benedetti 2004, 135- 154, in particolare pp. 142-143.

¹⁷ Cfr. ancora corsi 2013a.

¹⁸ Malena 2020, <https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-visconti_res-c5e14f10-8d66-11eb-91ad-00271042e8d9_%28Dizionario-Biografico%29/> versione online (ultimo accesso 29/01/2024); Malena 2003, 60-61. Più recentemente di lei parla anche Strocchia 2019, 68-84.

¹⁹ Lamberini 1989, 15-52, in particolare le pp. 24-25.

²⁰ Belardini 1999.

²¹ Belardini 1999, 360.

²² Strocchia 2019, 74.

²³ Galasso, Spini 1985, 92-93.

la scrittura di parole sacre, magari unite a elementi di tipo medicamentoso²⁴, oppure panni contenenti “cose sante” e semplici come la polvere “d’ascentio”, la menta, il garofano, il muschio, la noce moscata e la cannella affinché Maria Maddalena, che aspetta un figlio, li ponga caldi sopra il suo ventre in modo da favorire la corretta crescita del feto e anche la sua stessa salute²⁵.

La fama di suor Orsola cresce moltissimo durante il periodo della peste del 1630-1633, allorché dona ai fedeli un preparato a base dell’acqua miracolosa proveniente dal pozzo del convento quale presidio contro la peste. Persino Galileo Galilei ne fece uso: lo apprendiamo da una lettera vergata dalla figlia di Galileo, suor Maria Celeste velata nel monastero di San Matteo di Arcetri a Firenze, che invia al padre una porzione di quel presidio nel novembre 1630 specificando “io l’ho ottenuta per grazia, già che, per aver proibizione le monache di darne, chi ne ha la tiene come reliquia”²⁶.

Ma per suor Orsola quel medesimo anno segnò una svolta molto negativa: fu inquisita per simulata santità e inquisita dal delegato del Sant’Uffizio, il vescovo Alessandro del Caccia. Fu trovata colpevole, le sue estasi e le visioni furono giudicate false e, come annota l’erudito sacerdote pistoiese Felice Dondori, l’occasione del processo fu proprio quel suo diffondere l’acqua del pozzo monastico per scongiurare il contagio. Fu quindi deposta dalla carica di badessa per ordine del Sant’Uffizio “si abbruciarono in piazza tutte le scritture che si ritrovarono appresso detta suor Orsola, le quali furono in numero grande, come ancora si interdisse tutti i brevi, corone e immagini benedette per detta suora”²⁷. Declassata al rango di servigiale, suor Orsola sarebbe silenziosamente vissuta per altri nove anni. Quando morì, a dispetto della semplicità del suo funerale, furono numerosissimi i devoti che si accalcarono attorno alla sua salma per l’estremo saluto. Segno, quest’ultimo, che la popolazione pistoiese non l’aveva dimenticata affatto²⁸.

Della sua vicenda inquisitoriale si sottolinea la distruzione delle scritture e delle carte. Brevi e talismani, ma anche resoconti, lettere, ricette.

Quando è il Libro a generare l’autrice: il caso di Angela da Foligno

Gli scarni dati biografici di Angela da Foligno sono tutti trasmessi da un’unica fonte, che quindi finisce per essere l’unico testimone della sua vita: il libro che compose e che è conosciuto come *Liber* (composto da *Memoriale e Instructiones*)²⁹. Tali dati non sono tanto informazioni precise, quanto una sorta di appendice biografica delle sue esperienze mistiche³⁰.

Il *Liber* è un testo fortemente problematico e che fu scritto da un uomo, tale *frater A.*, destinato a rimanere ignoto e che avrebbe tradotto in latino e trascritto con ogni attenzione e veridicità le parole estatiche della donna. Il testo non fu composto per essere divulgato ma, al contrario e con ogni probabilità, in prima istanza fu rivolto ai teologi; per questo motivo fu scritto in latino e non in volgare³¹. Inoltre, come aveva già notato Mario Sensi, fin dall’inizio venne maneggiato con cautela³². Il codice più antico della cosiddetta versione *maior* del *Liber*, contenente l’approvazione del cardinale Giacomo Colonna, legato agli ambienti francescani rigoristi e autore dell’accusa a Bonifacio VIII nota come il *Manifesto di Lunghezza*³³, fu collocato nella sezione privata della Biblioteca del Sacro Convento di Assisi per ragioni di prudenza. Ciò accadeva perché alla fine del Duecento esso era stato apprezzato soprattutto nel disorganico *entourage* degli spirituali, a cominciare da quegli anonimi otto teologi che qualificarono “tamquam divina” le cose narrate nel *Liber*³⁴.

La fortuna del testo ebbe inizio soltanto a fine Trecento quando incontrò un successo straordinario,

²⁴ Olsan 2003, 343-366.

²⁵ Belardini 1999, 375.

²⁶ Favaro 1891, Lettera del giorno 8 novembre 1630, om 308-309, 308.

²⁷ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondo Rossi-Cassigoli, F. Dondori, *Selva di varie cose antiche e moderne della città di Pistoia*, ms. 134, c. 157, cfr. Malena 2003, 61, n. 60.

²⁸ Belardini 1999, 385.

²⁹ Cfr. Ruh, Fiorillo 2002, 521-536, in particolare 527.

