



Monache e libertà a Cremona L'isola dei monasteri

a cura di Angela Bellardi, Beatrice G. M. Del Bo e Andrea Foglia

Il volume è stato sottoposto a procedura di *peer review* che ne ha attestato la validità scientifica.

Progetto grafico copertina: **Silvia Corbani**

© Copyright Società Storica Cremonese

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere tradotta, ristampata o riprodotta, in tutto in parte, con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, fotocopie, film, diapositive o altro senza autorizzazione degli aventi diritto. L'Editore si dichiara disponibile a regolare eventuali spettanze nei confronti degli aventi diritto per l'utilizzo delle immagini contenute nel volume.

Tutte le immagini sono state concesse esclusivamente per la presente pubblicazione. Ne è vietata la riproduzione senza specifica autorizzazione dell'Ente proprietario.

Si ringraziano per la concessione delle immagini e l'autorizzazione a pubblicare:

Archivio di Stato di Cremona

Archivio di Stato di Milano – “Su concessione del Ministero per la Cultura”

Biblioteca Statale di Cremona – Libreria Civica

Museo Civico 'Ala Ponzzone' di Cremona

Parrocchia di Santa Maria alla Porta di Milano

Santuario del Corpus Domini di Bologna

Ufficio Beni Culturali Diocesi di Cremona – “Su concessione Diocesi di Cremona _ Ufficio Beni Culturali, prot. 1132/BCE/U/2022

© Veneranda Biblioteca Ambrosiana di Milano

Abbreviazioni

ASCr = Archivio di Stato di Cremona

ASMi = Archivio di Stato di Milano

ASDCr = Archivio Storico Diocesano di Cremona

BSCr = Biblioteca Statale di Cremona

b. = busta

cart. = cartella

Gli studi che qui si pubblicano costituiscono la prima tappa del progetto che la Società Storica Cremonese ha dedicato agli antichi monasteri della città: San Benedetto, Santa Chiara, Santa Monica , il Corpus Domini e l'Annunziata.

Antichi monasteri che per secoli hanno caratterizzato un grande comparto cittadino che nel corso del tempo ha cambiato destinazione (da monasteri a caserme e, poi abbandonate) e ha dato diverse fisionomie alla città.

Come Presidente della Società Storica non posso che essere orgogliosa di questo progetto, elaborato da Beatrice Del Bo e don Andrea Foglia, che ha visto il lavoro appassionato di molte studiose e studiosi che ancora una volta hanno messo a disposizione del nostro sodalizio le loro competenze.

Il tema, di assoluta novità per il territorio cremonese, (se si esclude l'apertura parziale di alcuni monasteri durante le Giornate FAI di Primavera 2018), ha creato grande interesse con numerosa partecipazione di pubblico alle conferenze propedeutiche alla presente pubblicazione.

Un grazie sentito quindi a tutti coloro che hanno creduto nel progetto e lo hanno sostenuto: il Comune di Cremona, tramite il Progetto Cultura Partecipata 2018, e Cassa Padana, che hanno contribuito per la realizzazione del ciclo di conferenze, e la Fondazione Arvedi Buschini che, ha dato il suo patrocinio per la pubblicazione di questo volume.

Il prossimo passo sarà sicuramente la pubblicazione degli atti delle conferenze su Santa Monica tenute in via eccezionale proprio *in situ* grazie alla disponibilità dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

Angela Bellardi
Presidente Società Storica Cremonese

SOMMARIO

Introduzione

- 7 Beatrice G. M. Del Bo, Andrea Foglia
Una storia di monache e libertà a Cremona

Prima Parte – Caratteri peculiari della vita monastica femminile

- 15 Monica Ferrari
Congegni formativi nei monasteri femminili tra Medioevo ed età moderna
- 33 Elisabetta Canobbio
*“Reducto in bona observantia et regula”:
comunità femminili e interventi di riforma nel ducato di Milano (secolo XVI)*

Parte seconda - Per una storia dei monasteri femminili a Cremona

- 47 Elisabetta Filippini
*“In claustris monialium”:
nuove indagini sulla diffusione del monachesimo femminile nella Cremona medievale*
- 71 Andrea Foglia
L’Isola dei monasteri’ nella ‘città nuova’
- 79 Elisa Chittò
*Una duchessa per due cenobi: Bianca Maria Visconti e il sostegno politico e devozionale
alle fondazioni monastiche in età sforzesca a Cremona*
- 101 Emilio Giazzi
*Monasteri femminili, spiritualità e santità in età tardomedievale e moderna.
Il caso di Cremona*

Parte terza – Le architetture dei monasteri

- 117 Sonia Tassini
I luoghi del silenzio: storia e iconografia degli spazi claustrali
- 135 Mariella Morandi
L’architettura dei monasteri femminili: dal modello ideale alla forma reale

Parte quarta – Indici dei nomi di persona e delle istituzioni ecclesiastiche regolari

- 153 Indice dei nomi di persona
- 159 Indice delle istituzioni ecclesiastiche regolari
-

Una storia di monache e libertà a Cremona

Le ragioni di un lungo progetto

Questo volume raccoglie una serie di contributi concepiti per fornire le coordinate e l'inquadramento generale sul tema del monachesimo femminile tra età medievale e moderna, prologo ai successivi che analizzeranno ciascuno una specifica realtà cenobitica cremonese tra quelle situate nell'area cittadina che oggi prende il nome di 'Isola dei monasteri'.

Si pubblicano in questa sede le riflessioni di studiose e studiosi svolte a partire dal progetto "Monache e libertà: l'Isola dei monasteri di Cremona", per l'appunto, diretto da chi scrive, promosso dalla Società storica cremonese e finanziato dal Comune nell'anno 2018, tramite il bando "Cultura partecipata".

Gli esiti delle ricerche qui riportate e quelli a venire hanno come obiettivo non soltanto quello di ricostruire la verità storica, ovviamente, ma anche quello di sensibilizzare la comunità sulle radici storiche del patrimonio monumentale di quell'area cittadina, oggi in parte dimenticata e colpevolmente trascurata tanto da renderla fatiscente, sotto il profilo sia architettonico sia culturale.

Le fondazioni religiose prese in esame sono San Benedetto, Santa Chiara, il Corpus Domini, l'Annunziata e San Salvatore, poi Santa Monica, cioè quel tesoro civico, materiale e immateriale, salvato dalla demolizione grazie all'imposizione di un vincolo monumentale nel 1971.¹ In realtà, tuttavia non ancora salvo. Tranne Santa Chiara e Santa Monica, sottoposta in anni recenti a un restauro imponente, altre strutture giacciono in stato di parziale abbandono. Si è ritenuto perciò necessario intervenire, accanto alle istituzioni proprietarie degli immobili e alle associazioni culturali che si occupano della conservazione e della valorizzazione del patrimonio (FAI e Società storica cremonese *in primis*), non soltanto per arrestare il progressivo decadimento degli edifici, ma soprattutto per evitare che scomparendo alla vista, scomparissero dalla storia.

Onde scongiurare questo processo di cancellazione della cultura, si è ritenuto doveroso, anche moralmente, procedere allo studio e, al contempo, alla disseminazione dei risultati della ricerca presso la comunità cittadina tramite una nutrita serie di conferenze, che proseguirà nei prossimi anni, base dei saggi qui proposti.

Questa storia, molto al femminile, che risaliva al XII secolo, cioè alla fondazione del monastero di San Benedetto, è stata 'demolita' tra gli anni Ottanta del XVIII secolo e i Dieci dell'Ottocento,² allorché, in tempi diversi ma con eguale spregio della loro natura e funzione originaria, tutti e cinque i cenobi furono 'concettualmente', anche se non concretamente, abbattuti. L'area fu destinata a settore logistico militare, cioè all'alloggiamento di truppe e a magazzino e deposito carri, specificamente il monastero di Santa Monica fu adibito a tali funzioni.

Soltanto per un breve periodo sopravvisse un lacerto della 'cittadella femminile spirituale', ancora nella sua vocazione tutta di genere, attraverso la creazione del collegio San Carlo, inaugurato il 3 agosto 1786, che soppiantò il monastero di San Benedetto, ospitando inizialmente dodici fanciulle di "provata nobiltà", poi quindici e una damigella. Anche la parabola di questo istituto, tuttavia, si esaurì con la soppressione avvenuta il 6 aprile 1798.

¹ COMUNE DI CREMONA, ARCHIVIO DI STATO, *Gli antichi monasteri di S. Benedetto, S. Chiara e Corpus Domini*, Cremona, s.n., 1983.

² L. MANINI, *Memorie storiche della città di Cremona*, II, Cremona, Fratelli Manini, 1820, p. 48.

Riscoprire e rinnovare la conoscenza di un segmento della città dove, a partire per l'appunto dal XII secolo, iniziò a definirsi uno spazio edilizio tutto declinato al femminile, che andò complicandosi in tutti i sensi con il passare dei decenni, è l'obiettivo di questa serie di volumi, in cui confluiscono gli studi di specialisti e specialiste di storia religiosa, di storia della pedagogia, di storia dell'arte e dell'architettura, e di storia medievale *tout court*.

La libertà di vivere in monastero

L'interesse che ha dominato questo progetto di ricerca scaturiva dall'intenzione di presentare i monasteri femminili come spazi di libertà, nell'accezione ovviamente moderna del termine, quindi considerati da un punto di vista forse sorprendente o inusuale per un pubblico non specialistico, che invece è indotto a pensare alla vita monastica femminile dell'età medievale e della prima età moderna più come a una prigionia forzata a cui le fanciulle erano costrette che a una condizione esistenziale che consentisse allo spirito di arricchirsi e ricrearsi e di assolvere non come madre e moglie il proprio ruolo sociale. Come la storiografia in parte ha già chiarito, infatti, la vita religiosa, talvolta figlia di scelte combattute e contrastanti con l'indirizzo della famiglia – la beata Umiltà, fondatrice delle monache Vallombrosane, convinse il marito a sciogliere il matrimonio per poter intraprendere un percorso religioso –, costituiva uno spazio sociale privilegiato e pressoché unico per le donne che, ricordiamolo, almeno fino allo scadere del Medioevo erano per la stragrande maggioranza fanciulle provenienti da ambienti aristocratici. Nei monasteri esse potevano ricevere un'istruzione decisamente migliore che altrove, potevano dedicarsi alla lettura e praticare i mestieri della scrittura, come Barbara Spattin di Strasburgo affidata dai genitori “in puellari etate” alle monache benedettine di Hohenburg, “ut litteras legere disceret”, oppure come la nobile Margareta Kekenbeck che, prima di sposarsi, imparò a leggere nel convento di San Maurizio a Colonia, ma anche come Antonia, figlia del mastro ferraio Battasino *de Aroldis*, e di donna Giovanna *de Tingnitiis*, che aveva frequentato San Salvatore per imparare a “leggere e lavorare”, nelle parole del padre.³ Ciò significava potersi elevare rispetto a gran parte della popolazione, uomini e donne, ampliare le proprie conoscenze e poter insegnare ad altre, in sintonia con la parallela crescita del numero di donne che a partire dal XIII secolo uscivano dal totale analfabetismo grazie al riconoscimento della lingua volgare come lingua scritta.

Nei cenobi, le dame potevano anche giocare, apprendere il canto e la pratica di uno strumento musicale.

Vivere in monastero significava sposare Cristo e quindi non essere costrette a maritarsi con un uomo che certamente nella stragrande maggioranza dei casi non era stato scelto da loro e significava, salvo le eccezioni di cui si tratterà a tempo debito, non rischiare di morire di parto più volte nella propria esistenza, come avveniva alle donne laiche, la cui unica realizzazione esistenziale ricalcava le aspettative della società, cioè essere mogli e soprattutto madri.

Infine, in un cenobio avrebbero invece potuto aspirare a una carriera che le avrebbe rese equiparabili, una volta raggiunto il ‘grado’ di badesse, ai loro colleghi uomini, cioè agli abati, in termini di prestigio, potere e ricchezza, e pertanto di affermazione e di influenza sociale.

Studiando le fonti e guardando sotto la superficie, con occhi non velati da pregiudizi, si può pensare che quella monastica fosse per una donna, almeno per l'età medievale, una condizione di particolare fortuna.

Perciò, in questa serie di volumi si darà spazio alle protagoniste, alle donne che vivevano in quegli spazi architettonici che si intende oggi rivitalizzare, e che si è già cominciato a fare, come per Santa Monica: ricostruire i nomi e le esistenze, le famiglie di provenienza, in poche parole la composizione della comunità monastica, i loro comportamenti e la loro interazione religiosa, sociale, culturale e politica con gli uomini che le circondavano.

³ ASMi, *Fondo di religione*, b. 4632, fasc. I, n. 3, c. 8r.

Dalle presunte dissolutezza, lussuria, incapacità di gestione del patrimonio dell'ente e scarsa religiosità (una serie di *clichés* che consentiva la soppressione della casa religiosa, come si metterà in luce nel prossimo volume), di cui sono accusate le religiose del monastero benedettino di San Salvatore, sottoposte a processo nella seconda metà del XV secolo, alla monaca Agnese, murata per scelta in quello stesso cenobio, alla beatitudine di suor Angela Serafina Pasini del Corpus Domini (XVI secolo), passando attraverso le dame Pallavicino monache anch'esse del Corpo di Cristo (XV secolo), o le giovani fanciulle dei Raimondi, come suor Angela, Arcangela e Laura (XV secolo), fino a Francesca Bianca, figlia illegittima del duca di Milano Francesco Sforza, tutte professe in Santa Monica (XV secolo), si illustrerà la vita esemplare, nel senso di simile a quella di molte altre, di alcune fondazioni religiose di Cremona e delle donne e degli uomini a esse legati.

Si vuole infatti fornire al lettore e alla lettrice tanto un inquadramento generale utile alla conoscenza delle forme e delle 'regole' del monachesimo femminile dei secoli che qui interessano, quanto alcuni affondi sulle specifiche realtà della città di sant'Omobono.

Grazie al contributo di Elisabetta Canobbio, infatti, si ripercorrono lungo le pagine del suo saggio tanto l'ambiente religioso quanto la spiritualità delle fondazioni monastiche femminili cremonesi toccate "dalle profonde istanze di rinnovamento della vita regolare che alimentarono l'Osservanza", ossia il movimento di riforma della vita religiosa che cominciò il suo cammino nella seconda metà del Trecento, esprimendosi in varie modalità e con ricadute specifiche su ogni singola casa religiosa che ne fu toccata. Una temperie nella quale tuttavia il sentimento di rinnovamento spirituale determinava ricadute concrete sulla vita delle comunità monastiche, di cui Canobbio fornisce le principali coordinate per la realtà italiana, senza trascurare di far rivivere le protagoniste e i protagonisti di quell'epoca. E l'autrice sottolinea che la salvaguardia di conventi e cenobi era funzionale alla salvaguardia sociale poiché questi luoghi "offrivano una collocazione sicura e prestigiosa alle fanciulle delle famiglie eminenti; interventi a favore della vita regolare femminile trovavano dunque giustificazione nella tutela dell'onore delle monache, ma anche della comunità locale, che alla preghiera delle religiose affidava il proprio benessere e le proprie fortune".

Al contributo di Elisabetta Filippini ci si deve rivolgere invece per conoscere nel dettaglio, anche cronologico, le vicende e le tappe istituzionali che portarono alla fondazione dei monasteri cremonesi sorti nell'Isola.

Dell'applicazione locale della riforma osservante, se così la si può chiamare, per un arco cronologico che giunge fino al XVIII secolo, tratta con efficacia Emilio Giazzi, facendo riferimento alla cultura delle monache, con particolare attenzione alla straordinaria vicenda di Caterina Vigri (1413-1463), santa fondatrice del monastero del Corpus Domini di Bologna e modello di vita femminile.⁴

Proprio alla cultura delle donne, in un contesto più ampio, dedica le sue dense e illuminanti pagine Monica Ferrari, che nel suo saggio percorre una delle linee portanti di questo progetto di ricerca e valorizzazione, indagando per Cremona il rilievo delle istituzioni monastiche femminili per l'istruzione delle fanciulle, tanto che "alla fine del XVIII secolo, quando si progettavano, almeno sulla carta, piani educativi 'esclusivi' per le bambine e le ragazze di nobile famiglia, sulla scorta di modelli internazionali, il convento veniva percepito ancora come luogo elettivo per la formazione delle giovanette", anche come luogo di sperimentazione didattica. Per dirla con le parole della studiosa: "Il monastero, insomma, è in Europa, per un lunghissimo arco temporale, uno dei luoghi elettivi ove ricercare le tracce di proposte e pratiche didattiche specifiche per l'educazione della donna e della bambina".

Sugli aspetti architettonici, intesi come spazi di silenzio e preghiera e sulle trasformazioni subite soprattutto dopo il Concilio di Trento dedica le sue pagine Sonia Tassini, analizzando attraverso la documentazione le fasi e le ragioni della metamorfosi con molte utili esemplificazioni che muovendo dalla teoria riferiscono

⁴ Sulla rilevanza culturale del convento del Corpus Domini di Bologna, si veda E. GRAZIOSI, *Due monache domenicane poetesse: una nota, una ignota e molte sullo sfondo*, in *Il velo, la penna e la parola. Le Domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. ZARRI, G. FESTA, Firenze, Nerbini, 2009, pp. 163-176.

degli esiti concreti di tali mutamenti sugli edifici cremonesi. Appositamente per familiarizzare il pubblico a questi medesimi spazi, Mariella Morandi offre una vera e propria guida che conduce in visita in un ‘monastero ideale’, in un contributo che dialoga con quello di Tassini e con gli altri.

Una protagonista laica della vita regolare di Cremona: Bianca Maria Visconti

Si noterà che, fin da questo primo volume, una particolare attenzione sarà dedicata ai cenobi di Santa Monica e del Corpus Domini e alla promotrice e sostenitrice anche finanziaria della loro fondazione, Bianca Maria Visconti, *domina* della città, figlia del duca di Milano Filippo Maria Visconti e sposa di Francesco Sforza, dal 1450 nuovo signore.⁵ Come si leggerà dettagliatamente in questo e nei prossimi libri, nel 1455 la nascita del Corpus Domini, convento di Clarisse, è legata alla donazione da parte della duchessa di un palazzo di sua proprietà ubicato nei pressi di San Benedetto. Fu la stessa Bianca Maria che pochi lustri più tardi promosse e sostenne anche la fondazione del cenobio di Santa Monica, destinato a sostituire la comunità di Benedettine preesistente, San Salvatore, di cui si tratterà nel volume dedicato a tale cenobio.⁶ Sulla base delle disposizioni della duchessa, nel frattempo scomparsa, il convento di Santa Monica fu istituito nel 1471, assunse l’abito agostiniano, come stabilito dal vescovo Stefano Bottigella, e si strutturò grazie all’arrivo di tredici *sorores* provenienti da Sant’Agnese di Milano. Qui furono ospitate anche religiose della famiglia ducale, come la sorella di Ludovico il Moro, Francesca Bianca, figlia naturale di Francesco Sforza, che ne divenne badessa.⁷ L’istituto ebbe un grande successo: ancora agli inizi del Seicento nel convento vivevano circa un centinaio di monache, mentre nell’ultimo quarto del Settecento la comunità femminile era dimezzata.⁸

Luoghi per donne voluti da una donna che aveva fatto della religiosità una delle cifre della sua azione di governo oltre che della sua esistenza, come emerge dal sostegno a numerose altre fondazioni pie, sparse in tutta la Lombardia, dal rapporto personale con i pontefici, come in occasione della richiesta a Pio II di concessione di indulgenze e di annessa festività – la Festa del Perdono, celebrata ancor oggi – che la Visconti presentò di persona recandosi alla dieta di Mantova, insieme ai suoi figli, per finanziare la costruzione dell’impresa sanitaria per eccellenza dei suoi tempi, l’Ospedale Maggiore di Milano, oggi sede dell’Università.

Ma che si arricchiva anche di una frequentazione personale degli spazi monastici nei quali nutriva evidentemente la sua spiritualità. Di recente si è acuita nella storiografia l’attenzione per i sentimenti; tra questi va senz’altro considerato quello religioso che non soltanto si incarna nelle monache, non tutte s’intende, ma che anche nelle donne mondane la cui devozione e sensibilità spirituale si concretizzava, grazie a speciali concessioni pontificie, per l’appunto anche in una frequentazione delle clausure. Donne aristocratiche e principesse ambivano a calcare gli stessi pavimenti delle *sorores*. Le ragioni devono ancora essere indagate a fondo, ma si

⁵ Per l’inquadramento storico, si veda *Storia e storie all’ombra del castello di Santa Croce di Cremona*, a cura di A. BEL-LARDI, E. GIAZZI, Cremona, Cremonabooks, 2017, e ora il saggio di Elisa Chittò in questo volume.

⁶ A. GRANDI, *Descrizione dello stato fisico, politico, statistico, storico, biografico della provincia e diocesi di Cremona*, I, Cremona, presso Luigi Copelotti, 1856, I, pp. 387-388; G. BOSIO, *Tensioni religiose ed impulsi riformistici dall’inizio del sec. XV al Concilio di Trento*, in *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Cremona*, a cura di A. CAPRIOLI, A. RIMOLDI, L. VACCARO, Brescia, La Scuola, 1998, p. 145.

⁷ L. MANINI, *Memorie storiche della città di Cremona*, II, Cremona, Fratelli Manini, 1820, p. 48.

⁸ Nel 1601 93 suore, 15 converse e 5 novizie; nel 1623 ne risultano invece 101: si veda M. MARCOCCHI, *La riforma dei monasteri femminili a Cremona. Gli atti inediti della visita del vescovo Cesare Speciano (1599-1606)*, Cremona, Aethnaeum Cremonense, 1966 (Annali della Biblioteca Governativa e Libreria Civica di Cremona, 17), pp. XVII-XXI. Nel 1778 la rendita liquida del monastero ammontava a 22.269,5 lire; il monastero contava 42 suore: M. TACCOLINI, *Per il pubblico bene. La soppressione di monasteri e conventi nella Lombardia austriaca del secondo Settecento*, Roma, Bulzoni, 2000, p. 79.

può supporre che attenessero parte alla religiosità e parte alla volontà di manifestare il proprio *status* di privilegiate, visto che per entrare in un monastero femminile, potervi mangiare e ancor di più dormire era necessaria una costosa dispensa pontificia. Bianca Maria era solita chiedere questa speciale autorizzazione non soltanto per sé, ma anche per le dame della sua corte e per sua madre, Agnese del Maino. Ma non si limitava a impetrare vantaggi per così dire personali, sollecitava presso il papa anche concessioni a favore dei monasteri femminili a lei cari. In una supplica conservata nei registri dell'Archivio Vaticano, datata 24 agosto 1459, tale sollecitudine è evidente e dal documento emerge anche il vincolo che la legava alle fondazioni prese in considerazione in questi volumi: le religiose del Corpo di Cristo, di Santa Chiara e di San Benedetto compaiono, uniche per Cremona accanto ad altre 21 sparse tra Milano, Lodi, Pavia e Como, quali destinatarie di una sua richiesta, accolta dal pontefice, dove la dama si dichiarava "assai devota" a tali enti, e supplicava affinché le religiose beneficiassero di alcune prerogative in deroga: la nomina di confessori a cui si concedesse la facoltà di assolvere le monache una volta nella vita anche in 'casi riservati' e di concedere l'assoluzione plenaria, senza clausola di digiuno, in considerazione del fatto che, in virtù dell'osservanza e delle costituzioni, le religiose erano tenute a digiunare per la maggior parte dell'anno.⁹

Proprio a Bianca Maria Visconti, alla sua personalità e alla sua devozione, che ben rappresentano il sentimento religioso delle aristocratiche del XV secolo, dedica appassionanti pagine in questo volume Elisa Chittò, indagando l'agire anche politico della duchessa attraverso le corrispondenze con altre dame della sua levatura e il rapporto con le fondazioni cremonesi.

Suggello di questa alleanza e di questa corallità muliebre, composta dalla duchessa di Milano, dalle dame cremonesi e dalle *sorores* ferraresi affluite nella nuova casa agostiniana è per l'appunto la fondazione del monastero del Corpus Domini, eredità materiale e immateriale della duchessa e testimonianza tangibile del rapporto tra monasteri e popolazione, come illustra la processione del Corpus Domini, attestata dal 1471.¹⁰

Ricostruire la storia umana e architettonica di questi monumenti alla religiosità e alla femminilità medievale ha significato per chi ha partecipato e sostenuto questo progetto gettare le fondamenta culturali per la conservazione, ristrutturazione e valorizzazione degli edifici e della loro storia. Tali strutture oggi ancora sorgono nella 'città spirituale delle donne', per evocare il titolo del manifesto culturale di Christine de Pizan, *La cité des dames*, un trattato composto agli inizi del Quattrocento dalla prima scrittrice di professione della storia cristiana, studiando non soltanto l'impatto sulle dinamiche insediative dell'area cittadina nella quale i monasteri sorsero, ma soprattutto il significato sociale di una presenza religiosa così compatta, tutta femminile nei suoi risvolti spirituali, politici e culturali.

Bibliografia di riferimento

I saggi contenuti nel volume sono corredati da un'ampia bibliografia accademica, a cui il pubblico può attingere in funzione del tema di suo interesse.

Qui si forniscono soltanto alcuni titoli classici per un'introduzione generale all'argomento donne, monasteri e cultura femminile, con una selezione di opere di George Duby che risulta ancora attuale e soprattutto di agevole lettura per un pubblico anche non specializzato.

⁹ "Beatissime Pater". Documenti relativi alle diocesi del ducato di Milano. I "registra supplicationum" di Pio II (1458-1464), a cura di E. CANOBBIO, B. DEL BO, Milano, Unicopli, 2007, nn. 516-17, pp. 196-197.

¹⁰ A. FOGLIA, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dagli inizi del XV secolo al 1523*, in *Storia di Cremona*, IV, *Il Quattrocento. Cremona nel Ducato di Milano (1395-1535)*, a cura di G. CHITTOLINI, Cremona, Bolis, 2008, pp. 162-201, p. 183.

-
- S. BOLLMANN, E. HEIDENREICH, *Le donne che leggono sono pericolose*, trad. it. Milano, Rizzoli, 2007 (ed. orig. 2005).
- G. DUBY, *Il cavaliere, la donna, il prete. Il matrimonio nella Francia feudale*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1982 (ed. orig. 1981).
- G. DUBY, *Donne nello specchio del Medioevo*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1995 (ed. orig. 1995).
- G. DUBY, *Il potere delle donne nel Medioevo*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1996, 3 voll. (ed. orig. 1995-1996).
- Monaca, moglie, serva, cortigiana. Vita e immagine delle donne tra Rinascimento e Controriforma*, a cura di S.E. MATTHEWS-GRIECO, con la collaborazione di S. BREVAGLIERI, Firenze, Morgana, 2001.
- G. MUZZARELLI, *Un'italiana alla corte di Francia. Christine de Pizan, intellettuale e donna*, Bologna, il Mulino, 2017.
- Le monache ribelli raccontate da Fulvia Caracciolo*, a cura di C. CARRINO, Napoli 2018.
- T. PLEBANI, *Le scritture delle donne in Europa. Pratiche quotidiane e ambizioni letterarie (secoli XIII-XX)*, Roma, Carocci, 2019.
- Rinascimento al femminile*, a cura di O. NICCOLI, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- “Questa penna, questa man, questo inchiostro”. *Centri di scrittura e scritture femminili nel Medioevo e nella prima Età moderna*, sous la direction de G. MURANO, sezione in “Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age”, 131-2 (2019)
- Il velo, la penna e la parola. Le Domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. ZARRI, G. FESTA, Firenze, Nerbini, 2009.
- G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2010.
- G. ZARRI, *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2009.

Per un inquadramento storico delle vicende a Cremona:

- Storia e storie all'ombra del castello di Santa Croce di Cremona*, a cura di A. BELLARDI, E. GIAZZI, Cremona, Cremonabooks, 2017.
- M. MARCOCCHI, *La riforma dei monasteri femminili a Cremona. Gli atti inediti della visita del vescovo Cesare Speciano (1599-1606)*, Cremona, Athenaeum Cremonense, 1966 (Annali della Biblioteca Governativa e Libreria Civica di Cremona, 17).
- Storia di Cremona*, Cremona, Bolis, 2004-2008, 8 voll.
- Storia di Lombardia*, VI, *Diocesi di Cremona*, a cura di A. CAPRIOLI, A. RIMOLDI, L. VACCARO, Brescia, La Scuola 1998.
- M. TACCOLINI, *Per il pubblico bene. La soppressione di monasteri e conventi nella Lombardia austriaca del secondo Settecento*, Roma, Bulzoni, 2000.

Parte prima

Caratteri peculiari della vita monastica femminile

Congegni formativi nei monasteri femminili tra Medioevo ed età moderna

Il tema dei monasteri femminili tra Medioevo ed età moderna è oggi al centro di differenti percorsi di ricerca.¹

Da un lato stanno infatti gli studi di genere, che hanno assunto un carattere sempre più importante a livello internazionale negli ultimi anni; dall'altro si riscontra un interesse crescente per la vita e la cultura monastica nelle sue molteplici forme di espressione e, non ultimo, per una storia dell'educazione delle donne e delle bambine che lascia ancora aperte molte piste d'indagine soprattutto in riferimento a quest'ultimo soggetto.² Non basta: nuove ricerche riguardo alla storia dell'infanzia e allo studio del formarsi di particolari sensibilità culturali concernenti la primissima età³ hanno condotto negli ultimi anni a riflettere sui monasteri, specie su quelli femminili tra Medioevo ed età moderna non solo in relazione ai fenomeni assistenziali ed educativi, ma anche al modo d'intendere la missione monastica che trova nella cura dell'infanzia una via verso il rapporto con Dio, capace di elevare verso il trascendente inaugurando un particolare misticismo al femminile.⁴

I monasteri femminili come istituzioni educative

Il caso cremonese, al centro di questo volume, è stato finora indagato in riferimento ad alcuni specifici contesti. Ricordo ad esempio gli studi di Massimo Marcocchi negli anni Sessanta del Novecento, dedicati al crinale tra XVI e XVII secolo,⁵ e in seguito, nei primi anni Duemila, il saggio di Elisabetta Filippini sul Trecento

¹ Sull'argomento, per una bibliografia, rimando agli studi di G. ZARRI, ad esempio *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000. Più recentemente, si vedano ad esempio F. TERRACCIA, *In attesa di una scelta. Destini femminili ed educandati monastici nella diocesi di Milano*, Roma, Viella, 2012, e A. LIROSI, *I monasteri femminili a Roma tra XVI e XVII secolo*, Roma, Viella, 2012.