³⁰ Cfr. Andreoli *et al.* (a cura di) 2006; Guarnieri 1999, 203-265; Benvenuti 1999, 393-398; Liber 2008; Benedetti 2009; Bartolomei Romagnoli 2014, 205-220. Cfr., infine, Colosio 1964, 498-519.

³¹ Si veda l’edizione *Liber della beata Angela da Foligno*, a cura di Menestò, 2010 e Frezza, 2012.

³² Sensi 1992, 127-160, 143.

³³ Alberzoni 1999, 293-318.

³⁴ Cfr. Paoli 1999, 29-70; Bartoli Langeli 1999, 7-27.

diventando una specie di mistico *best seller* e la sua autrice si trasformò nell'icona della vera figlia di Francesco. Gli fu avvicinata così tanto da dividerne addirittura la qualifica di “alter Christus”³⁵.

Il motivo del ritardo nella fortuna del libro si spiega alla luce del fatto che soltanto a fine Trecento poteva dirsi conclusa la “querelle spirituale” che aveva agitato le acque dell’Ordine dei Minori durante l’intero secolo XIV. E ci sono fondate ragioni per ritenere che il *Liber* provenisse proprio da quell’ambiente o, comunque, che a quell’ambiente si fosse legato fin da subito. È importante precisare che il *Liber* circolò anche sotto ‘mentita autrice’, per così dire, cioè sotto il nome di Elisabetta di Schönau, la santa badessa renana morta nel 1164. Una simile ‘copertura’ autoriale è comprensibile: la santità di Angela non era stata affatto sancita, il *Liber* affrontava questioni significative e, almeno per un certo lasso di tempo, era stato legato all’ambiente più radicale dei Minori. Pertanto, porlo sotto l’egida di un’autrice al di sopra di ogni sospetto risultava di sicuro un’opzione prudente.

Per quanto ci è dato sapere una circolazione particolarmente intensa del testo si riscontra a partire dai primi anni del Quattrocento. Prima oltrepassò i confini dell’Umbria, dopo quelli della penisola italiana, per emigrare infine nei territori dell’attuale Belgio (Bruxelles e Liegi 1409, 1413, 1424) e raggiungere le regioni germaniche, iberiche e francesi³⁶. Una vigorosa spinta alla diffusione dello scritto fu impressa dalla sua adozione da parte delle comunità dell’Osservanza, sia maschili, sia femminili³⁷.

La “rivoluzione” culturale causata dall’invenzione della stampa interessò anche il nostro libro che conobbe edizioni a stampa latine, italiane, fiamminghe, francesi e spagnole, tra le quali si ricordano quelle di Vicenza nel 1497, di Alcalà nel 1502, di Toledo nel 1505 e 1510, di Venezia nel 1521, di Roma, Siena e Firenze nel 1531, di Genova nel 1536, ancora di Roma nel 1542³⁸. Non si trattava sempre del medesimo testo: versioni più complete si alternavano a versioni ridotte o espunte dei passi oscuri e di difficile interpretazione³⁹. È emblematico che il *Liber* pubblicato dai Padri Bollandisti nel volume degli *Acta Sanctorum* del 1643 fosse un “rifacimento benintenzionato” – secondo la definizione coniata da Romana Guarnieri - ⁴⁰. È quasi impossibile quantificare con esattezza la proporzionalità tra le versioni che circolavano, ma sembra proprio che la circolazione di versioni parziali, emendate e addomesticate sia stata quella prevalente.

Parallelemente prendeva corpo un altro e speculare processo: dalla materia del *Liber* venivano distillate le informazioni biografiche relative ad Angela. Ubertino da Casale fu il primo a parlarne nel 1305 e lo fece nei termini di “mater sanctissima”⁴¹. Nella copia del *Liber* del 1381, custodita nell’*armarium* del Sacro Convento di Assisi, spunta finalmente il suo nome: si tratta di “sororis Lelle de Fulgineo, de tertio ordine sancti Francisci”, dove Lella è la contrazione di Angela⁴². A fine Trecento dunque è una terziaria francescana. Una simile qualifica passa poi nel *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa e nel *El Crestia* di Francesc Eiximenis, patriarca di Gerusalemme. Quest’ultimo si spinse più avanti e ne abbozzò un primo profilo biografico esaltandone la pazienza, la povertà, l’umiltà, finché l’anonimo francescano, alla fine del Quattrocento, non le consacrò un’intera sezione della sua *Legenda de’ beati del Terzo Ordine di Sancto Francesco*⁴³.

Da allora in poi la figura di Angela si sarebbe arricchita di nuovi particolari: dopo il 1535, grazie soprattutto agli estensori delle “gallerie” dei ritratti della santità minoritica, da Mariano da Firenze a Marco da Lisbona, a Francesco Gonzaga e a Luca Wadding⁴⁴. Contestualmente al progressivo affermarsi

³⁵ Ubertino da Casale 1937, 14-15; Marini 1999, 319-344 e Brufani 1992, 83-104; Guarnieri 2008; Andreoli 2008, 7-150. Preciso che uso il termine *Spirituali* in senso comune: per un’approfondita disamina della questione si vedano soprattutto i lavori di Gian Luca Potestà, in particolare: Potestà 1989a, 118-120; Potestà 1989b; Potestà 1990.