² Cfr. *Le bambine nella storia dell'educazione*, a cura di S. ULIVIERI, Roma-Bari, Laterza, 1999; E. BECCHI, *Maschietti e bambine. Tre storie con figure*, Pisa, Ets, 2011. Per una rassegna, M. FERRARI, *L'infanzia di genere nel tempo: questioni pedagogiche in rassegna*, in "Pedagogia e vita", 77, (2019), 1, pp. 166-180.

³ Dopo il volume di Philippe Ariès, datato al 1960 e tradotto in Italia nel 1968 col titolo *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, la storia dell'infanzia si è fatta campo di ricerca assai fecondo a livello internazionale. Con riferimento all'Italia (e alla Francia) cito solamente un'opera che è divenuta ormai un classico: *Storia dell'infanzia*, a cura di E. BECCHI, D. JULIA, Roma-Bari, Laterza, 1996, 2 voll. Per una riflessione al riguardo, cfr. E. BECCHI, *Una storiografia dell'infanzia, una storiografia nell'infanzia*, in *Il Novecento: il secolo del bambino?*, a cura di M. GECHELE, S. POLENGHI, P. DEL TOSO, Parma, Junior-Spaggiari, 2017, pp. 17-30; M. FERRARI, *Costrutti euristici e prospettive di ricerca sull'infanzia nella storia*, in *Crescere bambini. Immagini d'infanzia in educazione e formazione degli adulti*, a cura di A. BONDIOLI, D. SAVIO, Parma, Junior-Spaggiari, 2017, pp. 21-40.

⁴ Da questo punto di vista il caso di Caterina Vigri è esemplare: cfr. M. BARTOLI, *Un atelier pedagogico rinascimentale. Il monastero del Corpus Domini di Bologna*, in "Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche", 27 (2020), pp. 74-83. Con riferimento al crescente interesse per le idee d'infanzia nel Medioevo, anche per una recente riflessione storiografica cfr. ID., *Santa innocenza. I bambini nel Medioevo*, Milano, San Paolo, 2021.

⁵ M. MARCOCCHI, *La riforma dei monasteri femminili a Cremona. Gli atti inediti della visita del vescovo Cesare Speciano (1599-1606)*, Cremona, Athenaeum Cremonense, 1966 (Annali della Biblioteca Governativa e Libreria Civica di Cremona, 17). Ma si veda anche C. BOSINI, *Monasteri femminili nel Seicento: aspetti di vita*, tesi di laurea, Università degli studi di Pavia, sede di Cremona, a.a. 2014-2015, rel. prof.ssa M. Turrini.

nel quadro della storia della città.⁶ Tale realtà contestuale, connessa a una vasta rete di relazioni, è ancora da studiare sul lungo periodo in riferimento a una molteplicità di ambiti e s'inserisce in un ampio scenario di questioni connesse alla storia di un territorio e del paesaggio urbano nei suoi aspetti politici e culturali.

Nella consapevolezza della pluralità di prospettive di analisi, comunque presenti anche in recenti percorsi di ricerca che trovano spazio nel progetto dedicato a *Monache e libertà a Cremona* e in questo stesso volume, ho scelto di percorrere un particolare itinerario di riflessione. Il fuoco del mio discorso, infatti, è relativo ai dispositivi pedagogici che costituiscono, nel loro complesso intersecarsi, aspetti di un percorso educativo esplicito connesso a un curriculum latente,⁷ ma non per questo meno efficace, entrambi organizzati, predisposti e messi in atto per l'educazione della donna e della bambina in una storia contestuale capace però di dilatarsi ad ambiti più vasti, nell'intreccio dei rapporti tra diversi territori e ambienti, oltre che delle problematiche di lungo periodo. In tale ottica mi pare necessario menzionare, sempre in riferimento a Cremona, il volume di Marcocchi sul Collegio della Beata Vergine,⁸ che s'inserisce nel vasto panorama degli studi sugli educandi religiosi per bambine e ragazze appartenenti a diversi ambienti sociali, in questo caso alle giovani nobili di povera famiglia. Ma se il lavoro di Marcocchi riguarda soprattutto il XVII secolo, cioè gli esordi di un'istituzione educativa che ha lasciato un segno nella storia della città, oltre che del paesaggio urbano, e che è presente senza soluzione di continuità da secoli, non si deve dimenticare che sempre a Cremona alla fine del XVIII secolo, quando si progettavano, almeno sulla carta, piani educativi 'esclusivi'⁹ per le bambine e le ragazze di nobile famiglia, sulla scorta di modelli internazionali, il convento veniva percepito ancora come luogo elettivo per la formazione delle giovanette. Tra Sette e Ottocento, allorché il tema dell'educazione delle bambine e delle ragazze ha grande risonanza a livello europeo, la nobiltà cremonese si dimostra particolarmente sensibile al riguardo. Tra le carte del governatore dei figli degli Ala, Ramón Ximénez de Cenarbe, conservate all'Archivio di Stato di Cremona, si trova infatti un "Piano per l'educazione di figlie".¹⁰ Ancora vi si discute di "monasteri che hanno abbracciato il partito di dedicarsi all'educazione delle fanciulle" e del rapporto che intercorre tra religiose e maestre in istituzioni innovative quali "i conservatori della Toscana istituiti dalla rispettabilissima donna Eleonora Ramirez di Montalvo".

Questo esempio cremonese ribadisce quanto il monastero sia un'istituzione che ha giocato per molti secoli un ruolo fondamentale nell'educazione femminile, nei suoi rapporti con contesti politici e sociali assai differenti dove tuttavia si riscontrano, sul lungo periodo, tra le indubbie variazioni nei contenuti dell'istruzione formale, aspetti di continuità espressi soprattutto a livello latente e radicati nei congegni formativi connessi a

⁶ E. FILIPPINI, *Gli Ordini religiosi tra vita ecclesiastica e impegno caritativo nel secolo XIV*, in *Storia di Cremona. Il Trecento. Chiesa e cultura (VIII-XIV secolo)*, a cura di G. ANDENNA, G. CHITTOLINI, Azzano San Paolo, Bolis, 2007, pp. 170-195.

⁷ La fortuna del termine nel dibattito pedagogico italiano si deve alla traduzione di un saggio del 1964 di F.L. STRODT-BECK, dedicato al curriculum latente delle classi medie e pubblicato nel volume a cura di A.H. PASSOW, M. GOLDBERG, J. TANNENBAUM, *L'educazione degli svantaggiati*, Milano, FrancoAngeli, 1971 (ed. orig. 1967). Tale costrutto euristico ha lasciato un segno a livello internazionale, anche a partire dagli studi di P.W. Jackson che, in *Life in classroom* (1968), mette in relazione il successo scolastico e la padronanza di aspetti non solo espliciti della vita a scuola. Alle circostanze latenti che fanno presa sulla vita delle persone è attenta anche un'epistemologia della pratica professionale, oltre che la 'storia pedagogica' delle professioni. Per un sintetico compendio della questione cfr. M. FERRARI, *Il Sessantotto e le teorie dell'educazione*, in *Autorità in crisi. Scuola, famiglia, società prima e dopo il '68*, a cura di T. PIRONI, Roma, Aracne, 2020, pp. 75-90.

⁸ M. MARCOCCHI, *Le origini del Collegio della Beata Vergine di Cremona, istituzione della Riforma Cattolica (1610)*, Cremona, Linograf, 1974 (Annali della Biblioteca Statale e Libreria Civica di Cremona, 24).

⁹ Cfr. M. FERRARI, *L'educazione esclusiva. Pedagogie della distinzione sociale tra XV e XXI secolo*, Brescia, Scholé, 2020.

¹⁰ Archivio di Stato di Cremona, Archivio Ala Ponzone Cattaneo, b. 581. Per una trascrizione e un commento, FERRARI, *L'educazione esclusiva* cit., pp. 121-137.

determinati programmi d'azione iscritti negli spazi, nei tempi del vivere comune, nell'organizzazione della giornata e nella quotidianità delle pratiche.

Il volume curato da Angelo Bianchi nel 2007¹¹ tocca proprio alcune di tali questioni nelle sue connessioni con un progetto di ricerca *Per un atlante storico dell'istruzione maschile e femminile in Italia dell'età delle riforme al 1859*. Vi si dimostra, tra l'altro, che la storia della scuola e delle istituzioni educative s'intreccia inevitabilmente con quella dei monasteri femminili; Francesca Terraccia ricorda infatti che “la pratica di educare fanciulle in monastero in Europa iniziò nel Medioevo e perdurò per tutta l'età moderna”.¹²

Il monastero, insomma, è in Europa, per un lunghissimo arco temporale, uno dei luoghi elettivi ove ricercare le tracce di proposte e pratiche didattiche specifiche per l'educazione della donna e della bambina, ma anche informazioni, notizie e lacerti dell'immaginario collettivo circa una certa idea di vita associata e di società radicate nelle dinamiche della quotidianità, negli aspetti della vita comunitaria, nella concretezza degli ambienti e delle pratiche, ove il cammino verso la perfezione spirituale si mescola a questioni culturali, rituali, religiose, politiche e civili. Il monastero è poi un mondo a parte nell'Europa medievale e moderna. E soprattutto lo è il monastero femminile per un soggetto sociale così particolare come la donna, destinata, nella società degli ordini, a non uscir mai di tutela, eppure essenziale garanzia per la sopravvivenza della famiglia e la continuità della stirpe. Tuttavia tale istituzione ‘separata’ vive e si nutre dei rapporti con la società che la circonda, la sostiene e la determina, sulla quale però essa stessa influisce, in una complessa rete di rimandi ancora in larga misura da ricostruire in ottica ecologica,¹³ capace cioè di dilatarsi ma sempre a partire da uno scavo documentario sul microcontesto.

Istituti di perfezione

Anche per questo, negli ultimi anni, si assiste, non solo nel campo della storia dell'educazione, a un crescente interesse per la ricostruzione degli archivi degli istituti di perfezione.¹⁴

Quanto al dover essere delle donne in divenire e ai congegni pedagogici in opera, l'educazione della bambina e della ragazza non necessariamente vocata alla professione religiosa s'inserisce nella questione della perfezione spirituale che pure interessa il versante di chi, invece, deve apprendere a fare la monaca, in un gioco di riflessi. Francesca Terraccia¹⁵ rimanda al *Dizionario degli istituti di perfezione*¹⁶ per un sintetico compendio del tema degli educandi monastici.

Per menzionare un ennesimo territorio d'indagine che s'intreccia con il problema qui discusso, credo sia opportuno sottolineare che la storia delle professioni, finanche della ‘vocazione’ che conduce a una professione

¹¹ *L'istruzione in Italia tra Sette e Ottocento. Lombardia-Veneto-Umbria. I: Studi*, a cura di A. BIANCHI, Brescia, La Scuola, 2007.

¹² Anche per una bibliografia, F. TERRACCIA, *Gli educandi monastici della diocesi di Milano nella seconda metà del XVIII secolo*, ivi, pp. 491-522, in particolare p. 493.

¹³ Ad esempio, S. CARRARO, *Spazi monastici, spazi di donne. Il caso di San Lorenzo di Venezia*, in “Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge”, 124 (2012), 1, on-line; A. RAPETTI, *Uscire dal chiostro. Iniziative di riforma e percorsi di autonomia di un monastero femminile (Venezia, secolo XII)*, in “Reti medievali Rivista”, 20 (2019), 2, on-line.

¹⁴ A mero titolo esemplificativo: *Vite consacrate. Gli archivi delle organizzazioni religiose femminili*, a cura di E. ANGIOLINI, Modena, Mucchi, 2007; *Le istituzioni storiche del territorio lombardo. Le fondazioni degli ordini religiosi, VIII-XVIII secolo. Profili storici e fonti*, a cura di S. ALMINI, Milano, Regione Lombardia, 2006.

¹⁵ TERRACCIA, *In attesa di una scelta cit.*; EAD., *Discendenze femminili negli educandi monastici nella diocesi di Milano in età moderna*, in “Dimensioni e problemi della ricerca storica”, 2008, 2, pp. 207-232.

¹⁶ *Dizionario degli istituti di perfezione*, a cura di G. PELLICCIA, G. ROCCA, Milano, Paoline, 1974-2003, 10 voll., qui III, 1976.

in età moderna, si è molto interessata soprattutto di uomini,¹⁷ e non sempre di religiosi. Per il caso italiano, specie riguardo all'età contemporanea, penso ad esempio all'*Atlante delle professioni* curato da Maria Malatesta in riferimento alle professioni ordinistiche liberali,¹⁸ che compendia una serie di studi e che esclude dunque necessariamente gli uomini (e le donne) di Chiesa. Studi orientati in ottica pedagogica, dilatando il concetto di 'professione', hanno invece inseguito, tra l'altro, itinerari di professionalizzazione di preti e sacerdoti sul lungo periodo, con particolare riferimento all'antico regime.¹⁹

Inoltre, chi ha cercato di ricostruire, a partire dalla seconda metà del Novecento, la storia degli intellettuali nel Medioevo - si pensi a Jacques Le Goff²⁰ o Jacques Verger -²¹ ha incontrato, ancora una volta necessariamente, il mondo maschile in rapporto alla nascita di determinate istituzioni volute e frequentate da uomini (ad esempio l'università), in tal senso esclusive quanto alla costellazione dei saperi 'alti' in gioco.

Resta quindi aperto un ampio filone di ricerca che potremmo definire di 'storia pedagogica delle professioni'²² al femminile, cioè una prospettiva attenta agli intrecci tra curriculum esplicito e latente, in riferimento al 'farsi' monaca o al conformarsi a una regola da parte di una bambina e di una ragazza all'interno di specifici 'istituti di perfezione'. Quanto ai monasteri, tali istituzioni hanno una storia *sui generis* di lunghissima tradizione, spesso legata in origine (ad esempio nel Quattrocento, tra Cremona e Mantova) a una donna, a una volontà di fondazione al femminile. In essi si forma una figura (la monaca) destinata, nel 'professare' una fede secondo una regola, a esercitare una specifica 'professione' riconosciuta socialmente e caratterizzata da specifici itinerari di apprendimento e di iniziazione. Credo sia opportuno, quindi, domandarsi quali siano gli aspetti di un divenire donna centrato sull'interiorizzazione dei valori e delle pratiche di vita monastiche in vista di una professione che restituisce al femminile un suo specifico ambito culturale in un mondo che per secoli, tranne che nel caso particolare di alcune eccellenze del sociale in determinati contesti, allontana le donne dalle costellazioni discorsive della cultura 'alta', che appunto compete a 'intellettuali' maschi. E credo sia opportuno domandarsi inoltre quali siano le particolari declinazioni del farsi di tale itinerario professionalizzante in ambiti e contesti differenti, dove pure per secoli crescono anche bambine e ragazze non destinate a intraprendere questa professione eppure qui preparate, da donne che vivono in un universo separato e che non sono destinate alla maternità, a quell'altra professione di moglie e madre che anch'essa merita più attente indagini contestuali.

La complessità di tali tematiche spiega perché sia ormai vastissimo il dibattito sui monasteri femminili come realtà istituzionale di grande rilievo tra la fine del Medioevo e per tutta l'età moderna. Con riferimento all'Italia, ricordo soltanto una serie di studi dell'ultimo ventennio, centrati sulla storia delle istituzioni, delle scritture, di percorsi individuali e di gruppo, tra cui ricorre il nome di Gabriella Zarri.²³ Ne emerge in quadro

¹⁷ Cfr. A. PROSPERI, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 2016.

¹⁸ Bologna, Bononia University Press, 2009.

¹⁹ *Formare alle professioni. Sacerdoti, principi, educatori*, a cura di E. BECCHI, M. FERRARI, Milano, FrancoAngeli, 2009, con riferimento ai saggi di C. Fantappiè, M. Marcocchi, X. Toscani. Di particolare interesse in proposito gli studi di M. Sangalli, del quale si ricorda, ad esempio, in questa prospettiva: *Essere 'religiosi' in età moderna. Identità e disciplinamento di una professione*, in "Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche", 25 (2018), pp. 258-276.

²⁰ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel Medioevo*, trad. it. Milano, Mondadori, 1959 (ed. orig. 1957).

²¹ J. VERGER, *Gli uomini di cultura nel Medioevo*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1999 (ed. orig. 1997).

²² Per una riflessione al riguardo, E. BECCHI, M. FERRARI, *Diventare professionisti. Un itinerario di ricerca*, in "Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche", 25 (2018), pp. 229-242.

²³ ZARRI, *Recinti cit.*; *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*. Atti del Convegno storico internazionale (Bologna, 8-10 dicembre 2000), a cura di G. POMATA, G. ZARRI, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005; V. MUSARDO TALÒ, *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2006; *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA, G. ZARRI, Roma-Bari, Laterza, 2009 (1ª ed. 1994); *Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture*, a cura di G. ZARRI, G. FESTA Firenze, Nerbini, 2009. Non a caso ampi spazi sono dedicati al tema in *Scritture carismi istituzioni. Percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*, a cura di C. BIANCA, A. SCATTIGNO, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2018.

articolato di una vita claustrale al femminile, tra monastero e mondo. Più in generale, il tema delle ‘figure di donne’, caro alla stessa Zarri che nel 2017 vi dedica una monografia con riferimento all’età moderna,²⁴ è al centro di un vasto dibattito internazionale, che trova spazio anche nei convegni della Società delle storiche italiane.

Tra i ‘classici’, penso inoltre alla pubblicazione della *Histoire des femmes*, imponente opera in più volumi pubblicata negli anni Novanta da Plon in Francia e da Laterza in Italia sotto la direzione di Georges Duby e Michelle Perrot. Nel volume relativo ai secoli XVI e XVII, Elisja Schulte van Kessel dedica un saggio a *Vierges et mères entre ciel et terre*, sottolineando l’importanza degli istituti di perfezione al femminile dopo il Concilio di Trento, istituzioni di professionalizzazione della virtù ove trionfa il modello formativo dell’*imitatio Christi*, che produce veri e propri *specula* dedicati a questa figura del sociale: la monaca.²⁵

A tali studi che ricostruiscono l’immagine della monaca compiuta o in formazione se ne aggiungono altri su specifiche figure femminili che attraversano il monastero in epoche diverse della storia. Ad esempio, ricordo il capitolo che Margaret L. King ne *Le donne nel Rinascimento* riserva alle “figlie di Maria: le donne e la Chiesa”. Margaret L. King mette in luce come il monastero nel suo complesso sia, potremmo dire, un congegno di controllo della popolazione femminile, così contenuta tra famiglia, matrimonio e convento, quest’ultimo capace di ospitare bambine, ragazze e vedove: si ricorda poi il caso delle *oblatae* alle comunità religiose che popolarono e dotarono le istituzioni conventuali femminili. Su questo sfondo, l’autrice disegna il profilo di chi abita il monastero per forza o per scelta tra Medioevo ed età moderna, tra pratiche di devozione, occasioni culturali, tendenze mistiche. A singole figure si dedicano riflessioni che completano il quadro d’insieme del *Rinascimento al femminile*, a cura di Ottavia Niccoli,²⁶ o del *Medioevo al femminile*, a cura di Ferruccio Bertini,²⁷ nel più vasto ambito di un crescente interesse sul rapporto tra uomini e donne nel passato, ad esempio nel Medioevo studiato da Didier Lett.²⁸ Nel volume curato da Niccoli, Massimo Firpo si sofferma sul caso di Paola Antonia Negri, monaca angelica (1508-1555), e sulle sue lettere spirituali, pubblicate a Roma nel 1576, mentre nel testo a cura di Bertini si parla di Eloisa, di Ildegarda di Bingen (Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri) e di Caterina da Siena (Claudio Leonardi): tre donne, tre modi d’interpretare e vivere il rapporto con il monastero e la sua cultura nel lungo Medioevo.

In tutti e tre i casi il loro epistolario racconta la loro storia e fa sentire attraverso i secoli una voce di donna: ed è proprio la lettera una delle fonti privilegiate per lo studio del divenire donna nel monastero sul quale s’insiste nel noto volume *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia. Secoli XV-XVII*, a cura di Gabriella Zarri, pubblicato nel 1999.²⁹

In questo volume Anna Scattigno dedica un saggio a *Lettere dal convento*, ove si propone di riflettere su epistolari monastici tra XVI e XVII secolo in quel particolare momento che vede una nuova disciplina della

Per una bibliografia cfr. inoltre E. LURGO, *I monasteri femminili nel Piemonte di età moderna. Un’introduzione*, in *Sguardi incrociati su un convento vittoniano. Santa Chiara a Torino*, a cura di F. NOVELLI, E. PICCOLI, Genova, Sagep, 2017, online; D. CERAMI, *I monasteri femminili dipendenti dall’abbazia di Nonantola (secc. IX-XIV)*, in “I Quaderni del m.ae.s. Journal of Mediae Aetatis Sodalitium”, 16 (2018), pp. 110-132, che reca notizie anche sul monastero di San Benedetto di Cremona, nell’ambito dell’influenza dell’abbazia di Nonantola.

²⁴ G. ZARRI, *Figure di donne in età moderna. Modelli e storie*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2017.

²⁵ E. SCHULTE VAN KESSEL, *Vergini e madri tra cielo e terra*, in *Storia delle donne in Occidente. Dal Rinascimento all’età moderna*, a cura di N. ZEMON DAVIS, A. FARGE, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 156-200. Su questi temi cfr. G. ZARRI, *Novizie ed educande nei monasteri italiani post-tridentini*, in “Via spiritus”, 18 (2011), pp. 7-23.

²⁶ Roma-Bari, Laterza, 1991.

²⁷ Roma-Bari, Laterza, 1989.

²⁸ *Uomini e donne nel Medioevo. Storie del genere (secoli XII-XV)*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2014 (ed. orig. 2013).

²⁹ Roma, Viella, 1999.

spiritualità farsi strada in Europa.³⁰ Qui si vogliono ricostruire alcuni aspetti della “varietà” e della “molteplicità di relazioni spirituali e affettive che gli epistolari rivelano, e alcuni possibili modelli di ‘lettere dal convento’, tra XVI e XVII secolo”,³¹ mentre si discute delle poco numerose edizioni critiche di lettere al femminile di cui disponiamo: per l’Italia, ad esempio, si parla di Caterina de’ Ricci, di Maddalena de’ Pazzi e di Celeste Galilei.

Negli ultimi anni si è assistito tuttavia allo sviluppo di progetti di ricerca³² che hanno messo in luce l’importanza della corrispondenza per scorgere nuovi profili femminili, anche di donne e bambine in educazione.³³ Il progetto internazionale *Missiva*, centrato sulla lettera al femminile nell’Europa medievale, ha dedicato nel settembre 2021 uno specifico incontro a *Écrire au monastère, écrire du monastère. Lettres de femmes dans l’Europe médiévale (VIII^e-XV^e siècle)*; d’altro canto “Lettere dal monastero” s’intitola appunto un capitolo del volume di Luisa Miglio, *Governare l’alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, pubblicato da Viella nel 2008. L’autrice s’interroga sulla scrittura autografa in determinati ambiti contestuali e sui diversi livelli di competenza scrittoria, oltre che sulle pratiche di alfabetizzazione nei monasteri femminili del XV secolo, tra tradizione e innovazione.

Dispositivi di perfezionamento e congegni educativi

La lettera appare dunque un’occasione di scrittura *in absentia* capace di divenire un importante ‘dispositivo’ formativo e trasformativo del femminile soprattutto dentro il convento, forse ancor prima che in quelle corti italiane del XV secolo ove troviamo tracce della scrittura autografa di principesse in formazione,³⁴ talora in rapporto epistolare con l’universo conventuale che si mostra nei secoli permeabile e interrelato con ciò che accade fuori dalle sue mura.³⁵ Non a caso *Dalla corte al chiostro* è il titolo del volume dedicato nel 2013 a Caterina Vigri, una figura che è stata un’esemplare interprete della scrittura al femminile nei monasteri del Quattrocento italiano. La santa di Bologna porta la sua formazione nel mondo della corte al monastero e dal monastero restituisce la sua cultura e la sua spiritualità femminile al secolo.³⁶

In questi spazi consacrati in cui risuonano le voci e i canti delle donne, la fatica e il piacere della scrittura completano, per alcune in particolare, un itinerario di perfezionamento spirituale e culturale. I monasteri fem-

³⁰ Cfr. G. ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in *Donne e fede* cit., pp. 177-225.

³¹ A. SCATTIGNO, *Lettere dal convento*, in *Per lettera* cit., p. 313.

³² Penso al progetto internazionale *Missiva*, che ha prodotto diversi convegni e volumi negli ultimi anni. Ricordo, ad esempio, il convegno organizzato a Madrid il 27-29 settembre 2018 e il volume *Correspondencias entre mujeres en la Europa medieval*, a cura di J.P. JARDIN *et al.*, Paris, e-Spania books, 2020.

³³ Per un’analisi preliminare della letteratura al riguardo, in riferimento alle corti italiane del XV secolo, cfr. M. FERRARI, *Diventare donne: riflessi e motivi dell’educazione femminile nei carteggi delle corti italiane del Quattrocento*, in *Cartas de mujeres en la Europa medieval. España, Francia, Italia, Portugal (siglos XI-XV)*, a cura di J.-P. JARDIN *et al.*, Madrid, La Ergástula, 2018, pp. 247-261.

³⁴ M. FERRARI, I. LAZZARINI, F. PISERI, *Autografie dell’età minore. Lettere di tre dinastie italiane tra Quattrocento e Cinquecento*, Roma, Viella, 2016.

³⁵ Lo dimostra lo spoglio svolto presso l’Archivio di Stato di Milano in occasione del progetto di ricerca *Monache e libertà*. Penso alla corrispondenza conservata per il XV secolo nel Carteggio sforzesco, ma anche alle notizie presenti nel Fondo di religione circa i conventi cremonesi. Quanto alle reti di rapporti, all’Archivio di Stato di Mantova sono conservate lettere inviate a Isabella d’Este da Francesca Bianca Sforza dal convento cremonese di Santa Monica (ad esempio ASMn, Archivio Gonzaga, b. 1631, fasc. 7, n. 287 e b. 1640, n. 990), mentre presso l’Archivio di Stato di Modena si trovano altre missive che concernono il territorio cremonese.

³⁶ *Dalla corte al chiostro. Santa Caterina Vigri e i suoi scritti*. Atti della VI Giornata di studio sull’Osservanza francescana al femminile (Ferrara, 5 novembre 2011), a cura di CLARISSE DI FERRARA, P. MESSA, F. SEDDA, Assisi, Porziuncola, 2013.

minili europei si rivelano, infatti, tra Medioevo ed età moderna, uno dei luoghi elettivi di produzione della scrittura al femminile, oltre che della lettera, tra regola religiosa e disciplina dello scrivere, tra il coltivare la spiritualità e il dire di sé, tra misticismo ed espressione dell'identità, ma anche tra convento e mondo.

Presso l'Archivio di Stato di Milano si conserva, ad esempio, una lettera scritta alla metà del XV secolo (presumibilmente nel 1450) dalla badessa del monastero del Corpus Domini di Cremona, che ci parla dei rapporti con Bianca Maria Visconti, mecenate dei conventi cremonesi. Questa lettera impeccabile, che risponde ai codici di composizione della particolare tipologia di documento propri della sua epoca, è solo di una delle testimonianze delle relazioni che intercorrono tra convento e universo delle corti. *Humanitas* della duchessa di Milano e spiritualità al femminile sono alcuni dei temi qui affrontati. Vi si legge, tra l'altro:

Illustrissima e devotissima madonna madonna nostra singularissima post humilem recommendationem etc. Havemo preso grandissimo contentamento havendo sentito per Antonio la prosperità e ben stare de la vostra Illustre Segnoria e non mancho c'è stato caro udire che oltra le gratie temporale che la divina bontà ve concede non ve exclude anche dale spirituale.³⁷

Tra ringraziamenti per la generosità dei sussidi e raccomandazioni affinché la duchessa non si dimentichi del monastero cremonese, emerge il ruolo della badessa, che ricorda a un'illustre esponente dei potenti della terra che deve ringraziare Dio per la sua fortuna in questo mondo e prepararsi all'altro. La lettera si configura dunque essa stessa come esercizio di perfezionamento nel dichiarare a un assente, che si vorrebbe presentificare, un progetto di sé o, in questo caso, relativo all'interlocutore che assume particolare significato nel mondo monastico femminile – e non solo in esso – per un lungo arco temporale.

Ma dove cercare altre tracce dei dispositivi di perfezionamento che orientano la formazione delle bambine, delle ragazze, delle donne nei monasteri femminili, in quelle che, con Erving Goffman, potremmo chiamare 'istituzioni totali', capaci di risignificare completamente il senso di esistere di una persona in virtù di una data appartenenza? Goffman, mettendo in luce le caratteristiche delle istituzioni totali, intese come ambienti che si appropriano degli individui, condizionando "lo scambio sociale e l'uscita verso il mondo esterno",³⁸ le classifica infatti sulla base degli scopi dichiarati e menziona, oltre a prigioni, manicomi, navi, collegi..., i monasteri e i conventi.

Le riflessioni di Goffman e di Foucault convergono sul comune interesse che concerne i dispositivi di disciplinamento, fuori e dentro le istituzioni, e si costituiscono come preziose chiavi di lettura dei fenomeni sociali. Più in generale, sul tema del 'dispositivo' in relazione alla fabbricazione del soggetto, concettualizzazione di ascendenza foucaultiana, si è scritto molto negli ultimi anni, precisando così un costrutto euristico di grande interesse per l'analisi contestuale. Giorgio Agamben lo rilegge anche alla luce del divenire di fenomeni tipici dei primi anni Duemila, già partecipe della rivoluzione digitale, e sostiene che il termine 'dispositivo' è "decisivo nella strategia del pensiero di Foucault", perché "risulta dall'incrocio di relazioni di potere e di relazioni di sapere".³⁹

In *Sorvegliare e punire*, ad esempio, Michel Foucault indaga, in relazione alla società di antico regime, la microfisica del potere che si radica nei corpi, oltre che in un certo uso del tempo e dello spazio. La sua concettualizzazione sulla "mistica del quotidiano" che si "riunisce alla disciplina del minuscolo",⁴⁰ alla scomposizione del gesto e dell'atto, all'attenzione alle piccole cose che scandiscono la quotidianità, trova un importante testo di riferimento nelle parole di Jean-Baptiste de La Salle e ci aiuta a riflettere sulle norme della vita in altri contesti, istituzioni totali disciplinate e regolate, dove la giornata si svolge secondo un ordine.

³⁷ Archivio di Stato di Milano, Archivio ducale visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 721.

³⁸ E. GOFFMAN, *Asylums. Le istituzioni totali*, trad. it. Torino, Einaudi, 1968 (ed. orig. 1961), p. 34.

³⁹ G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006, pp. 5-7.

⁴⁰ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. Torino, Einaudi, 1976 (ed. orig. 1975), p. 152.

Nella sua ulteriore riflessione, Agamben decide di chiamare dispositivo “qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi”.⁴¹ Spazi (prigioni, fabbriche, scuole...) e oggetti (penna, sigaretta, computer, telefoni cellulari...), ma anche pratiche culturali (la scrittura) vengono qui presentati come dispositivi che interferiscono con i progetti di soggettivazione. Il termine ‘dispositivo’ ha avuto una notevole fortuna anche in campo pedagogico, poiché conduce al cuore delle questioni che riguardano la formazione del soggetto e i processi di individuazione e si coniuga con quella “gigantesca accumulazione e proliferazione di dispositivi”⁴² che, secondo Agamben, caratterizza l’epoca odierna.

A mio avviso, più in generale, la rete di elementi interconnessi originata, non solo nell’oggi, dalla pluralità di dispositivi si ricombina in un congegno⁴³ non necessariamente predeterminato nel suo farsi, frutto cioè solo in parte di decisioni prelieve e piuttosto intrinseco ai meccanismi messi in atto che si ricombinano nell’uso, influenzando sui processi di identificazione degli individui e dei gruppi sociali. L’analisi pedagogica in ottica diacronica, centrata su quella che potremmo definire ‘la lezione delle cose’⁴⁴ – ovvero sulle relazioni tra cose e persone e tra cose presenti negli ambienti di vita che fanno pertanto lezione da sé, intersecandosi con pratiche educative più o meno dichiarate – mira a cogliere aspetti espliciti e aspetti latenti di un intervento formativo-trasformativo diffuso che non si risolve nell’azione didattica teorizzata, codificata e/o messa in atto in processi di apprendimento formali e non formali. Esso s’inscrive nelle pratiche sociali trasmesse anche oralmente o nel fare nelle più diverse occasioni del vivere associato in relazione a determinate modalità d’uso di quegli oggetti che strutturano lo spazio abitato e significato da gruppi di persone. Credo che qui l’analisi pedagogica abbia un ruolo importante nel cogliere e decostruire aspetti di tale ricombinarsi di meccanismi nelle pratiche d’uso e nel far comprendere il funzionamento del congegno che ne deriva, determinando in processi di apprendimento informali le persone senza che talora se ne accorgano.

Se ciò è importante prospettiva di ricerca nell’oggi, nel moltiplicarsi di nuovi dispositivi ai quali si faceva riferimento, lo è comunque in diverse epoche della storia affinché presente, passato e futuro siano posti in relazione tra loro, per effetto di quell’esercizio critico che ci può rendere più consapevoli e auspicabilmente meno determinabili dalle circostanze anche grazie alla decostruzione di fenomeni culturali sul lungo periodo.

Per lo storico resta tuttavia aperto il problema delle fonti, difficili da reperire e da studiare nella frammentazione delle vicende che costituiscono un archivio o disperse in diversi contesti; come tutte le fonti anche quelle relative alla vita dei monasteri femminili sono poi cariche di significati spesso intenzionali capaci di orientare lo sguardo di chi le analizza. Nel caso specifico dei conventi inoltre, specie di quelli che non sono più attivi e che, per diverse vicende, hanno disperso il loro patrimonio documentario, in non pochi casi il primo problema è proprio quello di raccogliere le carte da studiare, depositate in archivi di diverse istituzioni.⁴⁵ Inoltre, come si diceva, per comprendere quanto accade nel monastero è necessario comprendere quanto accade fuori

⁴¹ AGAMBEN, *Che cos’è un dispositivo?* cit., pp. 21-22.

⁴² Ivi, p. 23.

⁴³ Su questi temi e per una bibliografia, cfr. M. FERRARI, *Lo specchio, la pagina, le cose. Congegni pedagogici tra ieri e oggi*, Milano, FrancoAngeli, 2011.

⁴⁴ Per una riflessione sul tema, si veda *Le cose e le loro lezioni. Itinerari di analisi pedagogica in prospettiva diacronica*, a cura di M. FERRARI, M. MORANDI, Mantova, Comune di Mantova, 2017.

⁴⁵ Il caso cremonese lo conferma: l’Archivio Storico Diocesano e l’Archivio di Stato di Cremona, gli Archivi di Stato di Milano o Mantova sono solo alcuni degli istituti di conservazione da frequentare per comprendere la storia della realtà conventuale femminile a Cremona sul lungo periodo. Si sa, ad esempio, che i monasteri delle Clarisse in Italia erano in stretta relazione tra loro nel XV secolo e che spesso le monache transitavano da un contesto all’altro, come fece Caterina Vigri tra Ferrara e Bologna. In alcuni casi, si deve proprio a queste migrazioni la fondazione di nuovi conventi: si pensi al circuito di rapporti tra i monasteri delle Clarisse di Mantova, Ferrara, Bologna e Cremona. Al riguardo cfr. S. SPANÒ, *Caterina Vigri, santa*, in *Dizionario biografico degli italiani* [d’ora in poi DBI], 22, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1979, *ad vocem*.

dalle sue mura, nell'intreccio dei rapporti tra convento e mondo, inseguendo una rete di relazioni che porta al di fuori del territorio ove è situata l'istituzione che si vuole studiare.

Resta il fatto che in diverse epoche della storia dell'Occidente, proprio nel monastero femminile si coagulano meccanismi formativi che, nel divenire delle pratiche e dei rituali, *in primis* quello della monacazione,⁴⁶ incidono sulla vita dei singoli e delle comunità, a partire da una gestualità, da un uso di sé e del proprio corpo in relazione a oggetti sacri e profani che definiscono il significato del vivere in quel dato ambiente.

Spazi e tempi

Lo spazio del monastero è anzitutto un ambiente fisico, articolato in una serie di luoghi che implicano determinate pratiche d'uso capaci di orientare le condotte sociali non solo dentro le sue mura. A Cremona, come altrove nel Quattrocento ad esempio, la struttura di quell'ambiente ridetermina lo spazio urbano.⁴⁷ Inoltre, in quel luogo 'separato' eppure intrinseco alla città, l'impiego del tempo e la scansione della giornata regolano i rapporti interpersonali, dando significato ai ruoli di ciascuno dentro lo spazio umano e sacro a un tempo. In tali ambienti, ove il tempo è scandito da grandi silenzi ma anche da certi suoni (dal suono della campanella che chiama a raccolta in circostanze comuni o specifiche, dalla musica e dai canti sacri, dal suono delle campane), ognuno trova la sua collocazione in rapporto agli altri. La suddivisione dello spazio comune e individuale dipende da una regola che organizza i ritmi della giornata, disponendo dei rapporti interpersonali e dando significato ai ruoli di ciascuno dentro lo spazio ordinato.

Lo si evince, ad esempio, dallo spoglio di documenti conservati presso l'Archivio Storico Diocesano di Cremona, nei quali tutto viene accuratamente registrato con sistematicità. Sia in relazione all'elezione della badessa sia nel caso della distribuzione dei ruoli di ciascuno in occasioni rituali,⁴⁸ destinate e ripetersi a precise scadenze, il congegno formativo agisce lungo tutto il corso della vita di chi attraversa quegli spazi e ne conserva le tracce.

Ogni cosa dentro il monastero fa lezione da sé e indica il percorso di perfezionamento auspicato per le diverse figure che lo attraversano: per le monache più o meno giovani, per le bambine e le ragazze che vengono loro affidate. La disposizione dei banchi in Chiesa, i posti assegnati nel coro, la struttura e gli arredi delle camere individuali e del refettorio, tutto indica la via da percorrere negli ambienti di vita, tra profano e sacro, ove si riflette una gerarchia terrena specchio di quella divina.

La scrittura come occasione di formazione e di affermazione

C'è poi, non ultima, la questione dei testi scritti *ad hoc* per i monasteri femminili che rimandano oltre le mura del convento mille riflessi di identità femminili in formazione in uno spazio peculiare; non si tratta solo di lettere, dunque, ma anche di regole monastiche, di specchi di virtù, di catechismi, di testi devozionali, di piani di studio per le giovani ospitate nel monastero, non ultimo di agiografie, di biografie di monache e di storie dell'istituzione che le ospita. Esistono inoltre, come ricorda ad esempio Elisabetta Graziosi, testi scritti in convento e non solo per il convento: preghiere, laudi, composizioni poetiche, dialoghi, specchi di perfezione, trattati ascetici, canti e rime spirituali, di cui sarebbe assai interessante studiare la fortuna e le modalità di diffusione nelle reti di relazione non solo relative all'universo dei monasteri.⁴⁹

⁴⁶ Cfr. M. LAVEN, *Monache. Vivere in convento nell'età della controriforma*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2004 (ed. orig. 2002).

⁴⁷ Lo testimoniano vari saggi di questo stesso volume.

⁴⁸ Ad esempio, quanto all'Archivio Storico Diocesano di Cremona, rimando al fondo Monasteri femminili, Città, Corpus Domini, atti 1750-1752 per le elezioni.

⁴⁹ E. GRAZIOSI, *Scrivere in convento: devozione, encomio, persuasione nelle rime delle monache fra Cinque e Seicento, in Donne, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. ZARRI, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 303-331. A tale volume si rimanda anche per un repertorio di testi a stampa.

Le opere di Caterina Vigri⁵⁰ dimostrano che la scrittura insomma è e resta, fuori e dentro il monastero, un importante dispositivo formativo per chi la esercita in prima persona e per chi ne fruisce, proprio quando alle donne, fuori da quelle mura, erano date poche occasioni in quel senso, impegnate com'erano a essere soprattutto spose e madri prima che a esprimere un ideale di perfezione che le allontanava dai compiti della vita reale, astraendole nel mondo della spiritualità e della scrittura, nel lasciar segni di sé sulla pagina in un dialogo con un assente che aiuta a riflettere anzitutto sulla propria interiorità, dunque emergente e degna di considerazione.

Vi sono anche quei testi che appunto attestano i momenti rituali della vita quotidiana, le suppliche delle novizie, in alcuni casi ex educande, per essere accolte, le loro motivazioni alla vocazione⁵¹ e, non ultime, le tracce della vita, non sempre facile, del convento, talvolta fatta di stenti e di miseria in attesa di una donazione per tirare avanti o di conflitti interpersonali, ma anche, per lo storico, occasione preziosa per ascoltare, attraverso i secoli, una voce di donna che racconta di sé.

Disciplina dell'anima e del corpo

La vita nel monastero avviene secondo modalità sempre più regolate e disciplinate per le monache professe e per le novizie; le giornate sono imperniate sulla condivisione del quotidiano e dei beni, sul silenzio, sulle opere per la comunità, sulla preghiera, sulla riflessione su di sé.

La regola di Sant'Agostino è esemplificativa di questo lavoro che anzitutto è lavoro su di sé. Vi s'insiste, infatti, su una questione centrale nei monasteri femminili: sul rapporto con il proprio corpo, sulla cura di sé e degli altri, sul rapporto tra interiorità ed esteriorità, perché "una eccessiva preoccupazione per la pulizia della veste non provochi macchie interiori nell'anima".⁵²

Il corpo della donna occupa un ruolo importante nella riflessione maschile sull'educazione femminile fuori e dentro il convento: nella predicazione ad esempio, come mostra Enrica Guerra in uno studio del 2007. Ma in tutti i luoghi sociali gerarchicamente ordinati che la donna abita tra Medioevo ed età moderna, dalla corte al convento, il tema si fa sempre più urgente, e anche le regole dei monasteri femminili scritte da donne insistono su un disciplinamento dell'anima che si radica nel corpo.⁵³ Il corpo della donna, legato al mistero della procreazione, più di quello dell'uomo sembra necessitare di una costante azione catartica e di un forte controllo sociale.

Pratiche educative nel lungo periodo

Quanto ai conservatori-educandi femminili, ove specifici piani e pratiche venivano ideati e messi in atto per la formazione di bambine e ragazze non destinate a prendere i voti, l'ormai vasta letteratura italiana al riguardo si concentra sul decisivo crinale tra Sette e Ottocento, quando il tema dell'educazione al femminile è al centro di un dibattito internazionale, tra persistenze e innovazioni connesse anche all'organizzarsi progressivo di nuovi sistemi nazionali di istruzione che in parte scardinano la tradizione.⁵⁴

⁵⁰ Ancora una volta il caso di Caterina Vigri è esemplare: cfr. *Pregare con le immagini. Il Breviario di Caterina Vigri*, a cura di V. FORTUNATI, C. LEONARDI, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004; CATERINA VIGRI, *Laudi, trattati e lettere*, edizione critica a cura di S. SERVENTI, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2000.

⁵¹ L'Archivio Storico Diocesano di Cremona (Monasteri femminili, Città, Santa Chiara) conserva ad esempio la supplica di Francesca Grasselli per essere accolta come novizia nel 1757 nel monastero di Santa Chiara, ove è stata educata.

⁵² *Regole monastiche femminili*, a cura di L. CREMASCHI, introduzione di E. BIANCHI, Torino, Einaudi, 2003, p. 21.

⁵³ Si vedano ad esempio i saggi di E. Guerra e M. Ferrari in *Tra negazione e soggettività. Per una rilettura del corpo femminile nella storia dell'educazione*, a cura di A. CAGNOLATI, Milano, Guerini, 2007.

⁵⁴ Rimando ad esempio ai contributi di TERRACCIA, *Gli educandi monastici della diocesi di Milano* cit., di E. PAGANO, *L'istruzione femminile nella Lombardia austriaca e napoleonica (1750-1850). La diocesi di Como, l'area varesina, il mantovano*, e di F. SANI, *Testi di autori francesi in uso presso alcuni educandi in età napoleonica*, in *L'istruzione in*

Del resto, all'educazione delle donne tra nuove e vecchie istituzioni in un costante confronto con quanto accade nel tradizionale spazio monastico sono dedicati molti studi relativi all'età moderna e al lungo Ottocento. Ad esempio, Giancarlo Rocca nel 2007 dedica al tema dei Gesuiti e delle Gesuitesse, che giocarono un ruolo importante anche a Cremona, approfondite riflessioni, mentre Francesca Terraccia discute il controverso caso delle Visitandine, che nel Settecento ebbero ampi spazi d'intervento nel territorio cremonese.⁵⁵ Quanto al periodo postunitario, nel volume a cura di Carlo G. Lacaita e Mariachiara Fugazza, dal titolo *L'istruzione secondaria nell'Italia unita (1861-1901)*,⁵⁶ non mancano approfondimenti circa un'istruzione al femminile tra ambienti religiosi e nuove istituzioni laiche che si vogliono nettamente differenziare, almeno sulla carta, nel tramonto di una certa idea di formazione al femminile dentro le mura conventuali che non piace più al nuovo Stato laico, subito dopo l'Unità.⁵⁷

Con questi temi si confronta anche la vasta letteratura su Chiesa e scuola in Italia nel rapporto con le istituzioni educative per i più piccini e con la storia degli asili infantili,⁵⁸ nel quale le religiose ebbero e hanno un ruolo importante.

Tre studi di caso

Nella consapevolezza della vastità del campo d'indagine che si apre al riguardo, vorrei qui, tuttavia dedicare qualche riflessione a singoli studi di caso che ci portano dentro e fuori le mura del monastero in tempi e luoghi assai differenti della storia dell'Occidente e che chiamano in causa diverse figure femminili: principesse del Quattrocento educate in uno straordinario laboratorio da un maestro d'eccezione fuori dal convento che scelgono tuttavia poi il convento, monache impegnate a perfezionarsi nel corso del Seicento in un ambiente attraversato da conflitti religiosi, politici, ideologici, ragazze educate secondo piani di studio innovativi in un monastero di provincia agli inizi dell'Ottocento.

Anzitutto vorrei riflettere, a partire dalle biografie del maestro, Vittorino da Feltre, sull'itinerario spirituale e culturale di Cecilia Gonzaga, una principessa del XV secolo che dalla corte approda al monastero contro la volontà del padre.

Italia tra Sette e Ottocento, Lombardia-Veneto-Umbria cit., e ancora di G. BOCCADAMO, *I conservatori femminili a Napoli e nel Regno nella prima metà dell'Ottocento. Persistenze e innovazioni*, e di F. SANI, *Monasteri e conservatori in Toscana (1785-1790)*, in *L'istruzione in Italia tra Sette e Ottocento. Da Milano a Napoli: casi regionali e tendenze nazionali*, a cura di A. BIANCHI, Brescia, La Scuola, 2012. Ma si veda anche il più recente volume, sempre curato da Bianchi e pubblicato nel 2019, *L'istruzione in Italia tra Sette e Ottocento. Dal Regno di Sardegna alla Sicilia borbonica: istituzioni scolastiche e prospettive educative*, Brescia, Scholé.

⁵⁵ Il saggio è pubblicato negli "Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche", 14 (2007), nella sezione monografica a cura di A. BIANCHI, G. ROCCA, intitolata *L'educazione femminile tra Cinque e Seicento*. Nella stessa rivista una precedente sezione monografica era stata dedicata agli educandi nel 1995. Si rimanda al riguardo, anche a una bibliografia al volume a cura di M. FERRARI, M. MORANDI E G. DELOGU sul tema della virtù tra *paideia*, *politeia* ed *episteme* in preparazione.

⁵⁶ Milano, FrancoAngeli, 2013.

⁵⁷ Penso in particolare qui al saggio di L. Giuliacci sui collegi d'educazione e al mio sulla scuola superiore femminile del Comune di Cremona.

⁵⁸ *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e Unificazione*, a cura di L. PAZZAGLIA, Brescia, La Scuola, 1994; *Chiesa, educazione e società nella Lombardia del primo Ottocento. Gli istituti religiosi tra impegno educativo e nuove forme di apostolato (1815-1860)*, a cura di R. SANI, Milano, Centro ambrosiano, 1996; *Scuola e società nell'Italia unita. Dalla legge Casati al Centro-Sinistra*, a cura di L. PAZZAGLIA, R. SANI, Brescia, La Scuola, 2001; G. CHIOSSO, *Carità educatrice e istruzione in Piemonte. Aristocratici, filantropi e preti di fronte all'educazione del popolo nel primo '800*, Torino, Sei, 2007; *Ferrante Aporti tra Chiesa, Stato e società civile. Questioni e influenze di lungo periodo*, a cura di M. FERRARI, M.L. BETRI, C. SIDERI, Milano, FrancoAngeli, 2014.

Quanto al XVII secolo, il caso del monastero di Port-Royal è particolarmente interessante, sia per ciò che concerne le regole scritte da Jacqueline Pascal sia in relazione a uno specchio di virtù composto nel chiostro, che ci parla della monaca perfetta ma anche di quella imperfetta, e dunque di professionalizzazione della religiosa in un momento di particolare tensione nella storia della Chiesa francese, quando emerge con forza una certa idea di religione connessa al giansenismo e a specifiche pratiche educative volte a radicare tale idea nella pratica didattica.

Infine, agli esordi del XIX secolo, il monastero della Visitazione di Soresina offre un interessante spunto di analisi sui piani di studio per le educande, tra innovazione e tradizione.

Tutti e tre i casi hanno a che fare, per diversi aspetti, anche con il territorio cremonese e aiutano a riflettere, tra essere e dover essere, su alcuni aspetti di un congegno pedagogico dedicato alle donne di diversa età e condizione che si esprime nei monasteri femminili, in relazione a diverse figure del sociale nell'intreccio della rete dei rapporti.

Una principessa del Quattrocento si fa monaca: Cecilia Gonzaga nello specchio del suo maestro

Cecilia Gonzaga (1425-1451), divenuta poi monaca col nome di Chiara, era figlia di Gianfrancesco I Gonzaga e di Paola Malatesta. La giovane Gonzaga è allieva di Vittorino da Feltre, tanto quanto i fratelli e la cognata Barbara, giunta a dieci anni a Mantova per divenire sposa di Ludovico e per essere educata con lui, secondo lo stile del vivere della sua *familia*.

Sono noti l'epistola *De fugiendo saeculo* di Gregorio Correr dedicata a Cecilia Gonzaga e il ruolo determinante svolto al riguardo dal suo maestro, Vittorino da Feltre,⁵⁹ non a caso denominato, secondo una nota metafora cristologica, *magister pelicanus*. Solo alla morte del padre, nel 1444, Cecilia riuscì a prendere il velo, ritirandosi nel monastero delle Clarisse, fondato dalla madre Paola Malatesta, dedicato al Corpus Domini e inserito in una rete di cui farà parte anche il citato monastero cremonese, così vicino in un territorio che vedrà di lì a poco intrecciarsi le vicende familiari dei Gonzaga e dei Visconti-Sforza.

Di questa notissima vicenda che ha per protagonisti Vittorino e Cecilia Gonzaga ci parla, tra gli altri, Francesco Prendilacqua, che scrive nel suo *Dialogo*:

Né minore fu la sua fede, la sua virtù, la sua schiettezza nel difendere Cecilia, figlia dello stesso principe che, promessa sposa da bambina al figlio del duca di Urbino, quando, già in età di sposarsi, era da lui desiderata, con tutto l'animo generoso, provò d'un tratto tale amore della verginità che, respinte le cure terrene, non pensava ad altro che a mantenersi pura.⁶⁰

La purezza di Cecilia si riflette qui nello specchio del ritratto di Vittorino disegnato dal Prendilacqua: la principessa si prepara alla vita monastica fuori dal monastero, grazie alle cure del *magister pelicanus* in quella comunità di vita e di studio che fu la Ca' Zoiosa: all'immortalità della fama del maestro, incorrotto dal mondo, corrisponde quella dall'allieva. Entrambi sono caratterizzati da uno spirito di abnegazione di sé, secondo Prendilacqua, che non teme nemmeno il potere del principe su questa terra, in nome di una più alta vocazione all'obbedienza che trascende il singolo individuo: la principessa, eccellente per "cultura e virtù" tanto quanto il suo maestro, non s'inorgolisce. Piuttosto la *virgo* resta, come il maestro, fedele alla volontà divina che la vuole monaca nel monastero delle Clarisse fondato dalla madre.

Anche la biografia di Vittorino stesa da Bartolomeo Sacchi, detto il Platina, dipinge il maestro di Cecilia Gonzaga come esempio di purezza e di abnegazione: la *pietas* religiosa va "instillata nei giovani", secondo il

⁵⁹ Per questi aspetti cfr. I. LAZZARINI, *Cecilia Gonzaga*, in DBI, 57, 2001, *ad vocem*. Inoltre, M.L. LENZI, *Donne e madonne. L'educazione femminile nel primo Rinascimento italiano*, Torino, Loescher, 1982.

⁶⁰ *Il pensiero pedagogico dello Umanesimo*, a cura di E. GARIN, Firenze, Giuntine-Sansoni, 1958, pp. 647-649.



Medaglia di Pisanello per Cecilia Gonzaga, 1447 (Esemplare presso il Metropolitan Museum of Art di New York - Robert Lehman Collection)

Platina,⁶¹ ed è la base di tutto l'intervento pedagogico di Vittorino. Non a caso, secondo Vespasiano da Bisticci, la sua casa era "sacrario di costumi, di fatti, di parole". L'umiltà del maestro modella quella della giovane principessa, in quanto egli voleva "dare mirabile esempio della vita sua" ai suoi allievi.⁶²

Cecilia si prepara al monastero fuori di esso, grazie allo studio dei classici che nel suo percorso di formazione diviene ricerca della lucidità intellettuale e di autentica spiritualità cristiana. L'esercizio ascetico e riflessivo di astrazione dal contingente, mediato dalla pedagogia vittoriniana, spinge alla purezza e a guardare più lontano, a dimenticarsi del potere sulla terra in vista di un fine trascendente, soprattutto grazie a quello specchio vivente che è, per lei e per tutti gli allievi, il suo maestro di virtù.

Le medaglie del Pisanello composte per l'allieva nel 1447 e per il maestro probabilmente l'anno precedente circa testimoniano di un percorso di perfezionamento spirituale che li accomuna. Se al verso della medaglia della *virgo* troviamo l'unicorno, antico simbolo di transizione tra il mondo pagano e quello cristiano, che allude a una purezza trascendente l'umano, al verso della medaglia dedicata al *pater* Vittorino, maestro di matematica e di *humanitas*, troviamo appunto il pellicano, che nutre i suoi piccoli con il proprio sangue.⁶³

Specchi di perfezione monastica nella Francia del Seicento

In quel periodo controverso della storia della Chiesa e della religione francese che vede consolidarsi il giansenismo, mentre, al tempo stesso, i *Messieurs* di Port Royal si scontrano con i poteri forti del loro tempo, fuori e dentro la Chiesa stessa, nell'abbazia di Port Royal, diviene badessa a undici anni Jacqueline-Marie, poi,

⁶¹ Ivi, p. 679.

⁶² Ivi, pp. 702-703.

⁶³ Sul ruolo di Vittorino, maestro di Umanesimo, la letteratura è vastissima. Di recente, anche per una bibliografia, cfr. A.-S. GOEING, *Summus Mathematicus et Omnis Humanitatis Pater. The Vitae of Vittorino da Feltre and the Spirit of Humanism*, Dordrecht [etc.], Springer, 2014. Inoltre, si veda *Maestri e pratiche educative in età umanistica. Contributi per una storia della didattica*, a cura di M. FERRARI, M. MORANDI, F. PISERI, Brescia, Scholé, 2019. Sulla medaglia di Vittorino come icona pedagogica rimando a FERRARI, *L'educazione esclusiva* cit., p. 203. Per una recente riflessione sull'Umanesimo italiano e per una bibliografia, *L'Umanesimo riformativo. Leggere, scrivere, vivere nel Quattrocento italiano*, numero monografico degli «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 27 (2020), a cura di M. FERRARI, G. TOGNON.

L'IMAGE D'UNE RELIGIEUSE PARFAITE,

ET D'UNE
IMPARFAITE;

AVEC

LES OCCUPATIONS INTERIEURES
pour toute la journée.

TROISIÈME ÉDITION.



A PARIS,

Chez GUILLAUME DESPREZ, Imprimeur &
Libraire ordinaire du Roy, rue saint Jacques,
à saint Prosper & aux trois Vertus, vis-à-vis la
petite porte des Mathurins.

M. DC. XCIII.

Avec Privilège & Approbation.

Frontespizio della terza edizione de *L'image d'une religieuse parfaite et d'une imparfaite*, Paris, G. Desprez, 1693© (BSCr)

dopo la monacazione, Angélique Arnauld (1591-1661),⁶⁴ figlia di uno dei più insigni esponenti della *noblesse de robe* di Francia. Le controverse vicende della vita monastica sua e delle sue consorelle nel periodo della *querelle* giansenista non impedirono la realizzazione di severe regole monastiche da parte della sorella di Pascal, che obbligava non solo al silenzio le più giovani allieve, ma anche a servirsi sempre della mediazione di una monaca per comunicare tra loro, dato il rischio insito nella parola e in qualunque comunicazione che non fosse controllata, disciplinata, sorvegliata.⁶⁵

A Jeanne-Cathérine-Agnès de Saint Paul (1593-1671), sorella di Angélique, si attribuisce⁶⁶ *L'image d'une religieuse parfaite et d'une imparfaite*, pubblicato a Paris, presso Savreux, nel 1665. L'opera, presente nella Biblioteca Statale di Cremona nell'edizione del 1693, che qui si utilizza, s'inserisce nel vasto repertorio di specchi di virtù proposti per una monaca, a sua volta legati a quegli *specula* che, tra Medioevo ed età moderna, regolano la vita di diversi soggetti del sociale,⁶⁷ ma si distingue per aver accostato, specularmente, l'immagine di una monaca perfetta a quella di una imperfetta che ha l'obbligo di imitare il modello positivo a lei proposto.⁶⁸ Anche o forse soprattutto per contrario si apprenderebbe allora, stando a questo testo, il comportamento di una monaca ideale, che deve ricercare Dio nell'abnegazione di sé, che deve fuggire ogni sorta di piacere e diletto individuale, ogni sentimento che non sia l'amor di Dio, inseguendo la luce di Dio nel profondo del suo cuore, lontano dalle tenebre del mondo.

Questa è la vocazione: la risposta a una chiamata che impone di seguire Dio ciecamente, perfezionandosi

⁶⁴ F. GASTELLIER, *Angélique Arnauld*, Paris, Fayard, 1998.

⁶⁵ Si veda I. CARRÉ, *Les pédagogues de Port-Royal. Saint-Cyran, de Saci, Lancelot, Guyot, Coustel, Le Maitre, Nicole, Arnauld, etc. Jacqueline Pascal. Histoire des petits écoles. Notices, extraits et analyses avec des notes*, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1887 (rist. Genève, Slatkine, 1971). Per una riflessione in merito all'educazione delle bambine, cfr. E. BECCHI, *I bambini nella storia*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 103-107.

⁶⁶ *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint Benoît*, I, Bouillon, aux dépens de la Société Typographique, 1777, p. 72; C.P. MAKWARD, M. COTTENET-HAGE, *Dictionnaire littéraire des femmes de langue française*, Paris, Karthala, 1996, p. 29.