³⁶ Nessi 1987, 97-115 in particolare 105-107; Köpf 1988, 255-249; Andreoli 1989, 717-719; Mariani 1999, 71-144.

³⁷ Rusconi 1975, 63-137.

³⁸ Schmitt 1987, 357. Peraltro, i codici nord europei riportano la versione “minor” del testo, la medesima che fu pubblicata negli *Acta Sanctorum* (I, Jan., 1643, pp. 186-234) e che Enrico Menestò definisce tale da rendere “meno rischioso e più ortodosso possibile un testo in quei passi dove sono sviluppate tematiche propriamente teologiche”, Menestò 1992a, 161-179, p. 170. Ricordiamo poi le edizioni di Firenze, 1596; Colonia, 1601; Anversa, 1643; Foligno, 1714; Venezia, 1734 (in latino); in francese Parigi 1604, 1632; Amsterdam 1696; in italiano: Genova, 1536; Venezia, 1604, 1669, 1707, Lucca 1709; in fiammingo ad Anversa, 1628, Bruxelles, 1666; in spagnolo: Madrid 1618. Edizioni citate da Delorme 1924, 46-47. Sulla diffusione spagnola cfr. Arcelus-Ulises 1992, 215-225.

³⁹ Mariani 1999, in particolare 92-93.

⁴⁰ Guarnieri 2004, 179.

⁴¹ Guarnieri 1999: 203-265, p. 211.

⁴² Guarnieri 1999: 203-265, p. 211.

⁴³ Schmitt 1987, 355-364. Quanto all’anonimo: Temperini 1996, 84-126.

⁴⁴ Schmitt 1987; P. Lachance 1993; J. Dalarun 1999, 1-6, in partic. p. 3.

dell'Osservanza minoritica e alla costruzione del *proprium* agiografico specifico, il ritratto di Angela, definitivamente ricondotto al terzariato francescano, incontrò una certa fortuna. Ciò accadde soprattutto per merito dell'opera di Mariano da Firenze, che coniugava politica attribuzionista dell'Ordine, promozione dell'Osservanza francescana ed *esprit d'institutionalisation*⁴⁵. La dimensione agiografica finì per tradurre le *contemplationes* e le *visiones* del *Liber* in *reportationes* delle pratiche di mortificazione. Poiché il ritratto biografico fornì i materiali utili alla redazione delle prediche non meraviglia che la pur scarsa omiletica su Angela abbia finito per privilegiare l'ascetica rispetto alla mistica⁴⁶.

Effettivamente, dunque, la biografia di Angela scaturisce dal libro e, così come circolarono versioni 'addomesticate' del testo, il suo ritratto si precisò, facendo di lei una perfetta sposa di Cristo, ben inserita all'interno delle istituzioni ecclesiastiche minoritiche e rigorista quanto bastava per legarla all'Osservanza.

Ciò tuttavia non fu sufficiente a depotenziare completamente l'anomicità del *Liber* e, per traslato, della figura di Angela: nel 1575 il Generale della Compagnia di Gesù Everard Lardinois - Everardo Mercuriano - istituiva e formalizzava una procedura volta a controllare la fruizione di libri "mistici" da parte dei gesuiti - i testi di Tauler, Ruysbroeck, Seuze, Lullo *et alii* -: poiché rischiavano di risultare poco "conformi" allo spirito della *Societas* venivano sottoposti al giudizio del provinciale di riferimento, unica autorità in grado di concedere l'autorizzazione necessaria alla lettura⁴⁷. Tre anni dopo lo stesso Mercuriano dava precise disposizioni al visitatore della provincia andalusa affinché vagliasse con estrema attenzione le scritture "spirituali" presenti nelle case della Società, censurando quelle "que ora son mas peligrosa que nunca, per asemejarse al modo de hablar de los alumbrados que aora ha resuscitado"⁴⁸. Poco più tardi il gesuita e provinciale di Toledo Antonio Cordeses - la cui *oracion afectiva* o *de quietud* aveva attirato gli strali di Mercuriano⁴⁹ - estendeva la qualifica di opera non conforme allo spirito della Compagnia anche ai testi di Giovanni Climaco, Brigida di Svevia, Girolamo Savonarola e Angela da Foligno⁵⁰.

Tali prescrizioni maturavano all'interno di ambienti ben definiti e circoscritti; sono tuttavia indicative di un disagio generato dal testo di Angela - conseguentemente, dunque, anche dalla sua figura - e che non si presta a essere liquidato come un fenomeno casuale. Quel *Liber*, chiunque ne fosse stato l'autore, alla fine del Cinquecento appariva troppo intriso di afflato mistico. Dunque difficilmente governabile.