⁶⁷ Sulla letteratura che analizza gli specchi dei/per i principi, cfr. M. FERRARI, *La lunga tradizione degli 'specchi dei/per i principi' tra paideia e politeia: riflessioni in ottica diacronica*, in *Sguardi incrociati sullo Human Development*, a cura di M. FALANGA, N. LUPOLI, Napoli, Guida, 2017, pp. 131-163. Sull'educazione delle donne tramite il dispositivo speculare, C. XODO CEGOLON, *Lo specchio di Margherita. Per una storia dell'educazione femminile nel Basso Medioevo*, Padova, Cleup, 1988; Antonella Cagnolati riflette invece sugli specchi di virtù in ambito protestante tra Cinquecento e Seicento: *Lo specchio delle virtù. Modelli femminili nell'Inghilterra puritana (1560-1640)*, Roma, Aracne, 2004.

⁶⁸ [A. ARNAULD], *L'image d'une religieuse parfaite, et d'une imparfaite*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1693, p. 3.

attraverso gli esercizi spirituali, rinunciando a ogni cosa che non sia proprio quella chiamata divina.⁶⁹ La religiosa imperfetta, invece, ha il cuore “diviso in due”;⁷⁰ non è in grado di “fare una riflessione sincera sulla condizione della sua anima”, non è capace di discriminare, commette errori di giudizio, per utilizzare quel lessico razionalista che ritroveremo nella *Grammatica* e nella *Logica* dei signori di Port Royal. L'imperfezione si radica inoltre in una superbia che porta la monaca dipinta al contrario a ritenersi superiore agli altri in un mondo in cui, invece, “nessuna persona può essere veramente inferiore a un'altra”;⁷¹ l'unico obbligo delle più anziane nel monastero non è certo legato all'autorità e al dominio, quanto piuttosto all'esempio di virtù che devono fornire alle più giovani. La pedagogia speculare si radica nella vita del monastero e plasma le novizie, rinforzando la loro totale fedeltà alla chiamata di Dio. Ogni momento della vita della giornata viene qui disciplinato, anche la passeggiata in giardino durante l'estate serve, attraverso la contemplazione della bellezza della natura, a ricercare i segni dell'opera divina perché “la natura è immagine ammirevole della grazia”.⁷² Alle converse è richiesto di “mortificare l'amor proprio”⁷³ in ogni circostanza, andando alla ricerca del solo amore di Dio. Infine, contro le passioni bisogna combattere strenuamente nel corso di tutta la vita, perché le passioni sono le tenebre dell'illusione che allontana da Dio⁷⁴.

Forse il dispositivo speculare che contrappone l'immagine della perfezione a quella dell'imperfezione qui serve a ribadire, nella perfezione e nel suo opposto, le mille sfaccettature di un percorso di formazione che dura tutta la vita dentro il monastero, ove il gioco dei rimandi e dei riflessi si radica in ogni occasione sociale e l'immagine di sé si definisce in relazione a quella degli altri.

Lo sa bene Jacqueline Pascal (1625-1661), anch'essa bambina prodigio come Cecilia Gonzaga, che sceglie il monastero nel 1648 e che, da maestra delle novizie, redige un regolamento “pour les enfants” di Port-Royal.⁷⁵ Non si tratta in questo caso di un'“idea” di perfezione spirituale, ma di una documentazione di pratiche che meritano di essere fissate sulla carta: nel monastero la cura di sé è sempre legata a una cura degli altri. Le più grandi si devono occupare delle più piccole in assoluto silenzio e senza esaltare l'aspetto fisico di un corpo “destinato ai vermi”.

Il modello educativo è anche in questo caso basato su quella coppia della figura perfetta accostata a quella imperfetta che abbiamo visto ricorrere nello *speculum* di Agnès Arnauld: sta a chi è forte supportare il più debole e fornirgli l'esempio con la propria vita. Tutto il corso della giornata è occupato da attività tra le quali spicca la ripetizione dei concetti essenziali di quello che si vuole loro impartire, affinché la loro mente sia impegnata in esercizi di perfezionamento e non in distrazioni che possono condurre al male, sempre in agguato nella vita di ognuno. Ma il regolamento insiste anche su quanto devono fare le maestre delle bambine educate in monastero. Tra le righe del regolamento traspare il senso di responsabilità per questo importante incarico che a mio avviso qui è sentito come missione evangelica: mi pare di poter dire che qui sembra essere Dio il genitore che ha affidato queste bambine alle cure delle monache. Per garantire il massimo, si consiglia alle maestre di operare in coppia, senza mai contraddirsi di fronte alle bambine. L'esercizio di perfezione per le maestre consiste anzitutto nella compostezza, nella sorveglianza di se stesse, perché la perfezione sta “nel fare bene” e per amor di Dio le cose ordinarie, non quelle straordinarie.

Questo regolamento è come uno specchio di virtù per le maestre anzitutto chiamate a essere specchio per le allieve.

⁶⁹ Ivi, p. 8.

⁷⁰ Ivi, p. 10.

⁷¹ Ivi, p. 86.

⁷² Ivi, p. 289.

⁷³ Ivi, p. 401.

⁷⁴ Ivi, p. 467.

⁷⁵ CARRÉ, *Les pédagogues de Port Royal* cit., *passim*.

Educare al meglio: piani di studio per il monastero della Visitazione di Soresina nel XIX secolo

Anche nel caso dell'*Esecuzione del piano d'istruzione proposto alle fanciulle educate nel Ven.° Monastero della Visitazione di S. Maria di Soresina*, che si abbina al *Piano* pubblicato a Milano nel 1817, l'autore, Giovanni Battista Vertua (1784-1855), ricorda la forte connessione del suo testo con la pratica didattica già in atto.⁷⁶

Le dedicatarie dell'opera, suor Laura Felice Calvi e suor Giulia Domitilla Emili, due visitandine del monastero di Alzano Lombardo, riaprono nel 1816 il collegio di Santa Chiara, soppresso nel 1811.

L'opera è dunque "frutto dell'esperienza", perché dev'essere costruita secondo una misura, proporzionata insomma all'intelletto di chi si propone di educare: "fanciulle di fresco entrate nell'età della ragione".⁷⁷ Vi si parla dei principi della lingua italiana, del sistema planetario, della sfera armillare, di geografia, di scrittura epistolare, esercizio elettivo per le fanciulle. In conformità con Ferrante Aporti, impegnato a cambiare il sistema formativo a partire dall'educazione dei più piccoli e dei figli del popolo, Vertua, legato al sacerdote sanmartinese da vincoli di amicizia e di stima,⁷⁸ insiste sullo studio della lingua italiana, al fine di costruire la nuova nazione a partire dall'infanzia dei suoi cittadini e delle sue cittadine. Vi abbina lo studio della geografia, della storia, della religione.

Come nel caso del regolamento secentesco sopra ricordato, nel primo volume dell'*Esecuzione del piano d'istruzione* si afferma che l'educatrice va educata prima delle educande: lei ha il compito di far comprendere alle allieve "che non v'ha vero merito se non è fondato sulla virtù" e che "sarà Dio la ricompensa di quelli che [...] adorano le verità" della religione.⁷⁹ Le stesse vicende che consentirono al monastero della Visitazione, sorto sulle ceneri di quello delle Clarisse, di assicurare la continuità di una missione pedagogica ed evangelica a un tempo, testimoniano, secondo Vertua, dell'azione della provvidenza, di un "ordine meraviglioso",⁸⁰ ove la carità è il fine in vista che regola la vita nel monastero. In queste lezioni per giovani fanciulle scritte da un prete legato a un diffuso movimento di rinnovamento delle forme della vita associata dentro e fuori dal chiostro traspaiono, tra gli elementi dei più



Frontespizio del primo volume di G. B. Vertua *Esecuzione del piano d'istruzione proposto alle fanciulle educate nel Ven.° Monastero della Visitazione di S. Maria di Soresina*, Cremona, G. Feraboli, 1818© (BSCr)

⁷⁶ Per un inquadramento dell'opera nel più vasto orizzonte di certa pedagogia patriottica e per una bibliografia, cfr. M. FERRARI, *L'educazione delle giovani donne nell'Ottocento. La proposta di Giovanni Battista Vertua*, in *Non solo rivoluzione. Modelli formativi e percorsi politici delle patriote italiane*, a cura di E. MUSIANI, Roma, Aracne, 2013, pp. 23-46.

⁷⁷ G.B. VERTUA, *Esecuzione del piano d'istruzione proposto alle fanciulle educate nel Ven.° Monastero della Visitazione di S. Maria di Soresina*, Cremona, da Giuseppe Feraboli, 1818, I, p. 3.

⁷⁸ Su Vertua e sul suo tempo cfr. G. PEREGO, *Un ministero 'tutto spirituale'. La teologia del ministero ordinato nel giansenismo lombardo tra illuminismo e liberalismo (1755-1855)*, Roma, Pontificio seminario lombardo, 1997.

⁷⁹ VERTUA, *Esecuzione del piano d'istruzione* cit., I, p. 8.

⁸⁰ Ivi, I, p. 11.

diversi saperi che si vogliono insegnare alle giovani allieve, quelle massime di virtù che devono concorrere al comune perfezionamento: “Il paziente sa tollerare le avversità della vita”,⁸¹ “la buona Madre ha cura de’ suoi figli”.⁸² E ancora, tra i vocaboli ricorrenti compaiono nomi femminili quali “la Sorella, la Madre, la Chiesa, la Monaca”,⁸³ nomi di figure della quotidianità e delle istituzioni che a un tempo si vogliono ribadire, titoli onorifici “Sua Santità, Vostra Eminenza”...,⁸⁴ nomi di città italiane vicine e lontane.

L’universo ordinato della grammatica italiana, che si sviluppa come disciplina scolastica in uno Stato asburgico qual è il Lombardo-Veneto, diventa esso stesso specchio di perfezione, messo poi in atto nell’esercizio epistolare modello, che presenta figure di giovani donne che discutono dei vantaggi di una buona educazione dentro il chiostro.

Piste di ricerca

I tre casi di studio qui discussi mostrano l’inevitabile connessione tra la vita e le attività dei monasteri femminili con una serie variegata di proposte pedagogiche connesse a pratiche didattiche articolate in complessi congegni formativi, tra essere e dover essere, che devono essere analizzati in prospettiva ecologica, muovendo cioè da studi circoscritti e contestuali verso più ampie considerazioni, capaci di raccordare progetto ed esperienza.

I documenti finora esplorati all’Archivio Storico Diocesano di Cremona, all’Archivio di Stato di Milano, alla Biblioteca Statale di Cremona e molti altri che attendono di essere studiati invitano a seguire piste di analisi pedagogica in ottica diacronica, nella consapevolezza delle reti di connessioni e dei problemi aperti. Provo a illustrarne alcune.

Anzitutto si tratta della pista del ‘dover essere’, che trova ampio riscontro nelle regole della vita monastica al femminile, nel gioco degli specchi di virtù.⁸⁵ Esempio e specchio, dispositivi formativi di lunghissima tradizione, hanno un ruolo decisivo nei monasteri abitati da donne non solo nell’esercizio governato della scrittura, nella stesura della lettera, nella lettura dei testi predisposti *ad hoc*: la segregazione sessuale di questa vita tutta al femminile ne accentua il significato in ogni momento della giornata, a cominciare da quelle piccole cose che danno senso all’identità individuale nella distribuzione ordinata dei ruoli, nel rispetto della regola,⁸⁶ oltre che nella lettura degli specchi di virtù per le monache, mentre lo sguardo dell’una è specchio dell’altra. Si tratta anche di un interessante esempio di funzionamento di un ‘paradigma dell’esclusione’, escludente ed esclusivo, che per secoli, con diverse valenze, ha caratterizzato i processi formativi dell’Occidente e che merita di essere analizzato con riferimento a specifici studi di caso.⁸⁷

Ma certo si tratta anche delle pratiche educative esplicite e latenti dentro il monastero per le educande e per le novizie, del farsi monaca di qualche educanda e dunque anche della documentazione che attesta la sup-

⁸¹ Ivi, I, p. 16.

⁸² Ivi, I, p. 46.

⁸³ Ivi, I, p. 27.

⁸⁴ Ivi, I, p. 29.

⁸⁵ Nel caso cremonese penso a *La regola di Santa Chiara, datagli dal padre Francesco, tolta dal primo libro delle Croniche, stampata per ordine del monsignor illustrissimo reverendissimo Cesare Speciano, Vescovo di Cremona, ad uso delle madri cappuccine di questa città*, Cremona, appresso Christofaro Draconi e Barucino Zanni, 1603.

⁸⁶ Qui con riferimento alla *Regola del santissimo p. Agostino, vescovo d’Ipponia, et dottore di S. Chiesa eccellentissimo. Novamente ricorretta, & ristampata. Et le ordinationi, o costituzioni delle sorelle del monastero di S. Monica dell’ordine di S. Agostino osservanti. Novamente corrette, & stampate ad istanza & per opera, della Reverenda Madre Suor Anna Aimi, professa nel medesimo Monastero*, Cremona, per Bartolomeo ed Heredi di Barucino Zanni, 1617.

⁸⁷ Sul tema cfr. FERRARI, *L’educazione esclusiva* cit.

plica per essere accolta dopo un lungo percorso di formazione, così connessa alla cultura materiale, alle regole di vita nella quotidianità e alle procedure che la organizzano, sulla base di testi che entrano nel dettaglio, completi di domande e risposte.⁸⁸

La sola analisi delle tracce documentarie disperse in archivi diversi mostra una notevole messe di carte, che attestano aspetti inediti della scrittura al femminile, in latino e in volgare, se pure qui si è scelto di riflettere soprattutto su un periodo che va dal XV al XVIII secolo. Nel complesso è assai diffusa la presenza di testi di differente tipologia, che appunto attestano una notevole competenza scrittoria e linguistica al tempo stesso, almeno nelle figure apicali della vita del convento, chiamate a essere sovente una ‘buona penna’, e a passare molto tempo con la penna in mano. Se pure non di rado si è detto che la scrittura nei monasteri conserva per molti aspetti un carattere sovraindividuale,⁸⁹ tuttavia quando si scrive per gli altri e degli altri si parla spesso di sé e comunque si lascia un segno di sé.

Difatti, si tratta anche di comprendere il ruolo svolto dai monasteri come centri di produzione culturale sull’educazione al femminile e sulle sue pratiche, nell’interazione delle esperienze, nella rete dei rapporti nelle singole realtà e tra convento e mondo. Se per le figure apicali della vita monastica al femminile l’uso della penna diviene essenziale per organizzare la vita in convento e gestire i rapporti fuori e dentro l’istituzione, sappiamo che l’esercizio di scrittura è anche esercizio di rispecchiamento sulla carta e nelle aspettative dell’interlocutore, governo di sé nella fatica della postura, nel rispetto delle regole convenzionali della comunicazione in assenza, nell’organizzazione composta della pagina, in un gioco espressivo che cela e rivela, nel contempo, le emozioni e le diverse idee di chi scrive.

In questo universo regolato, tuttavia, visite, a cominciare da quelle pastorali, ispezioni di organismi sovraordinati, controlli e punizioni, somministrate e suggerite anche sulla carta da testi di diversa tipologia,⁹⁰ suggeriscono la presenza di trasgressioni e difficoltà individuali a riconoscersi in uno stile di vita, oltre che il ruolo svolto da un congegno che corregge e forma la monaca lungo tutto l’arco della sua esistenza. Non a caso, anche la presenza delle piccole ospiti in formazione, delle educande, può divenire occasione di perfezionamento per la loro maestra, a Cremona come altrove.

Credo pertanto che ci sia molto lavoro da fare, ponendosi nella prospettiva dell’analisi pedagogica sul lungo periodo, a partire da specifici contesti, al fine di comprendere alcuni aspetti di un congegno formativo onnipresente nelle diverse occasioni sociali vissute da chi abita gli istituti di perfezione al femminile, nel gioco di rimandi tra monastero e mondo.

⁸⁸ Per il caso cremonese si veda, ad esempio, *Ordo recipiendi virgines in monasteria*, Cremonae, apud Barucinium Zan-nium, 1596.

⁸⁹ Sul tema rimando alle riflessioni di A. Bartolomei Romagnoli su Caterina Vigri e la rivoluzione culturale delle Clarisse nel Quattrocento, in A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, E. RAVA, *Santa Caterina da Bologna e la rivoluzione culturale delle Clarisse del Quattrocento*, in “Frate Francesco. Rivista di cultura francescana”, 79 (2013), pp. 225-236.

⁹⁰ *Regola del santissimo p. Agostino* cit. Vi si trova un ampio elenco di trasgressioni e colpe.

*“Reducto in bona observantia et regula”:
comunità femminili e interventi di riforma nel ducato di Milano (sec. XV)*

L'espressione con la quale negli anni Ottanta del Quattrocento le monache di Santa Margherita di Como ricordarono al duca di Milano una recente riforma della loro comunità ricorre con frequenza dalla metà del secolo tra le sopravvivenze dell'archivio ducale sforzesco e tra i fondi notarili di area padana.¹ Muovendo dall'accezione propria della tradizione monastica, il riferimento all'introduzione della *regularis observantia* poteva alludere al rigoroso rispetto di una regola, mediata dall'assistenza spirituale o disciplinare del ramo maschile di una Congregazione osservante, ma frequentemente, e non senza oscillazioni tra i due ambiti, l'introduzione o la conferma di una regola erano elementi sufficienti a definire la riforma di una comunità, senza che questa fosse inquadrata in una struttura centralizzata che vigilasse sulla perseveranza delle religiose nella forma di vita rinnovata.²

Di tali esperienze le pagine che seguono intendono presentare alcuni aspetti essenziali, che consentano di delineare lo sfondo storico e istituzionale in cui maturarono gli elementi di peculiarità e di continuità emersi dal progetto di ricerca sulle esperienze religiose al femminile nella Cremona tardomedievale, di cui questo volume è uno degli esiti.

Uomini e donne dell'Osservanza

L'imprescindibile quadro di riferimento delle vicende di molte comunità femminili del ducato visconteo-sforzesco è costituito dalle profonde istanze di rinnovamento della vita regolare che alimentarono l'Osservanza. Tale movimento, maturato nella seconda metà del Trecento, assunse assetti istituzionali dallo scorcio del secolo, raggiunse anche regioni che non erano state toccate dall'espansione duecentesca delle Congregazioni religiose – nell'Europa orientale, centrale e meridionale – e coinvolse il mondo dei regolari con intenti e modalità così vari da aver a lungo scoraggiato qualsiasi tentativo di sintesi da parte degli studiosi.³ I suoi prodromi sono stati individuati nelle aspirazioni riformatrici affermatesi tra i frati Minori muovendo dall'eremo di Brogliano, dove nel 1368 Paolo Trinci e alcuni compagni furono autorizzati dal ministro generale a praticare una severa forma di vita penitenziale in breve abbracciata da una decina di romitaggi umbri, nel 1373 riconosciuti da Gregorio XI quale autonomo raggruppamento. Estesasi in Francia, in Aragona e Castiglia entro gli anni Venti del Quattrocento, in Italia la corrente di riforma si affermò nel primo cinquantennio del secolo grazie a

¹ L'espressione, che dà il titolo anche a queste pagine, è tratta da una lettera delle monache comasche verosimilmente scritta nel 1480, come una missiva simile ricevuta in cancelleria il 26 settembre dello stesso anno; entrambi i documenti si trovano in Archivio di Stato di Milano, Comuni, b. 27, s.d.

² Sulle accezioni dell'espressione si vedano rispettivamente S. DUVAL, *“Comme des anges sur terre”. Les moniales dominicaines et les débuts de la réforme observante*, Rome, École française de Rome, 2015, p. 17 e G. CHITTOLINI, *Le Clarisse e le altre. Note sulle osservanze femminili nei borghi e nelle campagne milanesi (inizi sec. XV-inizi sec. XVI)*, in *Fratres de familia. Gli insediamenti dell'Osservanza minoritica nella penisola italiana (sec. XIV-XV)*, a cura di L. PELLEGRINI, G.M. VARANINI, Verona, Cierre, 2011, pp. 339-377, 339-340.

³ Solo recentemente la storia delle Osservanze è stata affrontata in termini complessivi: cfr. *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*, edited by J.D. MIXSON, B. ROEST, Leida-Boston, Brill, 2015.



Pittore Lombardo, *San Bernardino da Siena*, quinto decennio del XV secolo, affresco strap-pato chiesa San Francesco di Cremona (Museo Civico Ala Ponzone – Cremona)

personalità di grande carisma – Bernardino da Siena, Giovanni da Capestrano, Alberto da Sarteano, Giacomo della Marca – la cui predicazione si riverberò ampiamente sulle devozioni, sui comportamenti privati e pubblici, sulle dinamiche politiche. Tra i Domenicani l'impulso al ripristino della regolare osservanza maturò nella cerchia dei discepoli di Caterina da Siena, ma assunse forme istituzionalizzate a partire dalla Germania, dove nel 1388 Corrado di Prussia fu autorizzato dal capitolo generale di ubbidienza romana ad avviare una comunità spoglia dei privilegi che avevano allontanato l'Ordine dalla purezza delle origini; due anni più tardi un decreto del generale Raimondo da Capua – presto ratificato da una lettera papale e dal capitolo generale – dispose in ciascuna provincia l'insediamento di almeno un convento osservante che costituisse il modello e il veicolo della riforma. Al 1387 datano gli esordi dell'osservanza agostiniana promossa presso l'eremo di Lecceto dal priore generale Bartolomeo da Venezia, ma da un romitorio toscano, il priorato lucchese di Santa Maria di Frigionaia, prese l'avvio anche la riforma dei canonici regolari, nel 1445 coronata dall'istituzione della Congregazione osservante dei Canonici lateranensi, né furono estranei allo slancio riformatore Carmelitani e Servi di Maria. Dalla prima metà del XV secolo anche i Benedettini espressero aspirazioni non dissimili. In Italia l'opera dell'abate Ludovico Barbo – già ispiratore della comunità di canonici regolari di San Giorgio in Alga a Venezia – sollecitò la riforma di Santa Giustina di Padova, cui in breve aderirono fondazioni di antica tradizione; canonicamente eretta da Eugenio IV nel 1432, la *congregatio Sancte Iustine de observantia* attrasse prestigiosi cenobi, tra i quali Montecassino, mutando la denominazione in Congregazione cassinese. Nel 1474 Sisto IV riconobbe la Congregazione osservante camaldolese di San Michele di Murano, mentre nel 1485 fu istituita la Congregazione di Santa Maria di Vallombrosa; al 1497, ancora, data il riconoscimento della Congregazione cistercense di San Bernardo in Italia.⁴

Di tale cronologia gli storici hanno enucleato snodi e aspetti problematici cui non è possibile che dedicare qualche cenno.⁵ Tra i fattori che diedero impulso al movimento, particolare rilievo è stato ricono-

sciuto alle sollecitazioni di rinnovamento maturate nella travagliata temperie spirituale e culturale dello Scisma

⁴ G. ZARRI, *Osservanze mendicanti tra Quattro e Cinquecento. Una riflessione storiografica e alcuni esempi milanesi*, in *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà del Cinquecento*. Atti del Convegno (Milano, 22-24 maggio 2014), a cura di S. BUGANZA, M. RAININI, "Memorie domenicane", n.s. 47 (2016), pp. 23-36, 27-30.

⁵ Un'aggiornata rassegna storiografica sull'Osservanza è in M. LODONE, *Riforme e osservanze tra XIV e XVI secolo*, in "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge", 130 (2018), 2, on-line; per un inquadramento generale, oltre ai saggi citati nelle note precedenti, cfr. G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della riforma*, a cura di P. PRODI, P. JOHANEK, Bologna, il Mulino 1984, pp. 207-257; EAD., *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali, IX: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. CHITTOLINI, G. MICCOLI, Torino, Einaudi, 1986, pp. 359-429.

d'Occidente (1378-1417) e all'attrazione esercitata dalle pratiche eremitiche e penitenziali dei Padri del deserto, recepite e riproposte quale modello di vita anche dalla meditazione umanistica; un filone di ricerca ha riguardato le profonde trasformazioni di natura organizzativa indotte negli Ordini dall'Osservanza, quali l'istituzione di autonome Congregazioni 'd'osservanza', l'introduzione di criteri di elezione delle cariche e la federazione di strutture fino ad allora autonome attraverso l'istituto dei capitoli. Numerosi affondi su specifiche realtà locali si sono altresì concentrati sulle intersezioni tra Osservanze e assetti del potere politico, nonché, più in generale, sulla profondità e sull'incisività delle richieste di rinnovamento provenienti dal laicato, dai signori territoriali, dal mondo delle università.⁶

Entro questa letteratura ormai ragguardevole, vale la pena fare cenno a indagini recenti che hanno enucleato elementi utili a circostanziare la 'riforma delle donne', della quale Gabriella Zarri ha rimarcato il peculiare modularsi nella dimensione della 'cella domestica' o della clausura, anziché dell'eremo, "per motivi di opportunità 'di genere'".⁷ Da questa prospettiva è stata rimarcata la centralità dell'azione di Caterina da Siena, non solo in quanto ispiratrice della forma di 'vita mista' – che, come si vedrà in riferimento al ducato di Milano, evolse con frequenza in comunità istituzionalizzate nel segno della regolare osservanza – ma, più ampiamente, per l'apporto dato alla riforma dai suoi figli spirituali. La vasta cerchia dei 'caterinati' annoverò in effetti instancabili promotori dell'Osservanza – tra gli altri, il già ricordato Raimondo da Capua e alcuni dei primi Agostiniani del Lecceto; corrispondente e amica della Senese, ancora, fu Chiara Gambacorta, che a Pisa fondò il monastero dedicato a san Domenico, per sua volontà qualificato dall'opzione della strettissima clausura che in breve sarebbe divenuto elemento qualificante del secondo ramo dell'Ordine.⁸

Di alcune personalità di particolare carisma è stata rimarcata la centralità nella promozione della riforma tra le Clarisse. In una recente rassegna, ancora Gabriella Zarri ha ribadito l'influenza esercitata sulla corrente osservante padana dal convento milanese di Sant'Orsola, promosso dalla nobile Caterina Caimi Pico, e da quello del Corpus Domini di Bologna, fondato da Caterina Vigri e sostenuto dal convergente favore di *cives*, minori osservanti e Bentivoglio; nel segno dell'osservanza agostiniana si svolsero invece le vicende della comunità di Santa Marta a Milano, dall'ultimo ventennio del XV secolo importante punto di riferimento per un qualificato segmento della società cittadina ispirato dalle profetiche visioni di Veronica da Binasco e, negli anni Venti del Cinquecento, di Arcangela Panigarola. Per quanto riguarda la riforma delle Domenicane, le indagini di Silvia Mostaccio hanno delineato il carisma della genovese Tommasina Fieschi, promotrice dell'osservanza nel più antico convento della città natale e interprete di un "apostolato della grata" che, mediato dalla parola scritta, divenne importante punto di riferimento delle consorelle, ma anche di religiosi e di laici devoti.⁹

Comunità religiose femminili nel ducato di Milano tra istituzionalizzazione e riforme

A queste istanze di rinnovamento e ai loro sviluppi istituzionali occorre far riferimento qualora ci si accosti al quadro delle comunità religiose femminili del ducato di Milano: un quadro molto composito, costellato di conventi e di monasteri afferenti a Congregazioni religiose, ma anche di comunità dal profilo più incerto, sorte dalla convivenza di donne — *mulieres religiose, domine devote* – variamente sostanziata di preghiera, la-

⁶ K. ELM, *Riforme e osservanze nel XIV e XV secolo. Una sinossi*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di G. CHITTOLINI, K. ELM, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 489-504.

⁷ ZARRI, *Osservanze mendicanti* cit., p. 32.

⁸ S. MOSTACCIO, *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448 ca.-1534)*, Firenze, Olschki, 1999, pp. 104-106.

⁹ ZARRI, *Osservanze mendicanti* cit., p. 32 e MOSTACCIO, *Osservanza vissuta* cit., p. 9.

voro, reciproca solidarietà, ma non necessariamente uniformata a una regola.¹⁰ Dall'inizio del XV secolo, e con ritmi sempre più sostenuti nei decenni successivi, questa composita realtà fu profondamente riplasmata dall'orientamento a conferire forme istituzionali alle esperienze religiose meno definite e da interventi disciplinatori e riorganizzativi su conventi e cenobi anche di antica tradizione, volti a porre rimedio, attraverso il ripristino della *regularis observantia*, alla rilassatezza del fervore e della disciplina monastica o – elemento spesso taciuto dalla documentazione – ai condizionamenti indotti dalle fitte interazioni tra le monache e le società locali.¹¹ Funzionali all'istituzionalizzazione di gruppi di donne dall'incerto *status* giuridico o al riassetto di fondazioni minori o di scarsa solidità patrimoniale furono le frequenti soppressioni e unioni di comunità; finalizzata al contenimento dei gruppi potere interni ai cenobi di più antica tradizione fu l'istituzione della temporaneità delle cariche di governo, ma anche il più rigoroso rispetto della clausura intendeva ridurre “comercium et frequentatio virorum et mulierum”, oltre che salvaguardare l'onore delle donne “Deo dicat et Christi sponse” e il culto da loro prestato “puro corde et corpore”.¹²

La cronologia delle rifondazioni e delle riforme di conventi e di monasteri femminili, più fitta nella seconda metà del XV secolo, suggerisce altresì interazioni profonde e complesse con le Osservanze. Le campagne di predicazione di Bernardino da Siena e dei suoi discepoli – già è stato ricordato – furono potenti catalizzatori di iniziative promosse da città e borghi per sostenere l'impianto di conventi legati all'Osservanza minoritica; durante l'episcopato dell'agostiniano Carlo Gabriele Sforza, la provincia degli Eremitani osservanti attrasse non poche fondazioni femminili riformate nella diocesi di Milano; più in generale, la necessità di garantire l'assistenza spirituale delle religiose – di ascoltarne le confessioni, amministrare loro i sacramenti, vigilare sul rigoroso rispetto della regola – contribuì ad attirare numerose comunità femminili nell'orbita delle Congregazioni riformate.

Di queste complesse dinamiche le pagine che seguono intendono presentare, non senza qualche semplificazione, snodi e questioni connesse ai soggetti e alle dense interazioni che le animarono, quali risultano dalle testimonianze tramandate dai depositi documentari locali.

La riforma dei cives

In un saggio che ancor oggi offre le coordinate essenziali per qualsiasi riflessione sulla vita regolare femminile tra Medioevo ed età moderna, Gabriella Zarri ribadiva la necessità di “esaminare le riforme del Quattrocento e del primo Cinquecento come problema cittadino, qualunque sia l'autorità da cui parte l'iniziativa della riforma”.¹³

Sono ben note le profonde implicazioni e le ripercussioni che la riforma dei monasteri femminili innescava sugli assetti locali, in connessione col profilo sociale delle comunità monastiche e coi loro assetti patrimoniali – aspetti in questo stesso volume efficacemente declinati nel saggio di Andrea Foglia. Soprattutto se di illustre tradizione, cenobi e conventi offrivano una collocazione sicura e prestigiosa alle fanciulle delle famiglie

¹⁰ L. SEBASTIANI, *Da bizzocche a monache*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*. Atti del VI Convegno del Centro di studi farfensi (Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995), a cura di G. ZARRI, San Pietro in Cariano, Il Segno dei Gabrielli, 1997, pp. 193-218; sul tema, anche per l'aggiornata bibliografia, cfr. A. ESPOSITO, *Fra casa di famiglia e 'casa' religiosa: esperienze femminili vissute fra Due e Quattrocento*, in *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXVI Convegno internazionale (Pistoia, 19-21 maggio 2017), Roma, Viella, 2019, pp. 243-256.

¹¹ Su queste linee generali e sulla relativa bibliografia si faccia riferimento ancora a CHITTOLINI, *Le Clarisse* cit., pp. 342-348.

¹² Così l'arenga di un editto dell'arcivescovo di Milano del 1489: C. MARCORA, *Due fratelli arcivescovi di Milano: il cardinal Giovanni (1484-88) e Guidantonio Arcimboldi (1488-97)*, in “Memorie storiche della diocesi di Milano”, 4 (1957), pp. 288-467, 384.

¹³ ZARRI, *Monasteri femminili* cit., p. 380.

eminenti; interventi a favore della vita regolare femminile trovavano dunque giustificazione nella tutela dell'onore delle monache, ma anche della comunità locale, che alla preghiera delle religiose affidava il proprio benessere e le proprie fortune. A queste esigenze sono ascrivibili le testimonianze di norme e di istituti impiegati dalle magistrature locali per vigilare sul decoro e sul buon governo delle comunità regolari femminili – testimonianze peraltro frammentarie, che attendono di essere integrate e composte in un quadro meno discontinuo. Negli statuti promulgati a Como nel 1458, in particolare, un'ampia rubrica era dedicata alle multe comminate agli uomini che fossero entrati in un monastero femminile senza licenza vescovile e alla procedura con la quale il podestà avrebbe accertato crimini contro l'onore delle religiose nella città o nel territorio diocesano – procedura culminata nella pena capitale per chiunque avesse avuto rapporti con una monaca.¹⁴ Talora – nella città lariana nel 1479, a Milano nel 1521, a Parma nel 1524-1525, a Piacenza nel 1549 – le magistrature cittadine incaricarono speciali commissioni di sovrintendere a iniziative di riforma, di accertarne l'efficacia e di controllare la gestione delle risorse dei monasteri; una prassi che riecheggiava prerogative che altrove – a Genova (1462), Venezia (1521), Firenze (1544) – furono assegnate a magistrature stabilmente responsabili della vigilanza su monasteri e conventi femminili.¹⁵

Giustificate, si diceva, dalla necessità di salvaguardare l'onore delle religiose e dei *cives*, soprattutto se indirizzate a cenobi di antica tradizione le riforme si proponevano anzitutto di indebolire i gruppi di potere interni alle comunità e di contenere i condizionamenti che i casati d'origine delle monache esercitavano attraverso il loro proficuo inserimento negli interessi patrimoniali degli enti. Tale intento fu lucidamente enunciato nel 1476 da Branda Castiglioni, vescovo di Como chiamato a pronunciarsi in merito alla travagliatissima riforma delle Benedettine di San Vittore nel borgo di Meda, innescata dalle divisioni tra le monache e la badessa in carica, appoggiata dai parenti. Il presule rilevò che per ricondurre le religiose “al vivere pacifico et religioso” era necessario conferire l'incarico di fattore a “uno homo senza passione et del quale non si possa suspicare per alcuna delle parte, che né per amicitia antiqua, né nova, né per affinità ch'el abbia in quello loco della badessa”; a ulteriore argine alle pressioni esercitate da *amicitie* e *affinità* all'interno delle mura claustrali si stabilì la durata temporanea della carica abbaziale, approvata dal pontefice nel 1483 insieme all'introduzione della *regularis observantia*.¹⁶

Le complesse e plurime ripercussioni delle riforme, soprattutto se indirizzate a enti prestigiosi e di rilevante peso economico, affiorano con evidenza dalla documentazione del cinquantennio sforzesco. Talora, anche se qualificato dall'impegno osservante, l'impianto di una nuova comunità femminile scontò la riluttanza delle magistrature locali a sostenere gli oneri necessari;¹⁷ frequentemente, ostilità nei confronti di monache riformatrici estranee al contesto cittadino, inadempienza a provvedimenti vescovili o papali, ricorsi di contrapposti gruppi di *cives* al principe o alla sede apostolica, turbamenti dell'ordine pubblico svelano solo parzialmente

¹⁴ *Statuta civitatis et episcopatus Cumarum (1458)*, edizione critica e introduzione a cura di M.L. MANGINI, con un contributo di C. STORTI, Varese, Insubria University Press, 2008, p. 179.

¹⁵ G. CAGLIARI POLI, *Il monastero di Santa Margherita di Como*, in *Il Trecento a Como. Gli affreschi del monastero di S. Margherita*, Como, Comune, 1989, pp. 58-68, 65; ZARRI, *Monasteri femminili* cit., pp. 381-382; L. ARCANGELI, *Ragioni politiche della disciplina monastica. Il caso di Parma tra '400 e '500*, in *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. ZARRI, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 165-187, 167.

¹⁶ Per il parere del Castiglioni cfr. B. MARIANI, *Romano Barni, vicario generale dell'arcivescovo di Milano (gennaio 1474-gennaio 1477)*, tesi di laurea, Università degli studi di Milano, a.a. 1987-1988, rel. prof. G. Chittolini, p. 143; sugli interventi disciplinari disposti dagli arcivescovi milanesi nei confronti del cenobio, EAD., *L'attività della curia arcivescovile milanese e l'amministrazione diocesana attraverso l'operato del vicario generale Romano Barni (1474-1477)*, in “Società e storia”, 54, 1991, pp. 769-811, 798-799; CHITTOLINI, *Le Clarisse* cit., p. 375, nota 69.

¹⁷ Valga l'esempio delle resistenze opposte dalla comunità di Vigevano all'insediamento di un convento di Clarisse in considerazione dell'onerosità della fabbrica: G. ANDENNA, *Gli ordini mendicanti, la comunità e la corte sforzesca*, in *Metamorfosi di un borgo. Vigevano in età visconteo-sforzesca*, a cura di G. CHITTOLINI, Milano, FrancoAngeli, 1992, pp. 145-191, 180.

profonde tensioni tra segmenti della società cittadina, avvolte, come osservato da Giorgio Chittolini, “da ritegni e reticenze, che rendono ancora più difficile interpretare una documentazione già di suo scarsa e rapsodica, capace al più di registrare alcuni pochi segni esteriori, ma raramente di offrire un insieme coerente di eventi”.¹⁸

Queste interazioni di ordine politico e sociale sono ben esemplificate dalla riforma del monastero di Sant’Alessandro di Parma – il primo di diversi interventi della stessa natura che si susseguirono nella città padana fino al primo ventennio del XVI secolo.¹⁹ L’iniziativa fu promossa dall’autorità episcopale dopo che nel 1479 – fatto non inedito nella storia del monastero – il Capitolo delle monache si era diviso sull’elezione della badessa, candidando due religiose sostenute dalle fazioni nelle quali si era polarizzata la complessa dialettica politica locale. La contrapposizione, complicata da una provvista papale favorevole alla candidata invisa ai Rossi e dall’attendismo del governo milanese, fu sanata nel 1486 dal vescovo Gian Giacomo Schiaffenati con l’introduzione della clausura e dell’osservanza regolare e con il passaggio alla giurisdizione spirituale e temporale dall’abate di San Giovanni Evangelista (a sua volta precedentemente unito alla Congregazione riformata di Santa Giustina); come a Meda, si stabilì altresì la temporaneità dell’abbaziato, così da scongiurare l’insorgere di *inimicizie et discordie* tra i cittadini in occasione di future elezioni. Circostanza assai indicativa, il provvedimento fu pubblicato alla presenza di testimoni variamente afferenti alle fazioni cittadine, e, conformemente a una prassi frequentemente attestata, ebbe cura di salvaguardare gli interessi delle famiglie coinvolte in quanto, pur se sostituita da una priora nominata annualmente, la badessa riconosciuta dal pontefice fu gratificata di una pingue quota di redditi del monastero e delle prerogative del suo rango, a eccezione della convocazione del capitolo. Alla compatibilità tra il ripristino della disciplina e gli interessi delle famiglie locali, più che all’adesione delle religiose al mutato stile di vita all’interno del cenobio, pare plausibile ascrivere anche l’aumento che le monacazioni registrarono nell’arco di un trentennio.²⁰

La riforma del vescovo

Dallo scorcio del XIV secolo e più frequentemente nel corso del successivo, disciplina monastica e organizzazione delle comunità regolari femminili connotarono con una certa evidenza documentaria l’azione di governo di molti vescovi del dominio, anche in relazione alle prerogative in materia che le norme canoniche attribuivano agli ordinari.

Come esemplificato dal già ricordato impulso dato all’espansione degli Eremitani osservanti dall’arcivescovo milanese Carlo Gabriele Sforza, iniziative vescovili corroborarono talora l’espansione di Congregazioni riformate; talvolta, come documentato a Cremona durante gli episcopati di Venturino Marni e di Bernardo Rossi, interventi disciplinatori risultarono funzionali all’affermazione della giurisdizione episcopale su comunità esenti;²¹ numerosi provvedimenti disposti dagli ordinari in occasione di specifiche riforme, ancora, consuevano con evidenza con gli interessi di segmenti della società locale di cui già si è riferito.

Anche a questo riguardo, insomma, la ricchezza e la varietà del quadro delineato dalla documentazione superstita inducono a circoscrivere il *focus* a interventi di carattere più generale.

Il rispetto della clausura – che dalla fine del Duecento la Chiesa riconosceva elemento distintivo del-

¹⁸ CHITTOLINI, *Le Clarisse* cit., p. 349.

¹⁹ G. BATTIONI, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nei secoli XIV e XV*, in *Storia di Parma*. III, 1: *Parma medievale. Poteri e istituzioni*, a cura di R. GRECI, Parma, Monte Università Parla, 2010, pp. 323-355; una disamina puntuale della riforma di Sant’Alessandro in ARCANGELI, *Ragioni politiche* cit., pp. 171-174.

²⁰ BATTIONI, *Istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 349.

²¹ C. MARCORA, *Frate Gabriele Sforza arcivescovo di Milano (1454-1457)*, in “Memorie storiche della diocesi di Milano”, 1 (1954), pp. 236-331; *I vescovi dell’Italia settentrionale nel basso medioevo. Cronotassi per le diocesi di Cremona, Pavia e Tortona nei secoli XIV e XV*, a cura di P. MAJOCCHI, M. MONTANARI, con un saggio di P. MAJOCCHI, Pavia, Università di Pavia, 2002 pp. 32, 40.

l'opzione monastica al femminile²² – fu oggetto di reiterati interventi normativi. Dallo scorcio del Trecento decreti “contra ingredientes monasteria religiosarum” sono attestati a Pavia durante gli episcopati di Guglielmo Centueri e di Francesco Pizzolpasso (1390, 1393, 1430-1431); nel 1459 un editto promulgato dal vescovo di Como Martino Pusterla seguì di poco la pubblicazione del già ricordato statuto cittadino emanato a protezione dell'onore delle monache.²³ Nella diocesi ambrosiana, oltre a disposizioni sulla separatezza dal secolo dettate da Carlo Gabriele Sforza in occasione di specifici interventi riformatori, provvedimenti dello stesso segno estesi a monasteri e conventi femminili del territorio diocesano furono adottati dagli arcivescovi Stefano Nardini (1463) e Guidantonio Arcimboldi (1489),²⁴ ma un po' ovunque nelle diocesi del dominio l'elenco beneficerebbe certamente di nuove ricerche d'archivio e dello spoglio sistematico delle benemerite imprese editoriali promosse dall'erudizione sei-ottocentesca.

Aspetti disciplinari e amministrazione delle risorse di monasteri e conventi, ancora, risultano preoccupazioni rilevanti nelle visite disposte dagli ordinari diocesani, cui i decreti conciliari promulgati durante il Concilio di Vienne (1311) facevano obbligo di ispezionare annualmente le comunità femminili sottoposte alla giurisdizione episcopale per accertare il rispetto della regola e vigilare sulla condotta delle monache.²⁵ Più che insistere su quelle specificamente rivolte a verificare abusi e irregolarità, vale la pena dar conto di ispezioni che, entro più ampie tornate visitali, denotano iniziative più organiche. Articolate, in particolare, furono le *interrogationes* a cui negli anni Quaranta del secolo i vicari del vescovo Gerardo Landriani (1437-1445) sottoposero alcune badesse della diocesi comasca, nell'ambito di una visita pastorale improntata agli elementi di riforma ecclesiastica discussi nel recente Concilio di Basilea. Gran parte delle domande indirizzate alle religiose riguardarono il possesso, la lettura e l'osservanza della regola, la recita dell'ufficio, la disponibilità di un confessore, la frequenza della comunione e della confessione, la proprietà comune, nonché aspetti disciplinari (l'obbedienza alla badessa, la continenza, la clausura), ma non mancarono domande volte ad accertare i titoli di possesso del beneficio abbaziale e la corretta amministrazione delle risorse dell'ente – con quesiti sull'entità dei redditi e su eventuali alienazioni di proprietà che avvantaggiavano parenti della superiora o gli amministratori della comunità.²⁶ La preoccupazione degli ordinari per la *regularis observantia* trova conferma nei numerosi frammenti di visite emersi da recenti spogli dei protocolli dei notai al servizio della curia arcivescovile milanese nella seconda metà del XV secolo.²⁷ Frequente, in particolare, fu la presenza di visitatori dell'arcivescovo presso monasteri e conventi di città e del territorio diocesano durante l'episcopato di Stefano Nardini (1461-1484). L'esame delle comunità fu condotto sulla traccia di almeno due griglie di indagine, la prima delle quali, elaborata nel 1463, tradisce la filiazione dal già ricordato editto sul rispetto della clausura promulgato dal Nardini nell'aprile dello stesso anno. La separatezza dal mondo che si intendeva propria dell'opzione monastica era valutata attraverso otto quesiti – sulle persone autorizzate a entrare nel monastero, sulle licenze concesse alle monache

²² G. BARONE, *Scelta della Chiesa e delle Chiese: il Papato e l'episcopato di fronte alla vita religiosa femminile nel Due e Trecento*, in *Vita religiosa al femminile* cit., pp. 77-90, 84-85.

²³ *I vescovi dell'Italia settentrionale* cit., pp. 68, 83; su Como, cfr. E. CANOBBIO, “*Forenses obtinebunt canonicatus et nullam fatient residentiam*”. *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche di Como in età sforzesca (1450-1499)*, tesi di dottorato in Storia medievale, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, X ciclo (1995-1998), rel. prof. G. Andenna, p. 130.

²⁴ MARCORA, *Frate Gabriele Sforza* cit.; ID., *Stefano Nardini arcivescovo di Milano (1461-1484)*, in “Memorie storiche della diocesi di Milano”, 3 (1956), pp. 256-488, 482 e ID., *Due fratelli* cit., p. 384.

²⁵ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, curantibus G. ALBERIGO et al., consulenza di H. JEDIN, Bologna, Dehoniane, 1991, pp. 373-374.

²⁶ *La visita pastorale di Gerardo Landriani alla diocesi di Como (1444-1445)*, a cura e con introduzione di E. CANOBBIO, Milano, Unicopli, 2001, pp. 107-110, 187-191.

²⁷ CHITTOLENI, *Le Clarisse* cit., p. 368, nota 36 e ID., *Alcune note sui documenti delle visite pastorali degli arcivescovi Nardini e Arcimboldi*, in “*Studia borromaica. Saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna*”, 9 (1995), pp. 37-48.

per uscire dagli edifici monastici, sulla fama e sulla moralità del cappellano e del procuratore delle monache – ma l’assiduità con cui nell’arco di un ventennio i delegati del presule ispezionarono diverse comunità femminili e ripetuti interventi dello stesso segno nei decenni successivi indicano la difficoltà a disciplinare quelle relazioni con il secolo per molti aspetti essenziali all’organizzazione e al mantenimento delle comunità.²⁸ Strumenti pragmaticamente funzionali alla vigilanza sulla permeabilità dei chiostri furono dunque le deroghe di volta in volta concesse dall’autorità ecclesiastica²⁹ e precise disposizioni sulle circostanze e sugli ambienti deputati agli indispensabili contatti tra le monache e il mondo, come quelle dettate dai visitatori del vescovo di Pavia nel 1460.³⁰

La riforma dei duchi

Nel 1472 su sollecitazione di Rodolfo Vismara – eminente cittadino milanese di cui è ben noto l’attivismo a favore delle Osservanze³¹ – Galeazzo Maria ottenne da Sisto IV la facoltà di nominare una commissione di visitatori che, ove necessario, introducessero la riforma osservante in monasteri della diocesi di Milano.³² L’iniziativa, di cui peraltro non è noto l’esito, costituisce un esempio efficace dell’adesione alle riforme dei signori di Milano, alla quale furono via via tutt’altro che estranee le predilezioni individuali e le strategie espansive delle Congregazioni riformate. Tale partecipazione inoltre non costituiva che una declinazione della propensione tradizionalmente mostrata dai principi per esperienze religiose fondate sulla *arctior vita*³³ e che particolarmente con l’ultimo Visconti si manifestò nella promozione delle Osservanze in forme funzionali a esaltare il fervore religioso del signore.³⁴ Nel secondo Quattrocento l’opzione osservante dovette costituire un efficace viatico anche al consolidamento dell’egemonia degli Sforza, pervenuti al ducato senza alcuna legittimazione;³⁵ l’inseguimento entro i confini del dominio dei vertici di Congregazioni *de observantia* consentiva altresì al principe di controllarne gli enti affiliati, ad esempio orientando la scelta dei nuovi generali provinciali o sostenendo Congregazioni riformate ben radicate nel dominio, senza peraltro che gli interventi signorili si lascino valutare esclusivamente alla luce di interessi politico-territoriali.³⁶ Oltre ad ammantare di sentimenti di devozione il pro-

²⁸ C. BELLONI, *Visite pastorali milanesi nella seconda metà del XV secolo*, in *Medioevo dei poteri. Studi di storia per Giorgio Chittolini*, a cura di M.N. COVINI *et al.*, Roma, Viella, 2012, pp. 301-336, 326-327.

²⁹ Come quelle, numerose, richieste alla Curia arcivescovile milanese successivamente alla promulgazione dell’editto del 1463: *ivi*, p. 328.

³⁰ Nel corso delle ispezioni pavesi deroghe alla clausura furono ammesse per i più stretti congiunti delle religiose, purché i colloqui si svolgessero *ad crates*, e per il medico, ma solo *in trante causa*: X. TOSCANI, *Aspetti di vita religiosa a Pavia nel secolo XV*, presentazione di M. BENDISCIOLI, Milano, Giuffrè, 1969, pp. 125, 126.

³¹ S. FASOLI, *Perseveranti nella regolare osservanza. I Predicatori osservanti del ducato di Milano (sec. XV-XVI)*, Milano, Biblioteca francescana, 2011, pp. 86-88.

³² CHITTOLINI, *Le Clarisse* cit., p. 372, nota 52.

³³ E. CANOBBIO, *Aspetti della presenza certosina e cistercense nel dominio visconteo-sforzesco*, in *Certosini e Cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*. Atti del Convegno (Cuneo-Chiusa Pesio-Rocca de’ Baldi, 23-26 settembre 1999), a cura di R. COMBA, G.G. MERLO, Cuneo, Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, 2000, pp. 475-505, 476-492; A. CADILI, *I frati Minori e i Visconti nella Milano trecentesca*, in “Cristianesimo nella storia”, 30 (2009), pp. 73-100.

³⁴ E. CANOBBIO, *Christianissimus princeps: note sulla politica ecclesiastica di Filippo Maria Visconti*, in *Il ducato di Filippo Maria Visconti, 1412-1447. Economia, politica, cultura*, a cura di F. CENGARLE, M.N. COVINI, Firenze, Firenze University Press, 2015, pp. 285-317, 305-312.

³⁵ M.N. COVINI, *Tra patronage e ruolo politico. Bianca Maria Visconti (1450-1468)*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, a cura di L. ARCANGELI, S. PEYRONEL, Roma, Viella, 2008, pp. 247-280, 274.

³⁶ Il disegno di contenere ingerenze straniere nel panorama degli enti regolari del dominio è ravvisabile in alcuni interventi del Moro nei confronti dell’Osservanza domenicana, mentre tale preoccupazione non pare aver sempre guidato le relazioni tra gli Sforza e la Congregazione veneziana di Santa Giustina: FASOLI, *Perseveranti nella regolare osservanza* cit., pp. 89-109.

filo del *dominus* e a corroborarne le relazioni coi vertici delle Congregazioni, ancora, il sostegno alla riorganizzazione o alla riforma di comunità femminili offriva ai duchi un'occasione per proporsi quali prestigiosi mediatori delle richieste dei sudditi, si trattasse di soccorrere un monastero dalle risorse esigue, di perorare presso i vertici degli Ordini e presso la sede apostolica l'insediamento di una comunità *de observantia* sollecitato da una città del dominio, di corrispondere prontamente alle aspettative di religiose e di cittadini coinvolti in disegni di riforma.

Per certi versi complementare a quello praticato dai signori di Milano fu il patronage delle donne della dinastia visconteo-sforzesca. Anche per costoro il sostegno a esperienze di vita regolare fu in effetti parte di una più ampia attenzione per esperienze riformate – valga l'esempio del favore che Bona di Savoia accordò alla riforma in senso osservante di conventi di Predicatori;³⁷ al tempo stesso però la tutela di monasteri e di conventi femminili era quasi istituzionalmente legata alla preminenza delle duchesse, in virtù dei sentimenti di pietà e di devozione che si intendevano connaturati all'animo di pie gentildonne. Negli anni Venti del Quattrocento Bianca di Savoia sostenne le monache di Santa Maria di Cantalupo nel passaggio all'Osservanza minoritica,³⁸ ma anche Bona di Savoia mostrò una marcata predilezione per l'Ordine dei Minori, che si concretizzò anche nel trasferimento di alcune Clarisse da Crema ad Abbiategrasso, di cui la duchessa era signora, per procedere alla riforma delle Benedettine di San Martino.³⁹ Tra le donne della dinastia, *reformationum monasteriorum studiosissima* fu, come noto, Bianca Maria Visconti.⁴⁰ Rinviando alle ricerche di Elisa Chittò per un focus sulle intense relazioni tra la signora di Cremona e alcuni monasteri della città, in questa sede ci si limita a rilevare la varietà del favore mostrato dalla donna nei confronti della vita regolare femminile: un favore che, pur privilegiando comunità legate all'osservanza agostiniana e a quella minoritica,⁴¹ non trascurò monasteri di più antica tradizione. Lo testimoniano con vivacità le suppliche che Bianca Maria sottopose all'approvazione di Pio II a titolo personale o quale tramite delle richieste di comunità di *sorores*. Tra 1458 e 1464, in particolare, la duchessa intervenne ripetutamente nella riforma dei monasteri milanesi di Santa Margherita e di San Maurizio (sottoposti non senza difficoltà alla cura spirituale dei monaci riformati di San Pietro in Gessate)⁴² e perorò quella delle Benedettine di Sant'Elena di Pavia;⁴³ sostenne il passaggio delle suore comasche di Sant'Andrea di Brunate e di Sant'Agata dalla giurisdizione del capitolo cattedrale a quella degli Agostiniani osservanti della provincia lombarda;⁴⁴ impetrò indulgenze per le osservanti di Santa Maria di Vedano al Lambro;⁴⁵ appoggiò l'unione delle Agostiniane di Sant'Agnese di Milano con il monastero dei Santi Nabore e Felice e quella delle Clarisse di Sant'Orsola di Milano con le Agostiniane del Cappuccio; prestò ripetutamente la sua alta mediazione

³⁷ Ivi, p. 180.

³⁸ E. CATTANEO, *Istituzioni ecclesiastiche milanesi*, in *Storia di Milano*, Fondazione Treccani degli Alfieri per la Storia di Milano, IX, Milano 1961, pp. 507-720.

³⁹ CHITTOLINI, *Le Clarisse* cit., pp. 370-371.

⁴⁰ Citato da M.V. CATTANA, *L'introduzione dei Cistercensi a S. Ambrogio (1497)*, in *Il monastero di S. Ambrogio nel medioevo*. Atti del Convegno di studi nel XII centenario, 784-1984, 5-6 novembre 1984), Milano, Vita e pensiero, 1988, pp. 234-259, 238.

⁴¹ Eredità, quest'ultima, della madre Agnese Del Maino e dal suo *entourage*: E. ROSSETTI, *Una questione di famiglie. Lo sviluppo dell'Osservanza francescana e l'aristocrazia milanese (1476-1516)*, in *Fratres de familia* cit., pp. 101-165, 115-120.

⁴² “*Beatissime pater*”. *Documenti relativi alle diocesi del ducato di Milano. I “registra supplicationum” di Pio II (1458-1464)*, a cura di E. CANOBBIO, B. DEL BO, Milano, Unicopli, 2007, nn. 293, 651, 678, 1014, 1022, 1025, 1086, 1110 e R. MARIANI, *Monasteri benedettini femminili a Milano prima della Riforma*, in *Il monachesimo femminile in Italia* cit., pp. 222-235.

⁴³ “*Beatissime pater*” cit., n. 935.

⁴⁴ Ivi, nn. 311, 331, 885, 1721.

⁴⁵ Ivi, nn. 355, 356.

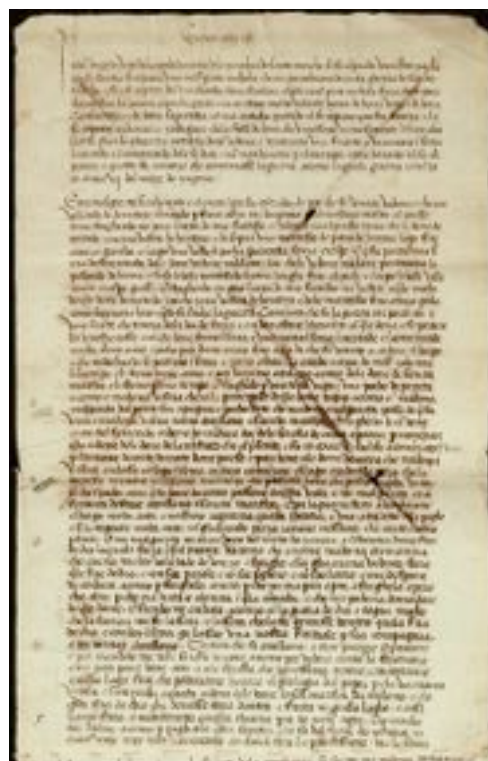
affinché la sede apostolica accordasse alle monache dell'Annunziata di Milano di essere sottoposte alle cure spirituali degli Eremitani osservanti del Casoretto.⁴⁶ Manifestazione concreta, ed eclatante, di tale articolato patronage – recentemente indagato da Nadia Covini – fu l'incidenza della liberalità di Bianca Maria entro la lista dei debiti lasciati alla sua morte: oltre quattromila lire imperiali destinate annualmente a elemosine, offerte in denaro e derrate alimentari a monasteri e luoghi pii, soprattutto della capitale del dominio.⁴⁷

La riforma delle sorores

Un elemento che lo storico avverte sullo sfondo di queste complesse vicende è costituito dall'attiva adesione di *mulieres religiosae* e di monache al consolidamento di esperienze di vita regolare e a interventi di riforma: un'azione peraltro alquanto sfocata, di cui è per lo più arduo valutare l'incidenza rispetto alle sollecitazioni di cui si è cercato di dar conto.

Gli esempi richiamati poc'anzi lasciano presumere che il raccordo con influenti famiglie di origine delle monache agevolasse il ricorso alla mediazione ducale o l'attivazione degli informali canali di comunicazione che propiziavano il riconoscimento papale, così come le relazioni che le monache conservavano con il secolo dovevano condizionare il frequente polarizzarsi delle comunità tra osservanti e conventuali in occasione di riforme. Al tempo stesso, tuttavia, frammentarie sopravvivenze archivistiche lasciano intravedere anche margini di autonomia entro i quali le comunità dovettero elaborare e perseguire progetti di una certa ampiezza.

Qualche stimolante elemento di riflessione su questo aspetto è offerto da un manipolo di scritture stilate nella prima metà del Quattrocento presso Santa Marta, fondazione milanese nota soprattutto per le carismatiche religiose che vi dimorarono tra Medioevo ed età moderna, ma che dagli studi di Lucia Sebastiani risulta aver avuto origine verso la metà del Trecento dalla stabile aggregazione di donne di elevata condizione sociale.⁴⁸ Nei primi decenni del secolo successivo, sotto l'energica guida della priora Margherita Lambertenghi, le *sorores* di Santa Marta avviarono la procedura per ottenere il riconoscimento della loro forma di vita, formalizzato da Eugenio IV nel 1430 dopo un *iter* complicato da incertezze giurisdizionali e da liti che furono all'origine di parte del *dossier*.⁴⁹ I testi che lo compongono, con tutta probabilità elaborati dalle stesse donne, testimoniano la minuziosa riflessione che esse condivisero per definire gli elementi costitutivi della loro opzione di vita penitenziale in funzione del riconoscimento papale. Il dibattito riguardò, tra l'altro, l'esonazione dalla giurisdizione episcopale, l'entità e l'organizzazione interna della comunità, l'uso di celle in luogo del dormitorio, il mantenimento della povertà e l'adozione dell'abito più confacente a connotare anche esteriormente l'opzione penitenziale che la caratterizzava. Le religiose di-



Memoriale di Margherita Lambertenghi, prima metà XV secolo (ASMi, Archivio del Fondo di religione, cart. 2146)

⁴⁶ Ivi, rispettivamente nn. 362, 1450, 1609.