*"Arma nostra sint libri"*⁵¹: il caso di Caterina da Siena e delle scrittici domenicane

Dalla bocca di Caterina promana la *sapida scientia Dei*: i frati predicatori, dopo aver avvocato a se stessi la verifica della sua santità e, quindi, dopo averla verificata, accettarono che la donna insegnasse, discernesse, dirigesse le anime devote che ricorrevano a lei⁵². Di più: loro stessi servivano la *sancta virgo* in modo da facilitarle il compito magistrale affidatole da Dio, industriandosi per renderne fruibili le testimonianze e per assicurare loro la massima circolazione possibile. Caterina rifulge perché è *imago Christi*. La contemplazione della Passione, l'aver accettato la sofferenza personale innestandola sulla sofferenza del Redentore, hanno fatto sì che Caterina ricevesse anche l'ultimo suggello divino cioè le stimmate. Le stimmate s'imprimevano miracolosamente sul corpo di Caterina nel 1375, ma erano state preannunciate dallo spotalizio mistico col Cristo e dal dono della vera nuziale, accaduto nel 1367, stando alla cronologia trasmessaci da Raimondo da Capua⁵³. La relazione tra vera e stimmate - destinata a diventare una sorta di costante nell'esperienza di numerose altre sante domenicane - è salda e rimanda ad un passo preciso del *Libretto* di Heinrich Seuse, laddove l'Eterna Sapienza si rivolge all'anima del suo

⁴⁵ Menestò 1992b; Benvenuti 1998, 25-32; Mercuri 1999, in particolare pp. 53-160.

⁴⁶ Mi sia consentito rimandare al mio Gagliardi 2009, 423-452.

⁴⁷ de Leturia 1957, 269-331, in particolare p. 312; Parrinello 2007, in particolare pp. 180-182. Per la prescrizione gesuita e il suo contesto cfr. de Certeau 1987, 59-63, 154-159, 331-361.

⁴⁸ Citato in Pastore 2005, 81-93, p. 87. Cfr. Scattigno 1989, 480-492; Coppini 1986; Donnini 1992, 181-213.

⁴⁹ Era stato censurato nel 1574 a causa della pratica dell'orazione mentale cfr. Legavre 2005, 354-361 ma per l'intera vicenda si veda Pastore 2005.

⁵⁰ Cfr. de Leturia 1954, 176-118; si veda la ricostruzione della vicenda nel suo complesso in Pastore 2003, in partic. 429-432. A Toledo era stato stampato il *Liber* (in latino) nel 1505, cfr. Delorme 1924, vol. I, coll. 46-47, col. 46.

⁵¹ Capitolo provinciale di Provenza del 1288, Douais, 1894, 319.

⁵² Cfr. Franceschini 1942, 122, 116.

⁵³ Cfr. Bartolomei Romagnoli 2013, 407-447.

“servo” dicendole:

Lavati nel mio sangue carico d'amore, color delle rose, alza il capo, apri gli occhi, fatti animo! Prendi come pegno di totale riconciliazione il mio anello nuziale e infilalo al dito, prendi la tua prima veste, i calzari per i piedi e l'amabile nome: sii chiamata mia sposa e siilo in realtà⁵⁴.

Forse l'originalità della lettura di Seuse, che risiede nell'aver “tradotto” un concetto teologico fondamentale in un gesto preciso (Cristo, attraverso la crocifissione ha riconciliato l'uomo con Dio ed ha stretto con lui la sacra alleanza del patto nuziale), ci consente di mettere in relazione le esperienze di tante sante domenicane (e anche della stessa Caterina) con i suoi insegnamenti⁵⁵.

Se infatti la via della perfezione accettata è quella di cui parla Seuse, allora significa che nelle parabole esistenziali delle sante domenicane lo sposalizio mistico e la stigmatizzazione non sono episodi strettamente personali e irripetibili. Piuttosto, in quelle parabole esistenziali molteplici e diverse si incarna una realtà metafisica che, per sua stessa natura è unica ed immutabile. Essa segue un percorso certamente “personale”, perché calato di volta in volta nel caso specifico, ma nondimeno è un percorso conosciuto e accettato e, soprattutto, è un percorso destinato a ripresentarsi in altre sante esperienze, addirittura a divenire parametro di riconoscimento sul quale misurare e verificare la *sanctitas* delle singole vite. Le parole di Seuse presuppongono che si sia verificata un'esperienza mistica tale da renderle possibili. Sapienza e direzione ci appaiono inestricabilmente innervate l'una sull'altra. La comparsa delle stimmate, siano esse visibili o invisibili, sul corpo delle spose di Cristo rendono quello stesso corpo un libro vivente in cui è scritta la Passione.

Il corpo stesso di Caterina da Siena è dunque trascrizione viva della Passione che si invera, riproducendosi in altra carne rispetto a quella di Gesù e contribuendo a trasformarla a sua volta, rendendola sempre più simile a quella di Cristo. I Predicatori - e soprattutto i Predicatori dell'Osservanza - riconobbero e onorarono in Caterina la *sapida scientia Dei*. Caterina sposa di Cristo, Caterina stigmatizzata e progressivamente sempre più ‘cristificata’, è divenuta tramite di Sapienza nel mondo. Nel *Libro della divina dottrina* di Caterina, amorosamente scritto sotto dettatura, tradotto in latino dal notaio Cristofano di Gano Guidini e diffuso dal circolo dei discepoli della santa, si legge:

[...] E perché in veruno modo gusta tanto ed è illuminata d'essa verità quanto col mezzo dell'orazione umile e continua, fondata nel cognoscimento i sé e di Dio [...] e così per desiderio e affetto e unione d'amore ne fa un altro sé. [...] Ben dunque è vero che l'anima s'unisce per affetto d'amore. [...] Questo dimostrò Paolo quando disse: “se io avesse lingua angelica, sapesse le cose future, desse il mio a' poveri, e dessi el corpo mio ad ardere, e non avesse carità, nulla mi varrebbe”. Mostra il glorioso apostolo che l'operazioni finite non sonno sufficienti né a punire né a remunerare senza il condimento dell'affetto della carità. [...] . [Dio]: questo è quel mezzo [la sofferenza] che io v'ho porto acciò che esercitate e proviate la virtù in voi: che, non potendo fare utilità a me, dovete fare al prossimo⁵⁶.