⁴⁷ Somma che peraltro non comprendeva doni e uscite straordinarie: COVINI, *Tra patronage e ruolo politico* cit., p. 276.

⁴⁸ SEBASTIANI, *Da bizzocche a monache* cit., pp. 197-214.

⁴⁹ Sul dossier cfr. E. CANOBBIO, *Tra Como, Milano e Pavia: comunità religiose femminili nelle parole di Margherita Lambertenghi (prima metà sec. XV)*, in *Milano medioevale. Studi per Elisa Occhipinti*, a cura di G. ALBINI, Milano-Torino, Pearson Italia, 2018, pp. 73-95.

scussero altresì la compatibilità tra il loro proposito di vita e il canone della regola agostiniana – largamente diffuso tra le comunità di questo tipo in quanto, non contemplando la clausura, consentiva quelle attività fuori casa che assicuravano il sostentamento delle religiose – e valutarono di sottoporre alla sede apostolica la richiesta di alcune deroghe riguardanti l'orazione individuale, la limitazione della lettura comunitaria al pasto principale, il numero di 'sorelle' necessario per sbrigare necessità della comunità all'esterno della casa.⁵⁰ Come illustrato dallo scambio di alcune lettere tra la Lambertenghi e la priora della *domus* dell'Annunciata di Pavia – una comunità che nello stesso torno di anni si era organizzata anche con l'apporto di alcune donne di Santa Marta che vi si erano trasferite – queste riflessioni si alimentarono anche del confronto con esperienze dello stesso segno e si proiettarono anche all'esterno dei confini diocesani, poiché religiose provenienti dalla casa milanese concorsero, non senza contrasti, alla riorganizzazione di omologhe comunità a Tortona, a Piacenza e a Como.

A questa circolazione di modelli organizzativi dell'esperienza religiosa femminile è plausibile ascrivere anche le attestazioni, alquanto frequenti nella documentazione, del ruolo assunto nella riforma di monasteri e di conventi da religiose ivi trasferite per costituire, a mo' di 'regola vivente', un'esemplare fonte di ispirazione in vista del ripristino di una più rigorosa osservanza regolare.⁵¹ Consuona con il ruolo che le religiose di Santa Marta ebbero nel consolidamento o nel riassetto di altre *domus* padane l'apporto che nello stesso torno di anni alcune monache di Santa Maria di Cantalupo a Milano diedero alla riforma delle Agostiniane di Santa Maria di Veduggio e di Sant'Agostino in Porta Nuova e a quella delle Benedettine di San Maurizio,⁵² ma analoghe 'missioni', di cui talora si avverte la correlazione con l'espansione delle Congregazioni osservanti, sono documentate anche nei decenni successivi – valgano gli esempi della riforma di San Salvatore a Cremona per opera di tredici agostiniane del monastero milanese di Sant'Agnese (1470) o quella del convento di San Martino di Monza (1491), che l'arcivescovo Guidantonio Arcimboldi affidò ad alcune monache provenienti da San Dalmazio di Pavia e agli Agostiniani del convento milanese di San Marco per quanto riguardò la cura spirituale.⁵³

L'esito delle istanze espresse dalle *domine* di Santa Marta – il riconoscimento della sede apostolica nel 1430 e con esso l'adozione della regola agostiniana, i tre voti monastici, la professione religiosa pubblica e, dunque, il riconoscimento della giurisdizione vescovile – fu comune a non poche delle vicende di devozione e di vita religiosa cui queste pagine si riferiscono. La *mutatione* da donne religiose a monache, la diffusione di modelli claustrali veicolata da interventi di riforma e la conseguente semplificazione della geografia degli insediamenti femminili sono elementi largamente visibili nelle diocesi del ducato – nonché comuni a gran parte del territorio della Penisola – che avrebbero assunto drastici connotati di controllo culturale e sociale con i decreti tridentini sulla clausura.⁵⁴ Al contempo, tuttavia, le vicende delle donne di Santa Marta, nonché l'intraprendenza con cui alcune comunità ricorsero alla mediazione ducale per orientare riforme o, ancora, la tenacia con cui sollecitarono il raccordo con Congregazioni osservanti per eludere la giurisdizione delle autorità ecclesiastiche locali suggeriscono anche la conservazione, a vari livelli e con esiti diversi, di spazi di autonomia entro i quali sperimentare una progettualità di un certo respiro – margini di libertà che dischiudono nuovi, promettenti orizzonti d'indagine.

⁵⁰ J. BROWN, *Una memoria quattrocentesca in volgare lombardo*, in "La Lingua italiana", 15 (2019), pp. 57-73, 60-61.

⁵¹ S. DUVAL, *Les déplacements des religieuses réformatrices. L'exemple des moniales dominicaines au XVI^e siècle*, in *Des sociétés en mouvement. Migrations et mobilité au Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2010, pp. 171-176.

⁵² MARIANI, *Monasteri benedettini* cit., pp. 222-229.

⁵³ M. CAFFI, *Le Monache di S. Salvatore in Cremona e l'Abbadessa Tolommea Gusberti (1470-1471)*, in "Archivio storico lombardo", s. II, 6 (1889), fasc. 3, pp. 690-703, p. 699; MARCORA, *Due fratelli* cit., p. 377.

⁵⁴ G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2010, p. 24; CHITTOLINI, *Le Clarisse* cit., pp. 369-372.

Parte seconda

Per una storia della vita monastica femminile a Cremona

“*In claustris monialium*”: nuove indagini sulla diffusione del monachesimo femminile nella Cremona medievale

I più recenti contributi scientifici incentrati sull'analisi della vita religiosa hanno fornito sostanziali apporti ai principali filoni di ricerca, volti a individuare la specificità del monachesimo femminile, una tematica che va attirando su di sé sempre maggior interesse. In tale ottica, non si sono tralasciate le indagini rivolte a differenti realtà territoriali, condotte con criteri comparativi e puntuali ricognizioni delle carte d'archivio.¹

Anche il caso cremonese, finora non sottoposto ad analisi secondo una complessiva visione d'insieme, e in una prospettiva di lungo periodo attraverso i secoli, si mostra ricco di spunti, che intendiamo in questa sede approfondire. L'ampio ventaglio di declinazioni offerte dal radicamento delle comunità femminili, a partire dalle più antiche di tradizione benedettina, si coglie infatti appieno in Cremona e nel suo territorio.

Le diversificazioni delle forme di vita religiosa femminili vanno infatti affrontate tenendo conto dei rispettivi tratti peculiari, e dei caratteri identitari, all'interno della più ampia realtà monastica, valutandone le componenti lungo il divenire storico, che culminarono con la creazione di monasteri, le cui strutture costituiscono ancor oggi un vanto per la città. Lo slancio e la successiva forza espansiva che caratterizzò le istituzioni monastiche fin dalle origini rappresentarono degli elementi costitutivi in grado di generare una forte presenza entro il territorio diocesano. Segno tangibile delle nuove realtà cenobitiche fu anche la progressiva formazione di patrimoni fondiari, il più possibile preservati e attentamente gestiti, in quanto strumento essenziale per la sopravvivenza delle comunità religiose.²

¹ Nell'impossibilità, in questa sede, di affrontare in sintesi le linee di ricerca e i campi di indagine che hanno contribuito a dare nuovo slancio agli studi su quello che Herbert Grundmann volle chiamare il 'movimento religioso femminile', nonché la sua relativa istituzionalizzazione (H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1974), rinvio, per una messa a punto storiografica, all'*Introduzione* di M. RONZANI al volume *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXVI Convegno internazionale (Pistoia, 19-21 maggio 2017), Roma, Viella, 2019, pp. 1-11; nonché ai lavori di A. ALBUZZI, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*. Atti del Convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), a cura di G. ANDENNA, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 131-189; A.M. RAPETTI, *Monachesimo medioevale. Uomini, donne e istituzioni*, Venezia, Marsilio, 2005. Per un confronto di studi d'area, ancora ricchi di spunti, A. VERONESE, *Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'alto medioevo. Confronto con i monasteri maschili attraverso un tentativo di analisi 'statistica'*, in "Benedictina", 34 (1987), pp. 355-416; E. OCCHIPINTI, *Il monachesimo femminile benedettino nell'Italia nord-occidentale (secc. XI-XIII)*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*. Atti del VI Convegno del Centro di studi farfensi (Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995), a cura di G. ZARRI, San Pietro in Cariano, Il Segno dei Gabrielli, 1997, pp. 121-134; a cui si aggiungono le più recenti indagini di A. MARINI, *Monasteri femminili a Roma nei secoli XIII-XV*, in "Archivio della Società romana di storia patria", 132 (2010), pp. 81-108; S. CARRARO, *La laguna delle donne. Il monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo*, Pisa, Pisa University Press, 2015; F. DALCÒ, *Monasteri e conventi femminili nella Parma medioevale*, Parma, Nuova editrice Berti, 2015.

² Una solida proposta per un 'percorso monastico' entro la *gender history*, soggetto di ricerca di sempre maggior importanza, si deve a H. RÖCKELEIN, *Gender, Religion and Identity*, in *Religiosità e civiltà. Identità delle forme religiose (secoli X-XIV)*. Atti del Convegno internazionale (Brescia, 9-11 settembre 2009), a cura di G. ANDENNA, Milano, Vita e Pensiero, 2011, pp. 35-46. Rilevanti inoltre le riflessioni riguardo al monachesimo inteso come *habitus*, ovvero 'modo di essere' all'insegna di un modello di disciplina condivisa, il quale si fonda su principi liberamente accettati, offerte da J. DALARUN, *Modèle monastique. Un laboratoire de la modernité*, Paris, CNRS éditions, 2019, nel quale studio è posta in risalto l'espansione globale e capillare delle comunità monastiche entro la società, intesa come progetto unico nel suo genere, per la lunga durata e la capacità di attraversare, seppur con mutamenti, spazio e tempo, per giungere intatto fino a noi.

La conoscenza della vita regolare ‘al femminile’ dalle origini al Quattrocento in rapporto alla realtà sociale ed economica cremonese si intreccia inevitabilmente con la diversificazione delle forme della religiosità delle donne, che fino al XIII secolo coincise nella maggioranza dei casi con la scelta monastica, all’insegna della professione dei tre voti di povertà, obbedienza e castità.³ L’adesione a un progetto che implicava il rifiuto della dimensione passata, e un totale rinnovamento della propria identità personale, sottintendeva un processo interiore vissuto nel rispetto di precise norme di comportamento. Per una religiosa, anche il concetto di spazialità era da intendersi rimodulato con l’entrata in monastero, ovvero in uno spazio sacro contrapposto a quello del consueto agire quotidiano. Le pratiche liturgiche, che scandivano la giornata delle monache, si compivano presso la chiesa monastica, luogo simbolo dell’avvenuta conversione. Accanto all’edificio religioso il centro del vivere monastico era rappresentato dal chiostro, visibile manifestazione della volontà di rinchiudersi per ricercare l’incontro con Dio, entrando a far parte di una comunità, separata dal mondo materiale e volta al raggiungimento della perfezione spirituale.⁴

Nel corso del XII secolo il monachesimo di impronta tradizionale si mostrò non più in grado di rispondere adeguatamente alle esigenze della religiosità femminile, più orientata verso le esperienze di tipo penitenziale e caritativo-assistenziale. Il nuovo clima spirituale che caratterizzò tutto il Duecento favorì esperimenti innovativi di organizzazione della vita monastica, fino ad allora improntata a una certa flessibilità. Decisivi furono gli interventi di rinnovamento attuati durante il pontificato di Innocenzo III, che si premurò di riformare con determinazione lo stile di vita delle religiose, che avrebbero dovuto essere inserite in monastero e sottoposte a una regola, rispettando la clausura. Risolutive furono in parallelo le decisioni dei vescovi di indicare precisi canoni di vita e imporre l’adozione della regola benedettina per quelle comunità femminili che fino ad allora, a causa della loro aggregazione spontanea, non erano state sottoposte a un processo di istituzionalizzazione.⁵

Il secondo nucleo tematico portante del nostro discorso è certamente legato al binomio ‘monache e libertà’, scelto dai curatori come linea guida di questo libro. Una breve riflessione si impone pertanto a proposito del termine ‘libertà’, o meglio *libertas*, sul quale è necessario interrogarsi, alle cui declinazioni in ambito medievale è stato non a caso dedicato anche il recente volume che racchiude gli Atti delle Settimane della Mendola.⁶

Il concetto di libertà come oggi è concepito, in quanto retaggio e derivazione degli ideali successivi alla Rivoluzione francese, è infatti estraneo al Medioevo. Il tema della *libertas*, giuridicamente complesso e ricco di eccezioni, fu senz’altro vissuto e pensato dai medievali in un modo profondamente diverso dal nostro. Ora lo si suole interpretare il più delle volte come assenza di vincoli. Al contrario, per gli uomini e le donne del Medioevo, un’esistenza pienamente vissuta non era al di fuori di un contesto regolato, e, come rimarcato da Alessandro Barbero, la libertà non era intesa come il contrario della soggezione, purché quest’ultima fosse li-

³ M.P. ALBERZONI, “*Regulariter vivere*”: le nuove forme duecentesche del monachesimo femminile, in *Vita religiosa al femminile* cit., p. 19.

⁴ S. VANDERPUTTEN, *Un espace sacré au féminin? Principes et réalités de la clôture des religieuses aux IX^e-XI^e siècles*, in *Spazio e mobilità nella ‘Societas Christiana’. Spazio, identità, alterità (secoli X-XIII)*. Atti del Convegno internazionale (Brescia, 17-19 settembre 2015), a cura di G. ANDENNA, N. D’ACUNTO, E. FILIPPINI, Milano, Vita e Pensiero, 2017 (Le Settimane internazionali della Mendola, n.s. 5), pp. 125-140; *Abbots and Abbesses as a Human Resource in the Ninth- to Twelfth-Century West*, edited by S. VANDERPUTTEN, Münster, Lit, 2018 (Vita Regularis. Abhandlungen, 74); M. LAUWERS, *Constructing Monastic Space in the Early and Central Medieval West (Fifth to Twelfth Century)*, in *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, edited by A.I. BEACH, I. COCHELIN, Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 2020, I, pp. 317-338.

⁵ ALBERZONI, “*Regulariter vivere*” cit., pp. 13-30; C. ANDENNA, *Female Religious Life in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in *The Cambridge History of Medieval Monasticism* cit., II, pp. 1039-1056.

⁶ *Libertas (secoli X-XIII)*. Atti del Convegno internazionale (Brescia, 14-16 settembre 2017), a cura di N. D’ACUNTO, E. FILIPPINI, Milano, Vita e Pensiero, 2019 (Le Settimane internazionali della Mendola, n.s. 6).

beramente scelta e non imposta.⁷ Per un medievale non sussisteva alcun paradosso nell'essere più liberi tanto più si fosse risultati legati da vincoli, sottoposti a soggetti forti in grado di offrire protezione e difesa, come nel caso del sistema vassallatico, piuttosto che nel dipendere o entrare a far parte di un'istituzione religiosa. Inseguendosi in una comunità monastica, anche l'individualità di una donna ritrovava un proprio ruolo, all'interno di un più complesso sistema gerarchico, capace di mostrare garanzie per la tutela della sua scelta religiosa. Inoltre, il termine 'libertà' in ambito monastico può declinarsi certamente in un'altra accezione, riferendosi al complesso dei privilegi accordati ai cenobi dalle autorità, e in particolare dai pontefici, miranti a concedere delle *libertates*, ovvero particolari diritti ed esenzioni, sufficienti a difenderne l'autonomia in ambito politico e amministrativo-patrimoniale, nonché, soprattutto, di circoscrivere e limitare la giurisdizione dei vescovi.⁸

Tra antiche e nuove fondazioni

È in tale orizzonte problematico che intendiamo dedicare particolare attenzione agli atti di fondazione dei singoli cenobi femminili sorti in diocesi, al fine di individuarne le specificità identitarie. Per indagare le caratteristiche peculiari del variegato panorama monastico cremonese è infatti necessario soffermarsi sulle origini e sulle modalità insediative dei più noti monasteri, che costituiscono un modello imprescindibile per scorgere delle linee di tendenza all'interno del quadro generale già ampiamente approfondito dalla storiografia benedettina.

Le prime aggregazioni di *sorores*, o meglio di *mulieres religiose*, nel caso non fossero ancora sottoposte a una precisa regola,⁹ sorsero il più delle volte fuori dal perimetro urbano per iniziativa di laici religiosi e di aristocratici dell'alta vassallità.

Il 28 ottobre 1079 il conte di Sospino Bernardo, del lignaggio dei Bernardingi, e la moglie Berta, scelsero di trasformare in monastero la loro chiesa privata, costruita presso il rivo Pipia nel settore orientale di Cremona.¹⁰ Nell'edificio religioso dedicato a santa Maria, san Giovanni Evangelista e san Michele Arcangelo sarebbero state accolte monache professanti la regola di San Benedetto, esenti dalla giurisdizione vescovile, poiché sottoposte alla protezione della Chiesa di Roma, secondo la connotazione usuale per le fondazioni promosse nell'ambito di una religiosità che non mancava, se necessario, di contrapporsi all'autorità dei presuli.

I fondatori con la donazione al *Patrimonium sancti Petri* manifestarono la loro vicinanza al pontefice e alla «riforma gregoriana». Come dimostrato di recente da Elena Vanelli, fino a quel momento Bernardo e Berta erano stati legati al vescovo di Cremona, di parte filoimperiale, Arnolfo da Velate, ma in seguito la contessa Berta compare come protagonista di un miracolo nell'agiografia di sant'Anselmo da Lucca, amico di Matilde

⁷ A. BARBERO, *Libertà ed ethos aristocratico*, ivi, pp. 27-37, nonché G. ANDENNA, *Alcune osservazioni e notazioni per concludere*, ivi, p. 203.

⁸ B.H. ROSENWEIN, *Negotiating Space. Power, Restraint and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1999; C. CICCOPEDI, '*Libertas suae Ecclesiae*': una declinazione vescovile dell'idea di libertà nei secoli X e XI, in *Libertas* cit., p. 274.

⁹ Riguardo al significato dell'espressione *mulieres religiose*, si rinvia alle recenti osservazioni in S. DUVAL, *Vierges et dames blanches. Communautés religieuses féminines à Milan, XII^e-XIV^e siècles*, in "Revue Mabillon", n.s. 31 (2020), p. 82; ALBERZONI, "Regulariter vivere" cit., pp. 26-28.

¹⁰ *Le carte del monastero di S. Giovanni della Pipia di Cremona (1079-1200)*, a cura di V. LEONI, in *Codice diplomatico della Lombardia medievale (secoli VIII-XII)*, www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/cr/, n. 1 (consultato il 5 giugno 2021); G. ANDENNA, *Le istituzioni ecclesiastiche dall'età longobarda alla fine del XIV secolo*, in *Storia di Cremona: Il Trecento. Chiesa e cultura (VIII-XIV secolo)*, a cura di G. ANDENNA, G. CHITTOLINI, Azzano San Paolo, Bolis, 2007, pp. 46-47.

di Canossa e figura di rilievo entro la riforma di Gregorio VII.¹¹ L'identità della comunità monastica fu fissata dai conti fondatori, che stabilirono le norme da seguirsi. La badessa doveva essere eletta dalla comunione delle *sorores* e designata senza alcun uso di denaro. L'eletta doveva prendere possesso di San Giovanni con la consegna del pastorale sull'altare della chiesa, e successivamente ottenere la consacrazione gratuita dall'ordinario diocesano fedele al pontefice. Anche i familiari del conte e il suo *entourage* di vassalli beneficiarono le monache, che arricchirono il loro patrimonio economico, in particolare grazie alla cessione nel 1093 di quote con diritti giurisdizionali sul *castrum* di Pescarolo.¹²

È però nell'opposta area della città, più a occidente, che si strutturarono di lì a poco le maggiori fondazioni femminili, che seppero radicarsi profondamente entro il tessuto urbano e la società cittadina, attraversando i secoli e sopravvivendo, nelle loro articolate forme attuali, fino a noi. Si tratta infatti di due dei complessi monastici, che rientrano non a caso nel nostro progetto di indagine, e ai quali è pertanto opportuno prestare attenzione.

Il monastero dedicato a san Salvatore, edificato *prope civitatem*, noto nelle fonti anche come San Salvatore *mundi*, nacque anteriormente al 1090, per impulso di Attone di Astolfo, e fu sottoposto all'autorità giurisdizionale della Chiesa romana.¹³ Urbano II, da Piacenza, dove si trovava per predicare la crociata, il 16 marzo 1095 assunse la chiesa di San Salvatore con i possessi già offerti dal donatore, sotto la protezione apostolica, salva la canonica giustizia del vescovo. Il privilegio papale rendeva noto che l'edificio religioso, attorno a cui poi sorse il monastero, era stato costruito per volere di Attone su un terreno di sua proprietà presso la città di Cremona, antecedentemente al 1090.¹⁴ A questa data la comunità monastica femminile era già funzionante, e guidata dalla badessa Lanza, la quale, nel febbraio di tale anno, ebbe in donazione da Biliarda e dal figlio Girardo le terre che essi avevano in precaria dal Capitolo della Cattedrale, in Vidalengo.¹⁵ Il cenobio entrò presto in rapporti economici con il vicino monastero benedettino maschile di San Pietro al Po, e l'abate Cristoforo nel 1091 concedette alle monache dei terreni in località Monasterolo.¹⁶ Come di consueto, affiancava la struttura monastica femminile un piccolo ospizio, da intendersi come un luogo di rifugio e accoglienza, esercitando le monache la carità nei confronti dei pellegrini, degli ammalati e degli indigenti.

Dalla rete monastica di Nonantola dipendeva invece il cenobio di San Benedetto, con doppia dedicazione a San Silvestro, realizzato su un terreno suburbano, in località Parlasi, di proprietà dell'abbazia madre, con la collaborazione di un gruppo di donne guidate da Maria Decinoni, ivi accolte e sottoposte alla regola di vita benedettina. La fondazione cremonese rientra nell'ambito della posizione ideologia nonantolana filopapale, in un contesto urbano già favorevolmente aperto alle istanze riformatrici. Reggeva allora l'abbazia di Nonantola Damiano, in rapporti con Matilde di Canossa, il quale partecipò nel marzo del 1086 alle esequie tenutesi in Mantova di Anselmo da Lucca, il santo confessore della contessa.¹⁷

¹¹ E. VANELLI, 'Libertas' e monachesimo femminile: l'interazione tra papa e vescovo a livello locale, in *Libertas* cit., pp. 323-327.

¹² ANDENNA, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., pp. 46-47.

¹³ *Codex diplomaticus Cremonae (715-1334)*, a cura di L. ASTEGIANO, I, Augustae Taurinorum, apud Fratres Bocca, 1895 (Historiae Patriae Monumenta, XXI), n. 190, pp. 89-90; ANDENNA, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., pp. 48-49. In un successivo atto del 1151, nel quale ritroviamo come avvocato delle monache Uguzzone di Attone di Astolfo, il cenobio è detto "situm in suburbio civitatis Cremone, ubi dicitur Citanova": *Le carte del monastero di S. Salvatore di Cremona (1090-1200)*, a cura di V. LEONI, in *Codice diplomatico della Lombardia medievale* cit., n. 4.

¹⁴ J. VON PFLUGK-HARTTUNG, *Acta Pontificum Romanorum inedita*, II, Tübingen-Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1884, n. 191, p. 157; *Le carte del monastero di S. Salvatore* cit., n. 3.

¹⁵ *Le carte del monastero di S. Salvatore* cit., n. 1.

¹⁶ *Codex diplomaticus Cremonae* cit., I, n. 191, p. 90; *Le carte del monastero di S. Salvatore* cit., n. 2.

¹⁷ V. CARRARA, *Reti monastiche nell'Italia padana. Le chiese di San Silvestro di Nonantola tra Pavia, Piacenza e Cremona, secc. IX-XIII*, Modena, Aedes Muratoriana, 1998, p. 142.

Il 1° ottobre 1089 Damiano, abate di Nonantola, concedette in perpetuo a Maria, figlia del fu Tedaldo Decinoni, alle sue cinque figlie e alle religiose da lei dirette, sottoposte a regola benedettina, un appezzamento di terra “prope civitatem Cremone”, in località Parlassi, affinché vi fosse edificato un monastero in onore dei santi Silvestro e Benedetto, poi noto solo con la seconda dedicazione. Il legame diretto dall’abbazia di San Silvestro di Nonantola implicava che la scelta e l’approvazione della futura rettrice del cenobio dovessero essere da quel momento di competenza dell’abate.¹⁸ Come rimarcato da Giancarlo Andenna, all’inizio le *sorores*, che raggiunsero presto il consistente numero di diciassette, furono affiancate da alcuni *fratres*. Si trattava dunque di una comunità mista, non certo una novità nel panorama monastico, che nel 1100 promise all’abate nonantolano di stare in perpetuo sotto la sua giurisdizione e la sua tutela, sottoponendosi alla giurisdizione spirituale e amministrativa di Nonantola.¹⁹

Nel settembre del 1100, Berta, Emiliana e Giuliana, con 15 consorelle e quattro confratelli, tra cui un chierico, si recarono nella chiesa di San Lorenzo nel *castrum* di Nonantola, e si sottoposero con ogni loro bene, anche in futuro acquisito, all’abate nonantolano. Le *sorores* e i *fratres* fecero nel contempo promessa di non ricevere e ordinare nel monastero cremonese alcuna persona senza l’assenso della casa madre, e di far sì che dopo la loro morte la *monastica regula* non vi fosse mai destituita, così che “regulariter ordinetur, sive in monachis, sive in monachabus”.²⁰ Nel 1122, e ancora nel 1128, l’abate Giovanni, stando in Cremona, rispettivamente nel non distante priorato di Santa Croce, ulteriore importante dipendenza di Nonantola, e in San Benedetto, assegnò alla fondazione alcuni terreni ad essa circostanti, al fine di garantire alle monache il necessario sostentamento, specie “in victu et in vestimento”.²¹

È però grazie alle dettagliate dichiarazioni dei testimoni escussi tra il 1169 e il 1170, riportate nei verbali della causa che vide in lite per il possesso di San Benedetto l’abate di Nonantola Alberto e il vescovo Offredo, che possiamo ricomporre importanti tasselli della storia del cenobio, che qui tratteremo in sintesi.²²

Come depose Gregorio, abate del monastero di Ognissanti, ancora durante l’episcopato di Oberto Dovara,²³ l’abate di Nonantola, Giovanni, aveva potuto esercitare il suo indiscusso controllo sul cenobio femminile. Il superiore nonantolano si era recato spesso in Cremona, fermandosi in Santa Croce, per poi accedere a San Benedetto, dove era stato ricevuto nel Capitolo, mantenendo così il proprio diritto di visita e correzione delle monache. Il distacco da Nonantola si verificò attorno al 1160, dopo il Concilio di Pavia tenutosi nel febbraio, voluto da Federico I, assise in cui vi fu la conferma dell’elezione di Vittore IV, in opposizione a Alessandro III.

Il monaco Bruno riferì a tale riguardo che, di ritorno dall’incontro pavese con l’imperatore, egli si fermò in San Benedetto, e in tale occasione domandò alla badessa e alle monache il motivo della loro ribellione a No-

¹⁸ G. TIRABOSCHI, *Storia dell’augusta badia di S. Silvestro di Nonantola*, II, Modena, presso la Società Tipografica, 1785, n. CXC VII, pp. 210-211; A. DORDONI, *Le vicende storiche dei complessi monastici di S. Benedetto, S. Chiara e Corpus Domini*, in COMUNE DI CREMONA, ARCHIVIO DI STATO, *Gli antichi monasteri di S. Benedetto, S. Chiara e Corpus Domini*, Cremona, s.n., 1983, pp. 25-26; ANDENNA, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 49.

¹⁹ TIRABOSCHI, *Storia dell’augusta badia di S. Silvestro* cit., II, n. CCII, p. 214; ANDENNA, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 49. Sulla funzione delle forme di monachesimo doppio, cfr. *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, hg. von K. ELM, M. PARISSE, Berlin, Duncker & Humblot, 1992 (Berliner historische Studien, 18. Ordensstudien, 8); *Uomini e donne in comunità*, Verona, Cierre, 1994 (Quaderni di storia religiosa, 1); A.I. BEACH, A. JUGANARU, *The Double Monastery as a Historiographical Problem (Fourth to Twelfth Century)*, in *The Cambridge History of Medieval Monasticism* cit., II, pp. 1039-1056.

²⁰ TIRABOSCHI, *Storia dell’augusta badia di S. Silvestro* cit., II, n. 202, pp. 214-215; CARRARA, *Reti monastiche* cit., p. 144.

²¹ CARRARA, *Reti monastiche* cit., p. 146.

²² TIRABOSCHI, *Storia dell’augusta badia di S. Silvestro* cit., II, n. 326, p. 289 ss. Per un’analisi dettagliata dei testimoniali, CARRARA, *Reti monastiche* cit., pp. 163-171.

²³ Per una sintesi dell’episcopato di Oberto Dovara, F. MENANT, *Dovara, Oberto*, in *Dizionario biografico degli italiani* [d’ora in poi DBI], 41, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1992, *ad vocem*.

nantola, e la disobbedienza manifestata nei confronti dell'abate. Le Benedettine risposero che ciò non corrispondeva alla loro volontà, ma che, essendo state chiamate dallo scismatico Vittore, ovvero l'antipapa Vittore IV, avevano da questi ricevuto l'ordine di non prestare obbedienza all'abate. Esse si auguravano inoltre una rapida ricomposizione dei dissidi provocati dallo scisma, e un ritorno allo stato di pace per la Chiesa, così da prestare al più presto la dovuta sottomissione alla casa madre.

Vittore IV si era dunque rivalso sulle monache di San Benedetto, poiché l'abate di Nonantola non rientrava fra i suoi sostenitori, e, scindendo il legame delle Benedettine con il loro superiore, sottrasse di fatto a questi il monastero, favorendo l'ingerenza dei vescovi cremonesi.

Sempre il testimone Bruno dichiarò di essere stato inviato a Cremona, come rappresentante dell'abate, per insediare, dopo la morte di Cecilia, una nuova badessa in San Benedetto. Le monache lo avevano allora pregato di non imporre un'estranea, richiedendo che fosse a loro data come guida la consorella Anastasia. Ottenuto il consenso dell'abate di Nonantola, la giovane fu eletta dal Capitolo, e Bruno, in qualità di messo, ne confermò l'elezione.

Nonostante le perplessità di quest'ultimo, le religiose vollero dare maggiore risalto e solennità alla consacrazione di Anastasia. Richiesero pertanto che il vescovo Oberto tenesse la celebrazione di rito personalmente in San Benedetto, ove sarebbe giunto con il suo seguito di religiosi e nobili personalità. Le monache ritenevano infatti di ottenere indubbio "beneficium de adventu eius", e il Dovara, il quale nel coro "avoluit caput abbatisse palla altaris", presiedette la cerimonia alla presenza dello stesso monaco Bruno. La cura posta dal vescovo nell'espletare le proprie funzioni è dimostrata dal fatto che egli, rilevando la giovane età dell'eletta, e manifestando in tal senso remore, confermò ugualmente la decisione delle Benedettine, raccomandando Anastasia alla più anziana e esperta monaca Berta.

L'abbaziato di Anastasia fu all'insegna della collaborazione con il vescovo Oberto. Tramite il priore di Santa Croce le monache si erano rivolte al Dovara, "amicus monasterii Nonantulani", per dirimere una vertenza con alcuni loro vicini insolventi riguardo al fitto delle abitazioni. Il clima era ancora disteso, nel rispetto da parte del presule della proprietà nonantolana.

Oberto aveva inoltre concesso il permesso di alienare alcuni beni monastici. Non solo, egli aveva sovrinteso ai lavori di lottizzazione intrapresi dalle monache, facendo di persona misurare un campo incolto "ad casas et ortos faciendos". Era peraltro risaputo che il vescovo aveva consacrato tre monache al tempo della badessa Tarsilla, attorno agli anni Venti, e confermato regolarmente conversi e cappellani. In San Benedetto egli aveva posto anche sua madre, segno della particolare predilezione del presule, e della sua famiglia, nei confronti del cenobio. Sempre il Dovara aveva disposto la costruzione di un romitorio a fianco di San Benedetto, che in seguito ordinò di distruggere, dopo che la reclusa che l'occupava fu ritrovata gravida.²⁴

Dalle testimonianze di parte vescovile risaltarono in ogni caso i legami che le monache mantenevano con gli ecclesiastici delle chiese nelle vicine contrade, i quali garantivano le celebrazioni in San Benedetto, ovvero i sacerdoti delle due dipendenze nonantolane in Cremona, Santa Croce e San Silvestro, nonché i religiosi di Sant'Agata e di Sant'Ilario. Non si poterono negare anche gli elementi indicativi della subordinazione a Nonantola, ovvero il censo dovuto dalle Benedettine, versato tramite il priore di Santa Croce, il servizio re-

²⁴ Per un generale inquadramento delle pratiche di reclusione volontaria femminile, E. RAVA, *Il fenomeno della reclusione: esperienze italiane ed europee*, in *Vita religiosa al femminile* cit., pp. 43-54, con riferimento alla bibliografia sul tema, e in particolare agli studi di A. BENVENUTI, "In castro poenitentiae". *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1990 (Italia Sacra, 45); EAD., *Cellanae et reclusae dans l'Italie médiévale. Modèles sociaux et comportements*, in *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e – XVIII^e siècle)*. Actes du Colloque international (Troyes-Bar-sur-Aube-Clairvaux, 22-24 octobre 2009), sous la direction d'I. HEULLAND-DONAT, J. CLAUSTRE, É. LUSSET, Paris, Édition de la Sorbonne, 2011, pp. 249-260; G. CASAGRANDE, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei Comuni*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1995; M. SENSI, "Mulieres in ecclesia". *Storie di monache e bizzocche*, Spoleto, Fondazione Cisam, 2010, 1.

ligioso che, come si è detto, era prestato dai presbiteri approvati da Nonantola, e i servizi assicurati a questi dalle monache.

Il sacerdote Oddo depose infatti che i monaci di Santa Croce erano accuditi dalle religiose di San Benedetto “sicut converse”, come se fossero converse, le quali si prestavano per il lavaggio e il mantenimento degli indumenti e dei *vestimenta fratrum*. Al tempo dell’antipapa Vittore e della badessa Anastasia, il priore di Santa Croce, Alberto, aveva reclamato ancora tali servigi, ma i vincoli reciproci, come già evidenziato, si interruppero. Dopo il 1164, con la morte di Anastasia, il vescovo ‘intruso’, ovvero lo scismatico Presbitero da Medolago, esercitò un controllo diretto sul cenobio, imponendo badesse di sua nomina, vicine al suo orientamento politico. Nonostante le proteste di Nonantola, ordinò badessa Ventura, figlia di Ribaldo di Fredelando, e in seguito anche Marta, ancora in carica all’epoca del processo in esame.²⁵

Il sacerdote Oddo ricordò infine il noto incontro che si tenne in San Lorenzo, dove si radunarono i rappresentanti del Capitolo cattedrale e del clero cittadino, al fine di essere “in unitate contra scismaticos”, e di discutere “de statu Ecclesie”, ovvero della situazione della Chiesa cremonese in rapporto allo scisma. Vi intervenne anche il priore di Santa Croce, che si disse impossibilitato a fare la sua parte, poiché dai vertici ecclesiastici cremonesi era stata sottratta l’obbedienza a lui dovuta dalle monache di San Benedetto, in quanto rappresentante di Nonantola. Di contro, l’abate di San Lorenzo e Offredo, all’epoca non ancora vescovo, fecero promessa di rendere giustizia al priore, una volta ristabilita la pace, assicurando, in cambio del sostegno a scacciare dalla diocesi Presbitero da Medolago, che le decisioni di quest’ultimo non avrebbero più avuto valore.²⁶

Valutate dunque le testimonianze allegate dalle parti, con la sentenza pronunciata da Brescia il 5 marzo 1170 dal legato papale Oddone, fu ripristinata in San Benedetto la consuetudine, ovvero la libera elezione della guida monastica da parte dell’intera comunità, e fu riconfermata l’esenzione dai poteri vescovili vantata dalla dipendenza nonantolana. Tale decisione incontrò tra il marzo e l’aprile del 1170 l’approvazione del vescovo Offredo e del pontefice Alessandro III, e in tal modo il cenobio fu definitivamente ricongiunto a Nonantola, che vide riconosciute le proprie ragioni.²⁷

Il monastero di San Benedetto in seguito fiorì rapidamente, trovando una solidità economica garantita soprattutto dagli investimenti in aree periferiche alla città, poi divenute di intensa urbanizzazione. La concessione in affitto dei lotti di terreno a privati, che si impegnavano a edificarvi abitazioni, costituì a lungo una notevole fonte di reddito, sebbene fissa e soggetta a inflazione. Tra i primi esempi, è degno di menzione il documento del 2 novembre 1190, con cui la badessa Maria, con il consenso delle consorelle, del sacerdote Ribaldo e di un converso, investì tal Vago, figlio di Fasano, di un terreno presso la chiesa, di una tavola e mezza, dietro canone fisso, per edificare un’abitazione.²⁸

In tale area le monache attuarono un progetto di lottizzazione, secondo una prassi già studiata, raffrontabile con quanto indagato per il non lontano monastero maschile di San Pietro al Po, o, se vogliamo altri esempi di confronto, con quelli assai noti della contermina diocesi bresciana, ovvero i cenobi femminili di Santa Giulia e dei Santi Cosma e Damiano.²⁹ La crescita economica del monastero di San Benedetto nella zona detta poi

²⁵ CARRARA, *Reti monastiche* cit., pp. 159, 163-171.

²⁶ TIRABOSCHI, *Storia dell’augusta badia di S. Silvestro* cit., II, pp. 289-290; DORDONI, *Le vicende storiche* cit., pp. 25-54; ANDENNA, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 70.

²⁷ TIRABOSCHI, *Storia dell’augusta badia di S. Silvestro* cit., II, pp. 292-293, ANDENNA, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 72.

²⁸ *Le carte del monastero di S. Benedetto di Cremona (1190-1197)*, a cura di V. LEONI, in *Codice diplomatico della Lombardia medievale* cit., n. 1.

²⁹ E. FILIPPINI, *Monastero e città: San Pietro al Po di Cremona*, in *La memoria dei chiostri*. Atti delle prime Giornate di studi medievali (Castiglione delle Stiviere, 11-13 ottobre 2001), a cura di G. ANDENNA, R. SALVARANI, Torino, Marietti, 2002 (Studi e documenti. Centro studi per gli insediamenti monastici bresciani, 1), pp. 151-171; G. ANDENNA, *Il monastero e l’evoluzione urbanistica di Brescia tra XI e XII secolo*, in *Santa Giulia di Brescia. Archeologia, arte e storia di un mo-*

Cittanova, dove con le medesime modalità avevano già investito i Benedettini di San Pietro al Po, favori l'espansione del tessuto urbano e lo sviluppo di nuove vicinie.

La forza espansiva del monachesimo femminile tra XII e XIII secolo

Il periodo di massima fioritura per il cenobitismo femminile si colloca però tra la fine del XII e la prima metà del XIII secolo, quando nel Cremonese si diffusero capillarmente numerose comunità, sull'onda di una nuova ampia religiosità, che coinvolse gli ambienti laici e influenzò anche singole donne dotate di forti personalità carismatiche.³⁰

Se diamo uno sguardo al territorio, non va trascurato il monastero femminile nei pressi di Robecco d'Oglio, sorto prima del 1140 nella vicina curia di Cavate, in località Campolongo, noto come San Martino *de Campo*, che disponeva di un patrimonio fondiario accentrato fra Monasterolo e il *castrum* di Robecco, con annessi diritti di signoria fondiaria e di introito della tassazione decimale.³¹ La basilica di San Martino era stata consacrata dal vescovo Oberto Dovara, e durante la cerimonia egli aveva manifestato il proprio sostegno alle Benedettine, concedendo un'indulgenza di venti giorni, lucrabile nell'anniversario della consacrazione.³²

Ma è durante gli episcopati di Offredo e di Sicardo³³ che si manifestò un profondo rinnovamento religioso, che si estese anche alle forme di religiosità femminile, dalle caratteristiche proprie, ben differenziate rispetto alle proposte del monachesimo tradizionale. Tali istituzioni monastiche nacquero infatti in origine in modo spontaneo, e solo in seguito furono regolate dagli ordinari diocesani, che le sottoposero alla regola benedettina.³⁴

In rapida successione nel territorio cremonese sorsero nuovi cenobi, come San Lorenzo di Genivolta, che la leggenda vuole promosso dopo la guarigione miracolosa di una giovane cieca dalla nascita, verificatasi attorno all'anno 1200. Incerta permane tuttavia l'origine di San Lorenzo, sebbene la tradizione storiografica locale, a partire da Lodovico Cavitelli,³⁵ ne abbia attribuito l'istituzione alla volontà del vescovo Sicardo, coadiuvato dai fedeli del luogo. San Lorenzo di Genivolta riuscì in seguito ad annettere altri due piccoli enti fem-

nastero regio dai Longobardi al Barbarossa. Atti del Convegno internazionale (Brescia, 4-5 maggio 1990), a cura di C. STELLA, G. BRENTGANI, Brescia, Comune, 1992, pp. 93-118; ID., 'Foris muros civitatis'. *Lo spazio urbano fuori porta Bruciata dai Longobardi alla conquista veneta*, in *La Loggia di Brescia e la sua piazza. Evoluzione di un fulcro urbano nella storia di mezzo millennio*, a cura di V. FRATI, I. GIANFRANCESCHI, F. ROBECCHI, I, Brescia, Grafo, 1993, pp. 237-250; E. FILIPPINI, *La diffusione del monachesimo femminile in diocesi: il cenobio dei Santi Cosma e Damiano e le comunità benedettine tra città e campagna*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, I: *L'età antica e medievale*, a cura di G. ANDENNA, Brescia, La Scuola, 2010, pp. 521-522. Per l'opera insediativa e di urbanizzazione realizzata dalle cenobite di San Benedetto nell'area in analisi, si rinvia al puntuale studio di Andrea Foglia nel presente volume, che tiene conto dei nuovi fondamentali apporti delle indagini storiche e di scavo archeologico condotte da Gianluca Mete.

³⁰ ANDENNA, *Female Religious Life* cit.; E. FILIPPINI, *Il vescovo Sicardo di Cremona (1185-1215) e la fondazione del monastero di San Giovanni del Deserto*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", 27 (2001), pp. 13-55.

³¹ E. FILIPPINI, *Gli Ordini religiosi tra vita ecclesiastica e impegno caritativo nel secolo XIV*, in *Storia di Cremona. Il Trecento* cit., pp. 178-179.

³² *Le carte del monastero di S. Martino 'de Campo' di Robecco d'Oglio (1140-1195)*, a cura di V. LEONI, in *Codice diplomatico della Lombardia medievale* cit., n. 2, *Notitia*, 29 maggio 1149.

³³ Per l'importanza della figura del vescovo Sicardo e la sua feconda attività in campo politico ed ecclesiastico, E. FILIPPINI, *Sicardo, vescovo di Cremona*, in DBI, 92, 2018, *ad vocem* (on-line).

³⁴ ALBERZONI, "Regulariter vivere" cit., pp. 19-22.

³⁵ L. CAVITELLI, *Annales, quibus res ubique gestas memorabiles a patriae suae origine usque ad annum 1583 breviter complexus est*, Cremonae, apud Christophorum Draconium, 1588, c. 423v.

minili, di cui sono ripercorribili gli sviluppi istituzionali, ovvero San Tommaso di Lerno, nato a fianco dell'antica chiesa di San Tommaso e Sant'Antonio, testimoniata dal 1096, e San Nicola del Morbasco, così denominato dall'omonimo corso d'acqua che fiancheggia Cremona.³⁶

Spesso affiancate da presenze maschili, a cui si aggiungevano gli ecclesiastici impegnati a gestire i beni economici radunati dalle religiose, alle quali essi garantivano la regolarità delle celebrazioni liturgiche, le comunità femminili duecentesche hanno caratteri specifici già ampiamente rimarcati dalle indagini specialistiche. Anche per i casi cremonesi è individuabile la nascita spontanea, e il repentino inquadramento da parte vescovile all'interno del monachesimo tradizionale, con l'imposizione di adottare una regola, in particolar modo quella benedettina, reputata fra le più adatte a regolarizzare la posizione di donne, che non avevano disdegnato forme eremitiche e attività ospedaliere.³⁷

Come si evince da una lettera non datata del vescovo Omobono Scorticasanti, la struttura di San Lorenzo di Genivolta non mancava di complessità, in quanto vi dimoravano un gruppo di eremiti accanto alle consorelle, per le quali il vescovo richiedeva di corrispondere aiuti economici e offerte, data la loro estrema penuria di mezzi di sostentamento. *Fratres e sorores* dimoravano in strutture affiancate, e l'elargizione da parte di Omobono di una indulgenza, fruibile per tutto il mese di maggio, consistente nel condono di un anno di penitenza per i peccati maggiori, e tre mesi per i veniali, per tutti i fedeli che si fossero dimostrati caritatevoli, era funzionale alla sopravvivenza di entrambi i gruppi, in parte in via di dispersione.³⁸

Le vicende di questi monasteri femminili di media grandezza rivestono un certo interesse, in quanto attestano in concreto le fasi evolutive di comunità monastiche dalle disponibilità finanziarie non ingenti, in grado di sopravvivere grazie ai lasciti di famiglie del luogo, facoltose ma non sempre di estrazione aristocratica, e per l'interessamento diretto dei vescovi.

Gli ordinari diocesani infatti, per garantire la continuità delle fondazioni cenobitiche, stabilirono in molti casi l'accorpamento di vari enti con le annesse rendite. Come si è detto, San Lorenzo di Genivolta fu unito anteriormente al 1230 con il monastero di San Tommaso di Lerno, nell'omonima frazione della città, che disponeva di fitti e terre nella zona del Morbasco.³⁹ Di certo, dal 1235 le tre comunità di San Nicola del Morbasco, San Lorenzo di Genivolta e San Tommaso di Lerno risultavano sottoposte a un'unica badessa, Ottabella, che li amministrava.⁴⁰

Ancor prima della metà del XIII secolo San Tommaso di Lerno, anche grazie alla sua dislocazione prossima alla città, riuscì dunque a unificare gli altri gruppi monastici, dando vita a una nuova istituzione, formalizzata, in cui si perdettero ovviamente i caratteri intrinseci delle tre originarie aggregazioni religiose, ovvero la preminenza dell'ospedale di San Nicola del Morbasco, e le esperienze eremitiche presenti a San Lorenzo di Genivolta. Sempre al monastero di Lerno fu aggregata, dopo il XIII secolo, un'altra comunità femminile, quella di Sant'Abramo al Morbasco, nell'attuale Costa Sant'Abramo, di incerta origine ma già funzionante nel 1174 con la badessa Cecilia, la quale ne amministrò il patrimonio, consistente in beni agricoli e vigneti posti nelle prime chiusure periferiche, in Braida Longa.⁴¹

Il ricorso ai vescovi cremonesi si rese essenziale specialmente nelle fasi iniziali di consolidamento delle esperienze monastiche femminili, che necessitavano delle concessioni tramite investitura di chiese e di annessi

³⁶ ANDENNA, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 91.

³⁷ ALBERZONI, *"Regulariter vivere"* cit., p. 19.

³⁸ Archivio di Stato di Milano [d'ora in poi ASMi], Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 150, s.d.; ANDENNA, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 90.

³⁹ Biblioteca Statale di Cremona [d'ora in poi BSCr], Pergamene, n. 45, 3 giugno 1230.

⁴⁰ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 150, 10 luglio 1235.

⁴¹ Universitäts- und Landesbibliothek, Halle, Sammlung Morbio, t. 16, perg. 15; ANDENNA, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 91.

xenodochi. Ad esempio, il 23 agosto 1191, Cecilia, badessa di San Leonardo Capite Mose, altro monastero femminile posto in Cremona nell'area bonificata della Mosa, a ridosso delle mura cittadine, ricevette il pieno controllo e la gestione dell'ospedale omonimo, fatti salvi i diritti, compresi quelli di patronato, dell'ordinario diocesano.⁴²

Gli interventi vescovili furono specificatamente indirizzati verso le fondazioni femminili, e i presuli cremonesi ebbero una particolare cura per le monache, al fine di risollevare le sorti delle comunità che incontravano maggiori difficoltà nel gestire i propri scarni ed eterogenei patrimoni, con la conseguente accensione anche di onerosi mutui e prestiti. Inoltre, indubbia fu l'attenzione rivolta dagli ordinari diocesani cremonesi alle comunità femminili, dimostrata dai loro differenti e molteplici interventi, al fine di dirimere le liti che le vedevano coinvolte.

I monasteri di San Leonardo *Ponte Petre* e di San Sisto

A dimostrazione di quanto esposto, ritengo sia opportuno ritornare in maniera diffusa sui legami e i rapporti, inizialmente non certo distesi, che intercorsero fra le *sorores* di San Leonardo *Ponte Petre* e la fondazione ospitaliera di San Sisto, in quanto appaiono emblematici della loro progressiva definizione istituzionale e degli aspetti giuridici a questa connessi.⁴³

Si tratta infatti di un interessante caso di studio, sul quale intendo dilungarmi, poiché sintetizza gran parte degli aspetti comuni e caratteristici, utili a farci meglio comprendere la fisionomia e i mutamenti istituzionali sul lungo periodo, che coinvolsero le aggregazioni religiose femminili.

Un gruppo di religiose risiedeva in modo stabile in San Leonardo, posto in città, e in seguito denominato monastero dei Santi Leonardo e Eutropio *de Ponte Petre*, dalla sua ubicazione nei pressi di uno dei passaggi lungo il corso della Cremonella, in direzione del vivace borgo di Cittanova.⁴⁴ La chiesa di San Leonardo era stata edificata *in receptione pauperum* per volere di un gruppo di donne con a capo Scandolaria, la quale il 28 maggio 1160 ricevette in donazione un terzo di 18 iugeri di terra a Gurata, nonché diversi appezzamenti in Cremona, nel sobborgo circostante la chiesa di Ognissanti.⁴⁵ È evidente che gli avvii di tali fondazioni manifestano caratteristiche comuni, decisamente connotanti, che, come ha rimarcato la più recente storiografia sul monachesimo femminile, condividono tra loro la scelta assistenzialistica e l'apertura all'accoglienza di chi versasse in stato di necessità, poveri, bisognosi e pellegrini. Con l'intento di sostenere l'attività caritativa in San Leonardo, già Vittore IV, di passaggio da Cremona con il suo seguito di cardinali e alti prelati, verisimilmente dopo il Concilio di Lodi del 1161, presenziò il 14 maggio alla consacrazione dell'edificio religioso, e concesse un'indulgenza di un anno per i peccati criminali, in seguito ridotti a 40 giorni, e la quarta parte dei veniali, lucrabili nella celebrazione dell'anniversario.⁴⁶

⁴² *Le carte del monastero di S. Leonardo 'de capite Mose' di Cremona (1157-1191)*, a cura di V. LEONI, in *Codice diplomatico della Lombardia medievale* cit., n. 4, 23 agosto 1191; ANDENNA, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 92.

⁴³ Per un'analisi complessiva delle vicende qui ripercorse in dettaglio, ANDENNA, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., pp. 92-94.

⁴⁴ Il cenobio femminile, da ricondursi all'ambito benedettino, era situato fra le attuali vie Goito e Garibaldi. La documentazione lo indica anche come "de ponte lapide", dal vicino ponte in pietra che divideva la città vecchia dalla nuova: F. MENANT, *Les monastères bénédictins du diocèse de Crémone. Répertoire*, in "Centro storico benedettino italiano", 7 (1979), n. 30, pp. 41-42.

⁴⁵ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 150, 28 maggio 1160. La chiesa di San Leonardo è segnalata già in un atto datato 8 maggio 1155, quando Giselberto Paser di Longardore con la moglie Domenica, il figlio Rogerio con la consorte Donella, i coniugi Giovanni e Alberga, il figlio Alberto con la moglie Guida e Andrea con Cuniza donarono un appezzamento di più di 7 pertiche in Camporezo: *Codex diplomaticus Cremonae* cit., I, n. 165, p. 120.

⁴⁶ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 150, pergamena priva di estremi cronologici e mutila, per la cui

In San Leonardo, trasformato in cenobio, si creò una fiorente comunità monastica, che nel 1177 contava una decina di monache, guidate da Scandolaria, divenuta badessa.⁴⁷ Sappiamo inoltre che di fronte al tribunale presieduto da Sicardo fu dibattuta la questione relativa al possesso di una chiesa divenuta dipendente, quella di Santa Maria di *Ruffelengo*, nella pieve di Calcio. L'11 marzo 1196, le monache Grazia, Anastasia e Perpetua, con la badessa di San Leonardo, Felicità, si rivolsero al vescovo per rendere note le testimonianze a loro favore, dalle quali risultava che già il presule Offredo, in accordo con il Capitolo cattedrale, aveva disposto l'attribuzione della predetta chiesa con i relativi beni all'allora badessa Beatrice, dopo che quest'ultima aveva restituito l'amministrazione dell'intero complesso. Si dovette però attendere fino al 25 gennaio 1219, quando il cardinale e legato papale Ugolino d'Ostia, il futuro papa Gregorio IX, indirizzò da Vicenza una missiva alla badessa del cenobio di San Leonardo ed Eutropio *de Ponte Petre*, informandola di averle assegnato l'edificio religioso in discussione, con ogni possesso, come un tempo a loro donato dal vescovo Presbitero di Medolago. Risolutiva si era infatti mostrata la decisione di Omobono Scorticassanti, allora a capo della diocesi, che, come indicato nella lettera, aveva voluto riconfermare l'antica donazione.⁴⁸

Comunità in lite: da San Leonardo a San Sisto

Le religiose di San Leonardo esercitarono inoltre la cura dell'ospedale cittadino di San Sisto, attivo già dal 1142, edificato a fianco della chiesa omonima esterna alla cerchia muraria, al di fuori della porta di San Michele, non distante dall'antico monastero di San Giovanni della Pipia.⁴⁹

La compresenza di realtà monastiche e assistenziali fu motivo di attriti, dei quali ci reca testimonianza una parte del complesso processo svoltosi a partire dal 1202 in presenza del vescovo Sicardo, e che vide protagonista Lucia, monaca dimorante in San Sisto.

Come risulta infatti da un più tardo testimoniale, privo di indicazioni cronologiche ma successivo al 1216,⁵⁰ Lucia sostenne di aver preso il velo al tempo di Scandolaria, badessa di San Leonardo, risiedendo però in San Sisto, nella chiesa con annesso xenodochio, che lei stessa aveva in custodia. La cerimonia, stando a quanto a suo tempo deposto davanti a Sicardo da Egidio di Brodolano, era stata celebrata dal vescovo Offredo. Anche le figlie di Scandolaria, Beatrice e Marsibilia, si erano dedicate alla vita ospedaliera in San Sisto, pronunciando in seguito i voti nello xenodochio.⁵¹ Alla morte della superiora di San Leonardo, Lucia affermò di non aver prestato obbedienza a Beatrice, eletta nuova badessa, la quale, trasferitasi presso il monastero nel centro cittadino, continuò a far visita regolare all'istituzione ospedaliera, mantenendone la gestione patrimoniale.

datazione il Kehr propone l'arco temporale maggio-giugno 1161: P.F. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum, Italia Pontificia*, VI/1: *Lombardia*, Berlin, Weidmann, 1913, p. 294.

⁴⁷ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 150, 9 marzo 1177.

⁴⁸ Ivi, 11 marzo 1196; 25 gennaio 1219, Vicenza.

⁴⁹ Gli intrecci istituzionali delle due fondazioni e la documentazione principale di riferimento sono stati analizzati da A. CANELLA, *“Vivere religiose” al femminile, tra vocazione e inquadramento vescovile: San Sisto di Cremona (1142-1246)*, in *“Studi di storia medioevale e di diplomatica”*, 17 (1998), pp. 35-47; ANDENNA, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., pp. 93-94.

⁵⁰ Per la datazione del testimoniale in esame si è proposto l'anno 1228, che ritengo sia da rettificarsi: CANELLA, *“Vivere religiose” al femminile* cit., p. 42, n. 1. L'atto riporta infatti la testimonianza resa dall'allora badessa di San Leonardo, Pasqua, che la documentazione segnala come monaca fino al 1216. Al contrario, per l'anno 1228, risultano badesse di San Leonardo Cecilia, e per San Sisto Lucia *de Bezanis*: ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 150, 20 marzo 1216, 24 novembre 1228, 12 dicembre 1228.

⁵¹ Va notato che in un documento del 24 febbraio 1195 Beatrice è indicata con il titolo di badessa dell'ospedale di San Sisto, ove operava insieme alle consorelle Marsibilia, Ermelina e alla predetta monaca Lucia: ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 150.

Non solo, Lucia aggiunse di aver più volte raggiunto, sostandovi *per multa tempora*, la chiesa di Santa Maria *de Rofonengo* o *Ofenengo*, da identificarsi con la già citata chiesa *de Ruffelengo*,⁵² su richiesta della monaca Nastasia, la quale era stata nominata *domina* di tale edificio religioso dalla badessa di San Leonardo *Ponte Petre*, che glielo aveva dunque affidato.

Rientrava pertanto nella prassi monastica la circolazione e lo scambio di monache entro le tre realtà religiose dai differenti caratteri, ovvero il monastero di San Leonardo *Ponte Petre*, l'ospedale di San Sisto e la chiesa di Santa Maria.

Di contro, la badessa Pasqua, che allora governava il cenobio di San Leonardo, smentì quanto affermato da Lucia. La superiora narrò quanto aveva saputo dalle precedenti amministratrici di San Leonardo, ovvero che Beatrice e Marsibilia, monache del suo stesso cenobio, avevano acquisito la chiesa e l'ospedale di San Sisto dal vescovo Offredo, pur non sapendo specificare se tale atto economico fosse stato effettuato “nomine suo tantum et personale beneficium”, a titolo personale, o a nome del monastero. Era inoltre risaputo che Lucia era stata velata nell'ospedale per volere della badessa Beatrice, e ricevuta dalle consorelle ivi presenti a nome del cenobio di San Leonardo *Ponte Petre*. In discussione era la pertinenza dell'ospedale di San Sisto al cenobio di San Leonardo, e la possibilità di rendere indipendente e autonoma l'istituzione ospedaliera, com'era evidente intenzione di Lucia, che ne aveva assunto la direzione.⁵³

Le aspettative della monaca non furono disattese, e il 26 aprile 1222 il vescovo Omobono reinvestì nuovamente Lucia, restituendole, in qualità di ministra dell'ospedale e della chiesa di San Sisto, la cura spirituale e l'amministrazione temporale, a lei già assegnate da Sicardo.⁵⁴

Si trattava di un primo passo, rivolto a un decisivo mutamento istituzionale per la chiesa e l'ospedale di San Sisto, che si ebbe grazie all'intervento diretto del vescovo Omobono. Questi, il 13 maggio 1227 dichiarò di aver mutato, dopo parere favorevole del Capitolo cattedrale, la chiesa di San Sisto in cenobio femminile, con a capo una badessa per dirigere il gruppo di consorelle residenti che già avevano preso il velo, “salvo iure capellani”, ovvero riservando i diritti del cappellano, e i beni da lui usufruiti, da ritenersi separati da quelli della comunità monastica.