L'amore di Dio trasforma l'essere umano finché egli non fa esperienza dell'unicità dell'amore, senza il quale niente ha senso o valore. Tale esperienza, proprio a causa dell'amore, non dovrà restare in sé conclusa: al contrario sarà condivisa. Insegnamenti puramente sapienziali, quelli di Caterina, perché lei è, appunto, ripiena di *sapida scientia*. Una scienza che è sapienza e che promana dalla sua bocca, dalla sua viva voce, che si cristallizza nei suoi scritti, sia le lettere, sia il *Dialogo della divina dottrina*. Siamo di fronte a testi a cui è riconosciuto, in prima e principale istanza dall'Ordine dei Frati Predicatori, lo statuto di testi divini, cioè di testi composti da una Caterina che è tramite di Dio, canale di trasmissione della parola divina.

Analogamente a Caterina, le altre sante domenicane vissute tra Quattro e Cinquecento, sebbene in misure diverse, si rivelano - e sono accreditate in quanto tali dai frati che le giudicano - come tramiti di Sapienza, espletando tutte un riconosciuto ministero carismatico. Tale ministero è anche spiegazione della

⁵⁴ Suso 1992, 98.

⁵⁵ Cfr. in proposito le riflessioni di F. Santi, *La mistica femminile e l'eredità della profezia medievale*, pubblicate *on line* all'indirizzo <<http://www.sismelfirenze.it/mistica/ita/studiArticoli/angelaSanti.htm>>, si veda poi il recente Vauchez 2016.

⁵⁶ Fiorilli 1928, 3, 4, 6, 15.

Bibbia, della “manna abscondita” di cui scriveva suor Tommasina Fieschi, ad esempio⁵⁷.

Tommasina stessa, vergando una delle sue numerose lettere, scrisse che Dio consentiva alla “intelligentia de le sue dilete discipule” di comprendere la Parola di Dio, in modo tale che esse potessero poi annunciarne “la substantia”. Ed è ancora tale annuncio che caratterizza l'attività delle “sante donne” legate all'Ordine dei Frati Predicatori: il ricorso incessante alla Scrittura, spiegata, chiarita, “parlata” attraverso la Scrittura medesima. Materne garanti dell'esistenza della misericordia divina, attingibile nel quotidiano, è a loro, fragili e ignoranti, che, evangelicamente, lo Spirito apre la rivelazione della Parola⁵⁸.

Caterina da Siena fra Quattro e Cinquecento - è assai noto -, diventa la grande madre spirituale delle donne “che parlano”, “che guidano” e “che scrivono”. È lei a confortarle, aiutarle, suggerire e insegnare, è lei ad apparire in visione alle mistiche teologhe, o che, come nel caso di Domenica da Paradiso, le sostiene tanto da rivestirle miracolosamente col proprio abito. L'esperienza di Domenica da Paradiso, semianalfabeta teologa e mistica profetessa in odore di santità già in vita, è piuttosto paradigmatica. Figlia di ortolani, abituata ad “amazolar” cipolle, Domenica sposa di Cristo, poi stigmatizzata, assolutamente ignorante, diventa una scrittrice prolifica, *Spiritu Sancto dictante*. Oltre a circa centotrenta lettere, infatti, Domenica compose nel 1507 il *Dialogo* tra il Padre eterno e Domenica, tra 1508 e 1509 la *Visione del Tabernacolo*, tra 1515 e 1534 i *Sermoni*, nel 1515 il *Giardino del Testamento*, più una piccola serie di almeno undici trattatelli morali e spirituali redatti tra 1506 e un anno imprecisato prima della sua morte, occorsa nel 1554⁵⁹. Qualche volta si tratta di epistole particolarmente lunghe e articolate, che conquistano la dignità di breve trattato e che quindi circolano tra i suoi devoti in quanto tali⁶⁰.

L'analfabetismo di Domenica, miracolosamente sanato dal suo Sposo mistico, cede dunque il passo se non a una vera e propria poligrafia, almeno a una relativa abbondanza di scritture. Semicolta, più che analfabeta, Domenica da Paradiso è una straordinaria testimone della capacità di costruire una testualità credibile attraverso la legittimazione offerta dallo statuto di “mistica”. In quanto canale profetico della voce di Dio, Domenica – come Caterina – riesce ad esprimersi dopo aver superato il vaglio e l'esame di ortodossia da parte dei confessori e direttori spirituali. Peraltro, Domenica subì almeno due *inquisitiones* ufficiali, per quanto *auctoritate ordinaria*, prima di essere unanimemente riconosciuta come la “venerabile” profetessa fiorentina a cui si dava diritto di cittadinanza come autrice in quanto ispirata da Dio⁶¹.

Pur nella differenza e nella distanza enorme tra i casi analizzati, quanto possiamo ragionevolmente rilevare è che l'autorialità femminile, in materia religiosa, passa comunque attraverso il vaglio e la valutazione da parte degli uomini. Le sante che parlano, insegnano e predicano lo possono fare perché sono state legittimate, quindi prima discrete e vagliate, dagli uomini. Anche la catena di trasmissione femminile della conoscenza è, allora, accolta e da accogliere, perché consentita. Nel caso delle streghe si rileva, come già notava Dinora Corsi, l'esistenza di una filiera conoscitiva che tende a restare all'interno del confine del genere: donne che istruiscono donne, donne che imparano da donne, donne che scrivono per donne. Tale autorialità risulta insopportabile ai giudici, infatti insistono spesso nel fiaccarla: neppure le streghe possono essere istruite da sé o da altre donne, ma dai demoni che, per quanto esseri soprannaturali, sono comunque quanto di più vicino possibile al principio maschile.

Isabella Gagliardi
Università degli Studi di Firenze
isabella.gagliardi@unifi.it

⁵⁷ Mostaccio 1998, 417-437, p. 433.

⁵⁸ A questo proposito mi sia concesso rimandare al mio Gagliardi 2019, 11-23.

⁵⁹ Sintetizza e chiarisce la situazione degli scritti di Domenica da Paradiso, Piro 2014, 17-48.

⁶⁰ Ho pubblicato due di questi testi ‘minori’ in appendice al mio Gagliardi 2007, si tratta dei testi: *Ragione del corpo all'anima da Maestro Benivieni* e *la Risposta dell'anima al corpo*, 332-337

⁶¹ Gagliardi 2007, 23, 37-43, *passim*.

BIBLIOGRAFIA

- Alberzoni M. P. 1999: "L' 'Approbatio': curia romana, ordine minoritico e Liber", in Barone G. e Dalarum J. (a cura di), *Angèle de Foligno. Le dossier*, Roma, 293-318.
- Andreoli S. 1989: "Un'edizione latina del Libro della beata Angela da Foligno", *Bollettino Storico della Città di Foligno*, XIII, (1989), 717-719.
- Andreoli S. 2008: "Angela da Foligno 'alter Franciscus'. 1309-2009 VII centenario della morte", in *Analecta TOR*, 180 (2008), 7-150.
- Andreoli S., Degl'Innocenti E., Lachance P., Santi F. (a cura di) 2006: *Angela da Foligno e il suo culto. I. Documenti a stampa e nel web (1497 ca. 2003)*, Firenze.
- Arcelus-Ulissbarrena J-M. 1992: "Angela da Foligno nella Penisola iberica alla fine del Medioevo", in Menestò E. (a cura di), *Angela da Foligno terziaria francescana : atti del Convegno storico nel 7. centenario dell'ingresso della beata Angela da Foligno nell'Ordine francescano secolare (1291-1991)*, Spoleto, 215-225
- Barone G., Dalarum J. (a cura di) 1999: *Angèle de Foligno: le dossier*. Roma.
- Bartoli Langeli A. 1999: "Il codice di Assisi, ovvero il Liber Sororis Lelle", in Barone G. e Dalarum J. (a cura di), *Angèle de Foligno. Le dossier*, Roma, 7-27.
- Bartolomei Romagnoli A. 2013: "La disputa sulle stimmate", in Bartolomei Romagnoli A., Cinelli L., Piatti P. (a cura di), *Virgo Digna Coelo. Caterina e la sua eredità. Raccolta di studi in occasione del 550° anniversario della canonizzazione di santa Caterina da Siena (1461-2011)*, Roma, 407-447.
- Bartolomei Romagnoli A. 2014: "Angela da Foligno dottore della Trinità", in *Frate Francesco*, 80 (2014), 205-220.
- Belardini M. 1999: "«Piace molto a Gesù la nostra confidenza» suor Orsola Fontebuoni a Maria Maddalena d'Austria", in Zarri G. (a cura di), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, Roma, 359-383.
- Benedetti G. 2009: *La teologia spirituale di Angela da Foligno*, Firenze.
- Benedetti M. 2004: "La predicazione delle donne valdesi", in Corsi D. (a cura di), *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, Roma, 135- 154.
- Benvenuti A. 1998: "Tipologie della santità penitenziale nei diversi stati di vita", in *Santi e santità nel movimento penitenziale francescano dal Duecento al Cinquecento*, Temperini L. (a cura di), Roma, 25-32.
- Benvenuti A. 1999: "AAA. Angela da Foligno cercasi", in Barone G. e Dalarum J. (a cura di), *Angèle de Foligno. Le dossier*, Roma, 393-398.
- Brufani S. 1992: Angela da Foligno e gli Spirituali, in Menestò E. (a cura di), *Angela da Foligno terziaria francescana : atti del Convegno storico nel 7. centenario dell'ingresso della beata Angela da Foligno nell'Ordine francescano secolare (1291-1991)*, Spoleto, 83-104.
- Colosio I. 1964: "Beata Angela da Foligno (1284-1309) mistica per antonomasia", in *Rivista d'Ascetica e Mistica*, 9 (1964), 498-519.
- Coppini B. 1986: *La scrittura e il percorso mistico. Il "liber" di Angela da Foligno*, Roma, 1986.
- Corsi D. 2008: "«Mulieres religiosae» e «mulieres maleficae» nell'ultimo Medioevo", in Corsi D. e Dini M. (a cura di), *Non lasciar vivere la malefica. Le streghe nei trattati e nei processi. Secoli XIV-XVII*, Firenze, 1-24.
- Corsi D. 2013a: *Diaboliche, maledette e disperate : le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)*. Firenze.
- Corsi D. 2013b: "La supplica della 'fatuciera' Bellezze Ursini (1528)", in Corsi D., *Diaboliche, maledette e disperate. Le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)*, Firenze, 135-144.
- Dalarum J. 1999: "Introduction", in Barone G. e Dalarum J. (a cura di), *Angèle de Foligno. Le dossier*, Roma, 1-6.
- de Certeau M. 1987: *Fabula mistica: la spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna.
- de Leturia P. S. J. 1954: "Cordeses, Mercuriano Colegio Romano y lecturas espirituales en el siglo XVI", *Archivium Historicum Societatis Iesu*, 45, XXIII, 176-118.
- de Leturia P. S. J. 1957: "Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI", *Estudio Ignatianos*, II, 269-331, in particolare p. 312.
- Delorme G. 1924: "Angèle de Foligno", in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, publié sous la direction de M. Alfred Baudrillart*, Paris, vol. I, coll. 46-47.
- Di Sivo M. 2016: *Bellezza Orsini. La costruzione di una strega (1528)*, Roma.
- Di Sivo M. 2019: "Mano da strega", in *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 131-2 (2019), 361-368.
- Dondori F., *Selva di varie cose antiche e moderne della città di Pistoia*, ms. 134, c. 157.
- Donnini M. 1992: "Appunti sulla lingua e lo stile del "Liber" della beata Angela da Foligno", in Menestò E. (a cura di), *Angela da Foligno terziaria francescana*, Spoleto, 181-213.
- Douais, C. 1894: *Acta Capitulum Provincialium ordinis fratrum Praedicatorum: première province de Provence, province Romaine, province d'Espagne (1239-1302)*, Toulouse, 1894.
- Favaro A. 1891, *Galileo Galilei e suor Maria Celeste*, Firenze.
- Fiorilli M. (a cura di) 1928: *Caterina da Siena, Libro della divina dottrina volgarmente detto Dialogo della divina provvidenza*, Bari.
- Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondo Rossi-Cassigoli.
- Franceschini E. (a cura di) 1942: *Sanctae Catharinae senensis, Legenda minor*, (Fontes Vitae S. Catharinae Senensis Historici X), Milano, 1942.
- Frezza F. 2012: *Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio*, Firenze.
- Gagliardi I. 2007: *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze.
- Gagliardi I. 2009: "Mistica e predicazione" in *Liber 2009: Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture. Atti del XLV Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 2008)*, Spoleto, 423-452.
- Gagliardi I. 2019: "«Spirito» e politica. L'Ordo Fratrum Praedicatorum, gli Specula Principum e le beate di corte tra Medioevo e Rinascimento", in Paiano M. (a cura di), *Chiesa italiana, politica e società. Studi in onore di Bruna Bocchini*, Roma, 11-23.
- Galasso E. C., Spini G. 1985: *La granduchessa Maria Maddalena d'Austria, un'amazzone tedesca nella Firenze medicea del '600*, Genova, 1985.
- Guarnieri R. 1999: "Santa Angela? Angela, Ubertino e lo

- spiritualismo francescano. Prime ipotesi sulla peroratio”, in Barone G. e Dalarum J. (a cura di), *Angèle de Foligno. Le dossier*, (Publications de l'École française de Rome ; 255), Roma, 203-265.
- Guarnieri, R. 2004: *Donne e chiesa tra mistica e istituzioni, secoli XIII-XV*. Roma.
- Köpf U. 1988: “Angela von Foligno. Ein Beitrag zur franziskanischen Frauenbewegung um 1300”, in Dinzelbacher P. (a cura di), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Wien-Köln, 255-249
- Lachance P. 1993: “Introduction”, in *Angela da Foligno: complete works*, translated, with an introduction by P. Lachance; preface by R. Guarnieri, New York.
- Lamberini D. 1989: “Il monastero di San Mercuriale a Pistoia. Lineamenti di storia dei secoli X-XIX dalla documentazione di archivio”, in Guerrieri F. (a cura di), *L'architettura del San Mercuriale a Pistoia un frammento di città*, Pistoia, 15-52.
- Lavenia V. 2020: *La storia della Chiesa in età moderna*, Bologna.
- Legavre P. 2005: “Une autre manière de prier. L'oraison contemplative du P. Antonio Cordeses”, *Christus*, 52, 354-361.
- Liber 2009: Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture. Atti del XLV Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 2008)*, Spoleto.
- Malena, A. 2003: *L'eresia dei perfetti : inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*. Roma.
- Malena A. 2020: “Visconti, Giovanni”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, volume 99, Roma, versione online <https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-visconti_res-c5e14f10-8d66-11eb-91ad-00271042e8d9_%28Dizionario-Biografico%29/> (ultimo accesso: 29/01/2024).
- Mariani P. 1999: “Liber e contesto: codici miscellanei a confronto”, in Barone G. e Dalarum J. (a cura di), *Angèle de Foligno. Le dossier*, Roma, 71-144.
- Marini A. 1999: “Ubertino e Angela: l'”Arbor vitae” e il “Liber””, in Barone G. e Dalarum J. (a cura di), *Angèle de Foligno. Le dossier*, Roma, 319-344.
- Menestò, E. (a cura di) 1992: *Angela da Foligno terziaria francescana : atti del Convegno storico nel 7. centenario dell'ingresso della beata Angela da Foligno nell'Ordine francescano secolare (1291-1991)*, Spoleto.
- Menestò E. 1992: “Problemi critico-testuali nel “Liber” della beata Angela”, in Menestò E. (a cura di), *Angela da Foligno terziaria francescana : atti del Convegno storico nel 7. centenario dell'ingresso della beata Angela da Foligno nell'Ordine francescano secolare (1291-1991)*, Spoleto. 161-179.
- Menestò E. (a cura di) 2010: *Liber della beata Angela da Foligno*, Spoleto.
- Mercuri C. 1999: “Santità e propaganda. Il Terz'Ordine francescano nell'agiografia osservante”, (Bibliotheca seraphico-capuccina; 59), Roma, 53-160.
- Mostaccio S. 1998: “Visitazione monastica e direzione spirituale. Il caso di Tommasina Fieschi (1448 ca.-1534)”, *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, XXIV, 417-437.
- Nessi S. 1987: “La fortuna del libro di Angela”, in Schmitt, C. a cura di (1987), *Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno : atti del Convegno di studi per il 7. centenario della conversione della beata Angela da Foligno, 1285-1985*, Perugia, 97-115.
- Olsan L. T. 2003: “Charms and Prayers in Medieval Medical Theory and Practice”, *Social History of Medicine*, 16 (2003), 343-366.
- Paoli E. 1999: Le due redazioni del Liber: il perché di una riscrittura, in Barone G., Dalarum J. (a cura di) 1999: *Angèle de Foligno: le dossier*. Roma, 29-70.
- Parrinello R. M. (a cura di) 2007: *La scala del Paradiso di Giovanni Climaco*, Milano, 2007.
- Pastore S. 2003: *L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma.
- Pastore S. 2005: “La “svolta antimistica” di Mercuriano: i retroscena spagnoli”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, I, 81-93.
- Piro R. 2014: “I testi inediti e le metafore di Domenica da Paradiso”, *Chroniques italiennes*, 27, I, 17-48.
- Potestà G. L. 1989a: “Ideali di santità secondo Ubertino da Casale ed Angelo Clareno”, in *Santi e santità nel secolo XIV, Atti dei convegni della Società di studi francescani 15*, Assisi, 118-120.
- Potestà G. L. 1989b: *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano.
- Potestà G.L. 1990: *Angelo Clareno: dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma.
- Ruh K., Fiorillo M. 2002: *Storia della mistica occidentale*, Milano, 521-536.
- Rusconi R. 1975: “La tradizione manoscritta delle opere degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza”, in *Picenum Seraphicum*, XII, (1975), 63-137.
- Santi F 1995/1996: *La mistica femminile e l'eredità della profezia medievale*, pubblicate on line all'indirizzo <http://www.sismelfirenze.it/mistica/ita/studiArticoli/angel_aSanti.htm>.
- Scattigno A. 1989: “Un luogo per non perdersi. Studi sulla mistica”, *L'informazione bibliografica*, XV, (luglio-settembre), n. 3, 480-492.
- Schmitt C. 1987: “Il culto della beata Angela in Italia e all'estero” in Schmitt C. (a cura di), *Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno : atti del Convegno di studi per il 7. centenario della conversione della beata Angela da Foligno, 1285-1985: Foligno, 11-14 dicembre 1985*, Perugia, 355-364.
- Sensi M. 1992: “Fra Bernardo Arnolti il “frater scriptor” nel Memoriale di Angela?”, in Menestò E. (a cura di), *Angela da Foligno terziaria francescana. Atti del convegno (Foligno, 17-19 novembre 1991)*, 127-160.
- SSF 1989: “Ideali di santità secondo Ubertino da Casale ed Angelo Clareno”, in *Santi e santità nel secolo XIV, Atti dei convegni della Società di studi francescani 15*, Assisi, 1989, 118-120.
- Strocchia S. 2019: *Forgotten healers. Women and the Pursuit of Health in Late Renaissance Italy*, Cambridge, MA, 68-84.
- Suso E. 1992: *Libretto dell'Eterna Sapienza*, Milano.
- Temperini L. (a cura di) 1996: *Legenda de' beati del Terzo Ordine di Sancto Francesco. Anonimo del '400*, Roma.
- Trifone P. 1988: “La confessione di Bellezze Ursini “strega” nella campagna romana del Cinquecento”, *Contributi di Filologia dell'Italia Mediana*, II (1988), 80-136.
- Ubertino da Casale 1937: *Arbor vitae crucifixae Iesu*, traduzione e introduzione di Casolini F., Lanciano, 14-15.
- Vauchez A. 2016: *Caterina da Siena. Una mistica trasgressiva*, Bari-Roma.