È in tale fase di trasformazione istituzionale che si manifestarono i primi attriti con il *magister* e chierico Bernardo, ministro presso la chiesa di San Sisto, il quale si ritenne parte lesa relativamente ai propri diritti e alla prebenda a suo tempo assegnatagli. Nel novembre del 1228 Bernardo presentò ricorso presso le sedi deputate, appellandosi al vescovo, nonché all'arcivescovo di Milano e allo stesso pontefice. Tale controversa situazione coincise con l'arrivo dei domenicani Rogerio Rogne di Bologna e Meliorato di Padova, che Gregorio IX dal 1227⁵⁵ aveva nominato visitatori “ad correctionem et visitationem monasteriorum exemptorum” per l'area lombarda. Il 20 marzo 1229 la badessa di San Sisto Lucia, che apparteneva alla famiglia *de Bezanis*,⁵⁶ scelse un suo nunzio per presentare richiesta ai predetti visitatori di citare l'omonima monaca Lucia, dimorante in San Giovanni della Pipia, al fine di prestare la sua testimonianza giurata “pro facto visitationis”, così da solle-

⁵² Tale chiesa, della quale non è stata identificata la località di riferimento, è anche nota come di Santa Maria *de Rustelongo*: *Il Liber Synodaliū e la Nota ecclesiarum della diocesi di Cremona (1385-1400)*. Edizione dei manoscritti e repertorio delle istituzioni ecclesiastiche, a cura di E. CHITTÒ, Milano, Unicopli, 2009, p. 337, n. 507.

⁵³ Per la documentazione, ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 150, 11 luglio 1202, e il testimoniale privo di estremi cronologici.

⁵⁴ Ivi, 26 aprile 1222.

⁵⁵ Sul significato di tale visita promossa da Gregorio IX, e sulle modalità operative e l'emanazione di statuti per le comunità da riformare, secondo le disposizioni del IV Concilio Lateranense, E. VANELLI, *Alcuni esempi di capitolo generale e visita monastica in Lombardia secondo il IV Concilio Lateranense*, in *Presenza-Assenza. Meccanismi dell'istituzionalità nella Societas Christiana (secc. IX-XIII)*, a cura di G. CARIBONI, N. D'ACUNTO, E. FILIPPINI, Milano, Vita e Pensiero, 2021 (Settimane internazionali della Mendola, n.s. 7), pp. 457-462.

⁵⁶ Come si evince da ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 150, 14 ottobre 1230.

varla dall'interdetto in cui era incorsa.⁵⁷

Il livello di tensione raggiunto tra le parti appare palese da un documento del settembre del medesimo anno, quando, di fronte a Nicola, prete di San Matteo, e Pagano, arciprete della pieve di Sant'Emiliano, incaricati dell'arbitrato, la monaca di San Sisto Semprebona sollevò il predetto sacerdote Giovanni dalle accuse a lui rivolte, presentate al vescovo. Da parte sua Giovanni fece promessa di non recare ulteriori offese, e di non introdurre nel coro altri *scolares*, se non due per coadiuvarlo nell'ufficio. Anche il *magister* Bernardo, il 24 dicembre 1229, ottenne dal vescovo Omobono l'assoluzione per la scomunica in cui era incorso.⁵⁸ Questi in ogni caso, in accordo con il sacerdote di San Sisto Giovanni, proseguì con le pratiche di ricorso, appellandosi all'arcivescovo di Milano, che delegò a giudicare la questione il preposito della Chiesa di Lodi, istruendo il processo nell'aprile del 1230.

Bernardo richiedeva di avere nuovamente accesso all'edificio sacro, al quale, considerata la contiguità con gli spazi monastici, per disposizione del vescovo Omobono erano state apportate sostanziali modifiche, tra cui la chiusura della porta d'ingresso.⁵⁹ Il presule si mostrò tassativo: nel settembre del 1230 tolse l'interdetto al *magister* Bernardo, dopo che questi ebbe giurato di rispondere sulle violenze attuate e “*de excessibus contra eum factis*”, nonché sulla sua contumacia. Omobono gli impose nel contempo di non impedire alle monache la recita dell'ufficio monastico nella chiesa di San Sisto e l'utilizzo del pozzo nel chiostro. Egli stabilì inoltre che l'elezione del sacerdote di San Sisto fosse in accordo con la badessa, per il mantenimento del quale avrebbero dovuto contribuire i beni del cenobio, ridefinendo in tal modo la suddivisione dei redditi in natura che costituivano la prebenda di Bernardo.⁶⁰

Per superare lo stato di perenne conflittualità presente in San Sisto, si rendeva necessario determinare definitivamente i rispettivi spazi di azione. Il 23 novembre 1231, dal monastero di San Giovanni della Pipia, Guariento, abate di San Pietro e San Vito di badia Calavena, e Bonincontro abate di Sant'Eustachio di Neversa, in diocesi di Treviso, visitatori per i monasteri lombardi, e più nello specifico per le diocesi di Cremona, Brescia, Mantova e Ferrara, elessero a loro rappresentante Corrado, abate del monastero di San Tommaso di Cremona, al fine di comunicare al chierico Bernardo e alle monache guidate dalla badessa Lucia quanto da essi ordinato.

Si dovevano mantenere chiusi il coro del monastero, la porta e il campanile, come da interventi in muratura da essi precedentemente disposti. Alla badessa era fatto obbligo di erigere un nuovo altare nella chiesa di San Sisto a disposizione del sacerdote per le funzioni religiose. Inoltre il nunzio avrebbe dovuto indagare presso il vescovo Omobono sullo stato di Bernardo. Nel caso questi fosse stato ancora gravato dalla scomunica, gli si doveva impartire l'assoluzione, obbligandolo nel contempo a raggiungere l'ordine sacerdotale, pena la perdita dei benefici.⁶¹

Nonostante ciò gli animi non si placarono. Nella causa furono coinvolti anche i consoli della vicinia di San Sisto, si presume in rapporto ai diritti parrocchiali, e nell'agosto del 1232 l'arcivescovo di Milano, nel rispetto degli *statuta* e degli ordinamenti imposti dai visitatori, rappresentanti dell'autorità papale, revocò ogni eventuale ordine a questi contrario impartito per sua volontà tramite lettera.⁶² Infine, il 28 settembre 1232 Gregorio IX comunicava direttamente alla badessa di San Sisto di aver confermato gli ordini dei visitatori, che imponevano tra l'altro l'utilizzo di un unico dormitorio e di un refettorio comune, nonché il pieno rispetto della clausura, con l'obbligo di chiusura della porta tramite la quale molti, “*non sine earum infamia*”, avevano avuto accesso al monastero, così da evitare comportamenti non tollerati e non conformi alla vita religiosa.⁶³

⁵⁷ Ivi, 13 maggio 1227, 7 novembre 1228, 20 marzo 1229.

⁵⁸ Ivi, 19 aprile 1229, 1° settembre 1229, 24 dicembre 1229.

⁵⁹ Ivi, 4 aprile 1229, 16-19 aprile 1230.

⁶⁰ Ivi, 13-15 settembre 1230.

⁶¹ Ivi, 23 novembre 1231.

⁶² Ivi, 18 marzo 1232, 17 agosto 1232.

Dal 1240 la nuova badessa di San Sisto fu ancora una *de Bezanis*, Agnese, già monaca in San Giovanni della Pipia,⁶⁴ che proseguì il lungo contenzioso con il chierico Bernardo. Solo nell'ottobre del 1241 si poté concludere l'annosa vicenda: il vescovo Omobono, nominato arbitro dalle parti, dispose l'allontanamento definitivo da San Sisto di Bernardo, che non avrebbe più potuto risiedere nella vicinia, se non in caso di malattia. Al chierico furono garantite le entrate derivanti dal suo beneficio e la possibilità di accedere alla chiesa e al cimitero solo in caso di morte dei suoi congiunti.⁶⁵

Le pesanti misure restrittive riportarono finalmente l'ordine in San Sisto, in una comunità che, dopo un lungo e travagliato processo e gli interventi di riforma, si era configurata come pienamente autonoma rispetto al cenobio di San Leonardo *Ponte Petre*, ormai in stato di decadenza. La sorte di quest'ultimo era segnata: il vescovo Omobono, il 28 ottobre 1246, ne decretò l'unione con il più recente cenobio di San Sisto. Altavilla e Agnese, rispettivamente badesse di San Leonardo e di San Sisto, e le loro consorelle, accettarono sia la comunione di tutti i possessi patrimoniali, sia la nuova residenza, fissata in San Sisto. Grazie al coordinamento vescovile che aveva favorito il rafforzamento del cenobio di San Sisto, si creò un'unica fondazione sottoposta alla regola benedettina, con a capo la badessa Agnese. Tale fusione si rese percepibile anche visivamente, poiché, per una maggiore uniformità esteriore, tutte le consorelle avrebbero dovuto indossare l'abito nero, come in uso a San Sisto, dismettendo il prima possibile quello bianco, indossato dalle monache di San Leonardo *Ponte Petre*.⁶⁶

San Giovanni in Deserto di Grontardo e la *magna perdonancia*

Il contesto monastico finora tracciato trova conferma osservando anche le tappe evolutive del cenobio di San Giovanni in Deserto di Grontardo, nel quale possono dirsi compendiate molti degli elementi presenti nelle formazioni religiose femminili incentivate da pie donne, poi ricondotte all'ambito benedettino.⁶⁷

In un luogo un tempo paludoso nei pressi di Grontardo, noto come *Lacus Martini*, si sviluppò tra XII e XIII secolo la comunità religiosa femminile che dette origine al monastero di San Giovanni in Deserto, non distante dai centri di Scandolara e Levata, nonché dall'antica via che, superando il fiume Oglio, immetteva in territorio bresciano.

Il 12 giugno 1170, Egidio Dovara del fu Alberto, fratello del vescovo di Cremona Oberto, donò all'allora presule Offredo un terreno di sua proprietà, posto in Lago Martino, dove era già stata edificata una *domus* o ospedale, sul quale si doveva erigere, per interessamento diretto dello stesso vescovo o del suo successore, una chiesa con annesso xenodochio, intitolata a San Giovanni e a San Pietro.⁶⁸ Il vescovo incaricò della presa di possesso della proprietà terriera l'*hospitalaria* Berlanda, di cui conosciamo la storia grazie al dettagliato racconto riportato in una lunga pergamena priva di indicazioni cronologiche, ove è narrata anche l'origine, tramandata oralmente, della *magna perdonancia* di San Giovanni in Deserto, un'indulgenza che si intendeva promuovere,

⁶³ *Les registres de Grégoire IX*, par L. AUVRAY, I: 1227-1235, Paris, Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1896, n. 885, da Reg. Vat. 16, f. 37v, c. 98.

⁶⁴ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 150, 24 settembre 1240.

⁶⁵ Ivi, 19 ottobre 1241.

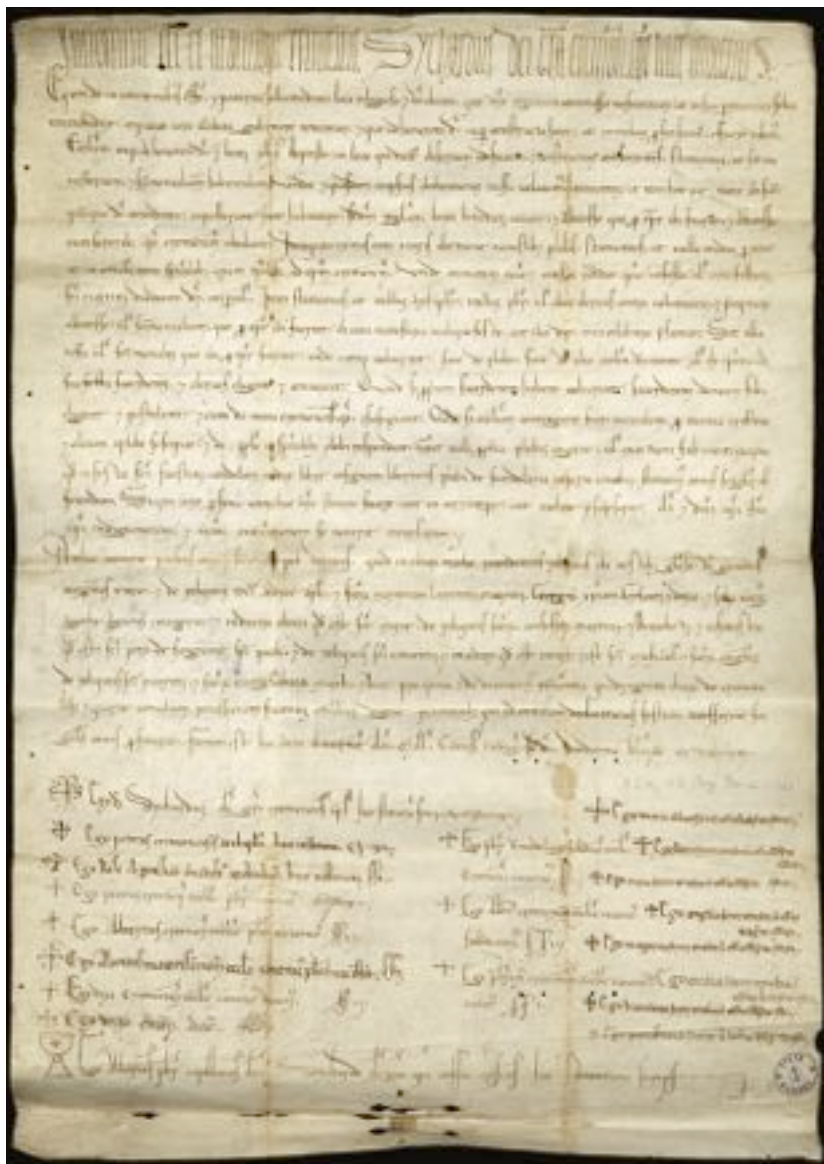
⁶⁶ Documento 28-29 ottobre 1246, edito in CANELLA, "Vivere religiose" al femminile cit., pp. 43-46.

⁶⁷ FILIPPINI, *Il vescovo Sicardo di Cremona (1185-1215) e la fondazione del monastero di San Giovanni del Deserto* cit., pp. 13-20; EAD., *San Giovanni in Deserto, un cenobio cremonese tra monachesimo femminile e insediamento olivetano (secoli XII-XV)*, in "Benedictina", 66 (2019), 1, pp. 59-61.

⁶⁸ ASMi, Fondo di religione, b. 4384, 12 giugno 1170, "in palatium civitatis Cremonae": E. FILIPPINI, *Il vescovo Sicardo e il suo tempo (1185-1215)*, in *Cremona, una cattedrale, una città. La Cattedrale di Cremona al centro della vita culturale, politica ed economica dal Medio Evo all'Età Moderna*, Milano, Silvana Editoriale, 2007, pp. 162-165.

dal carattere plenario.⁶⁹

In tale luogo Berlenda, donna di bell'aspetto, abitante a Levata, sposata e con figli, si era ritirata dopo aver avuto un'apparizione dell'evangelista Giovanni, abbandonando la sua precedente vita dissoluta. Dopo aver compiuto un cammino penitenziale, che l'aveva condotta in territorio piacentino, presso una chiesa dedicata a san Giovanni, ove avvenivano prodigi, Berlenda, non essendo stata accolta dal locale sacerdote, ritornò a Levata. Qui avviò la missione in precedenza comunicata in sogno dall'Evangelista, ovvero edificare una chiesa in suo nome, nel luogo incolto detto Martino. Ma fu l'incontro provvidenziale con la carismatica Matilde del fu Egidio di Pontevico, della famiglia *de Suricis*, che dette il sostanziale impulso all'affermazione di San Giovanni in Deserto. Matilde, divenuta la principale sostenitrice di Berlenda, l'accompagnò in Cremona dal ve-



Statuto del vescovo Sicardo, per la comunità benedettina di San Giovanni in Deserto di Grontardo, 20 settembre 1192 (ASMi, AD, Pergamene per Fondi, cart. 166).

sco. In quell'occasione le due donne non seppero però identificare il Giovanni a cui dedicare la chiesa che esse intendevano edificare, che in seguito fu confermato essere l'Evangelista, dopo che Berlenda ebbe una seconda visione. Solo allora il presule Offredo mantenne la propria promessa, e si accordò con il *dominus* Egidio Maior Dovara per ottenere alcune pertiche di terra nell'area dove un tempo si estendeva il lago detto Martino.⁷⁰

Ebbe in tal modo origine il primo nucleo del futuro monastero di San Giovanni in Deserto: Berlenda, aiutata da alcuni pastori, con le proprie mani innalzò l'edificio sacro, e con tutta la sua famiglia andò ad abitare in una *domus* lì vicina, poi trasformata in ospedale. Nel frattempo Matilde di Pontevico si prodigò per ricercare soluzioni al fine di sostenere finanziariamente la recente fondazione. Alla *domina*, stremata dai lunghi digiuni, nel giorno dell'Ascensione fu annunciata la *magna perdonancia*, lucrabile presso San Giovanni in Deserto, dopo che tre uomini si presentarono nella sua abitazione in Cremona. L'effettiva istituzione della perdonanza del Deserto avvenne poco dopo, quando la donna, che continuava ad astenersi dal cibo, si mise alla ricerca dei tre uomini

⁶⁹ Per il testo narrativo *Incipit qualiter*, si veda la trascrizione in *Appendice a EAD., Il vescovo Sicardo di Cremona (1185-1215) e la fondazione del monastero di San Giovanni del Deserto* cit., pp. 50-55.

⁷⁰ Ivi, pp. 29-38, a cui si rimanda per un'analisi puntuale del testo.



Particolare del doc. 20 settembre 1192, rogato dal sacerdote Alberto, cappellano del vescovo, con le sottoscrizioni di Sicardo, dei canonici della Cattedrale, e delle monache di San Giovanni in Deserto (ASMi, AD, Pergamene per Fondi, cart. 166).

a lei sconosciuti, ed ebbe un'apparizione una notte nella cattedrale di Cremona. San Giovanni Evangelista, Gesù Cristo e papa Urbano le confermarono che tutti coloro che con fede e cuore puro si fossero recati a Grontardo avrebbero potuto usufruire del grande perdono, che si voleva plenario, come la remissione dai peccati offerta per le crociate.⁷¹

Stando all'anonimo autore del racconto, il vescovo Sicardo, dal quale si recò Matilde, autorizzò a voce la predicazione della *perdonancia* "a poena et a culpa", ricordandosi delle visioni di una santa donna annotate in un grande libro che egli aveva visionato *ultra montes*, ovvero durante il suo soggiorno in Ma-

gonza, verisimilmente quelle di Ildegarda di Bingen. Il vescovo Sicardo, a cui si attribuisce l'approvazione del 'perdono di San Giovanni', di certo si attivò per inserire entro il quadro giuridico del monachesimo benedettino la comunità femminile sorta per aggregazione spontanea.⁷²

Il 20 settembre 1192 Sicardo sottopose al suo regime la nuova comunità, imponendo per le *religiose mulieres* l'adozione della regola benedettina. Il medesimo giorno egli consacrò la chiesa, che fu dedicata a san Giovanni Battista, e non all'Evangelista, velando durante la cerimonia alcune monache, e rilasciando contestualmente un'indulgenza di quaranta giorni per i peccati maggiori e un quarto per i veniali. Matilde, ispiratrice della *perdonancia*, entrò a far parte delle religiose del Deserto, prendendo la guida del monastero, di cui nel 1197 fu badessa.⁷³

La documentazione di San Giovanni in Deserto è senz'altro eccezionale, poiché, riproponendo nell'antico documento giustificativo le vicende originarie del monastero, le Benedettine di Grontardo, che promossero l'indulgenza istituita dalla fondatrice carismatica, scelsero di tramandare consapevolmente le loro caratteristiche identitarie peculiari. Della grande perdonanza di San Giovanni si perdono le tracce dopo il 1389, quando, per volontà del *magister* agostiniano Simone di Cremona, in cattedrale, si tenne una disputa teologica pubblica, a cui parteciparono anche i rappresentanti dei Francescani e dei Carmelitani cremonesi, tesa a dimostrare la mancata autorizzazione di tale indulgenza plenaria, e la conseguente non validità.⁷⁴

⁷¹ Ivi, pp. 33-35. Sulle differenti modalità di applicazione dei condoni indulgenziali, É. DOUBLIER, *Abläss, Papsttum und Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Köln [etc.], Böhlau 2017 (Papsttum im mittelalterlichen Europa, 6), p. 206; ID., *L'indulgenza tra storia e storiografia*, in *Economia della salvezza e indulgenza nel Medioevo*, a cura di É. DOUBLIER, J. JOHRENDT, Milano, Vita e Pensiero, 2017 (Ordines. Studi su istituzioni e società nel Medioevo europeo, 6), p. 20.

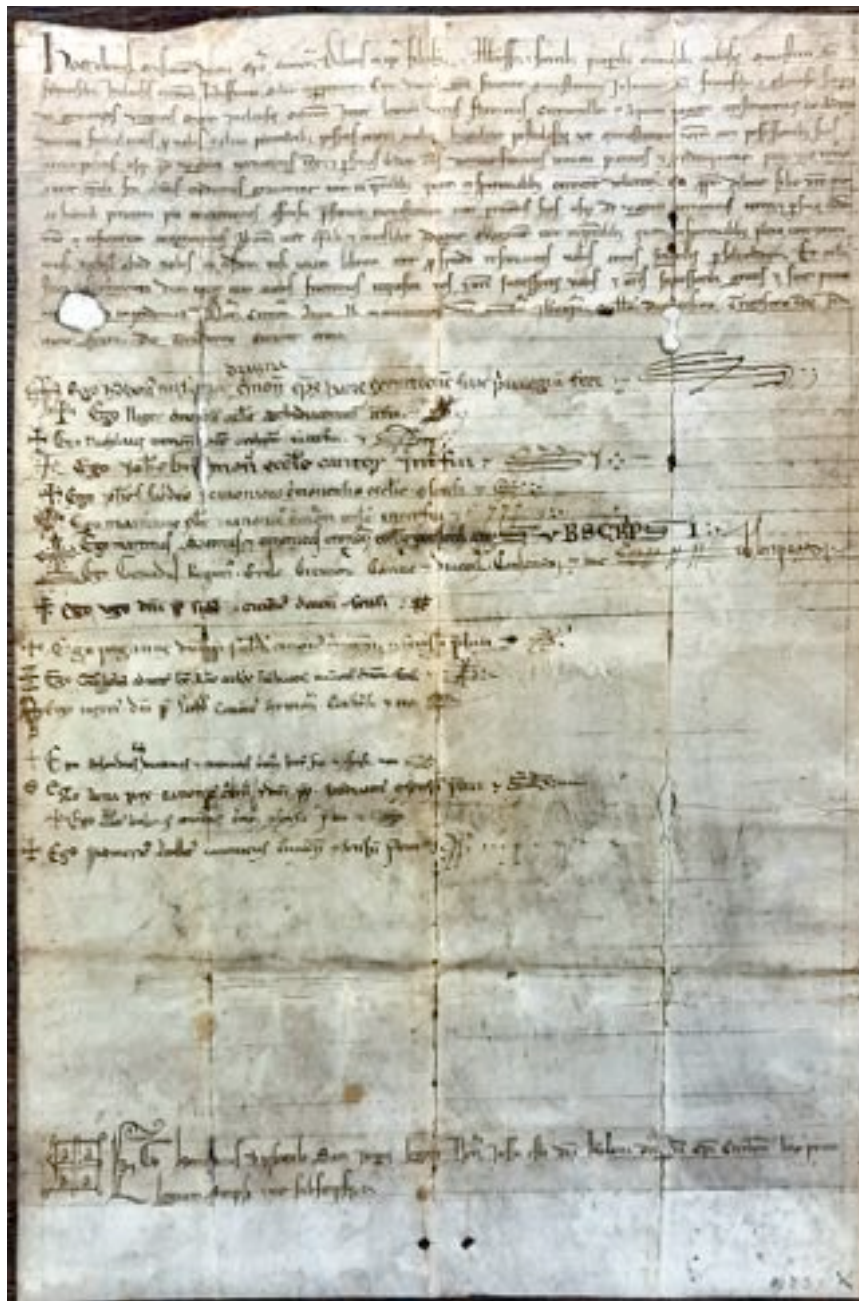
⁷² FILIPPINI, *Il vescovo Sicardo di Cremona (1185-1215) e la fondazione del monastero di San Giovanni del Deserto* cit., pp. 36-38.

⁷³ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 166, 20 settembre 1192, 10 novembre 1197, 13 gennaio 1198; FILIPPINI, *Il vescovo Sicardo di Cremona (1185-1215) e la fondazione del monastero di San Giovanni del Deserto* cit., pp. 48-50.

⁷⁴ Sulla *perdonancia* di San Giovanni in Deserto, la sua abolizione attorno al 1380 e la pubblica *disputatio* svoltasi in Cattedrale, FILIPPINI, *Il vescovo Sicardo di Cremona (1185-1215) e la fondazione del monastero di San Giovanni del Deserto* cit., pp. 43-47, con riferimento ai testi *Disputationes de indulgentiis Simonis de Cremona. Tractatus de Deo Trino Hugolini de Urbe Vetere*, ed. F. STEGMÜLLER, Cremona, Athenaeum Cremonense, 1955 (Annali della Biblioteca Governativa e Libreria Civica di Cremona, 7/1), pp. 5-17; D. TRAPP, *The Portiuncula Discussion of Cremona (ca. 1380). New Light on 14th Century Disputations*, in "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 22 (1955), pp. 79-94.

Tra riforme duecentesche e nuovi Ordini monastici

Un'osservazione approfondita delle dinamiche emergenti relative al XIII secolo ci consente di tracciare ulteriori chiavi di lettura. Nel corso del Duecento assistiamo infatti a importanti cambiamenti istituzionali all'interno dei vecchi Ordini.



Precetto del vescovo Omobono per il cenobio femminile di San Francesco di Cremona, con la concessione dell'esenzione dai diritti episcopali, 19 maggio 1233 (BSCr, Pergamene Libreria Civica).

Le tendenze autonomistiche già manifestate dalle monache di San Benedetto, nell'assoggettarsi ai vincoli di Nonantola, incisero con buona probabilità sul passaggio del monastero femminile a canonica regolare. Il 10 luglio 1211, stando nel palazzo vescovile di Cremona, il legato papale Gerardo da Sesso decretò la rimozione delle Benedettine da San Benedetto, e l'affidò a tre canonici, da nominarsi da parte dell'abate, al quale si assicuravano i diritti di un tempo, “quod primo habebat”.⁷⁵ Le gravi difficoltà registrate dai superiori di Nonantola nel controllo della dipendenza femminile, nonostante fosse stata a loro confermata l'esenzione dell'ordinario diocesano, aprirono la fase canonica di San Benedetto, che però ebbe vita breve.⁷⁶

In pieno Duecento, anche il monastero di San Giovanni della Pipia presentava chiari sintomi di crisi. Dal luglio del 1235 il pontefice Gregorio IX ne avviò la riforma, trasformando il cenobio da benedettino a cistercense. Nel marzo del 1236 il legato Stefano *Hispanicus*, priore provinciale dei predicatori di Lombardia, vi ordinò il trasferimento delle 21 monache di Santa Maria del Boschetto, guidate dalla badessa Castellana.

Dall'indagine voluta dal pontefice era emerso il grave de-

⁷⁵ TIRABOSCHI, *Storia dell'augusta badia di S. Silvestro* cit., II, n. 408, p. 347; M.P. ALBERZONI, *Sesso, Gerardo da*, in DBI, 92, 2018, *ad vocem*.

⁷⁶ CARRARA, *Reti monastiche* cit., p. 172.

grado spirituale ed economico del cenobio di San Giovanni della Pipia. Limitata era ormai la spontaneità delle vocazioni, una monaca era venuta meno al voto di castità, avendo partorito, e le consorelle non ammettevano le irregolarità, ormai di pubblico dominio. L'azione di riforma fu avversata dal cantore della Cattedrale Giovannibuono Giroldi, la cui famiglia esercitava un forte controllo sul monastero, il quale si oppose ai tentativi di destituzione della badessa sua parente, Imelda Giroldi. Le consorelle che non si adattarono al cambio d'Ordine monastico furono accolte in altri cenobi, anche al di fuori di Cremona, come nel caso di Vittoria, che per intervento del vescovo Omobono fu presentata all'abate di San Pietro in Ciel d'Oro, perché le trovasse una nuova collocazione in un'istituzione monastica pavese.⁷⁷

Tali esempi confermano la fase di inflessione attraversata dal monachesimo tradizionale, anche femminile, nel corso del Duecento. L'insediamento in città di nuovi Ordini religiosi, specie mendicanti, costituì senza dubbio una presenza concorrenziale, sotto il profilo spirituale ed economico, poiché in grado di attrarre le scelte religiose e devozionali dei ceti familiari più in vista in Cremona.⁷⁸

È rilevante che il vescovo Omobono Scorticasanti si sia attivato in prima persona per sostenere le Damianite insediatesi in città nel cenobio dedicato a San Francesco e alla Vergine Maria, edificato nel suburbio, nelle chiusure tra l'antico letto della Cremonella e il Naviglio. Si tratta della prima sede della comunità di impronta francescana giunta in Cremona, che, dopo varie vicissitudini e il trasferimento entro le mura cittadine, dette vita al convento delle Clarisse di Santa Chiara, non lontano da quello di San Benedetto, sui quali verte parte del progetto di ricerca in corso.⁷⁹

Il 19 maggio 1233 il presule, in accordo con l'intero Capitolo cattedrale, "intuito pietatis" e per la remissione dei propri peccati, concesse e sottoscrisse un privilegio, redatto in forma solenne, con il quale si esentava dalla giurisdizione episcopale il cenobio e i relativi possessi fino a venti *tornaturas terre*. Le Damianite furono liberate da ogni obbligo temporale e spirituale, ad eccezione del versamento di una libra di cera "pro sinodo".⁸⁰ Tre anni dopo, da Rieti, il 26 luglio 1236 papa Gregorio IX pose sull'intero complesso monastico la propria protezione.⁸¹

Infine, per quanto riguarda il monastero di San Benedetto, tramutato in canonica regolare, si segnala dopo quasi un cinquantennio il definitivo ritorno alla forma istituzionale monastica femminile di regola bene-

⁷⁷ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 172, 18 marzo 1236; b. 150, 20 luglio 1237. VANELLI, *'Libertas' e monachesimo femminile* cit., pp. 327-331; D. CAROTTI, *Un lignaggio filoimperiale: i Girolidi negli atti del notaio Oliverio Salaroli*, in *Oliverio de Salarolis. Percorsi di studio su un notaio cremonese del Duecento*, a cura di E. FILIPPINI, Selci-Lama, Pliniana, 2020, p. 87; E. FILIPPINI, *Governare una diocesi tra presenze e assenze: per una rilettura del caso cremonese*, in *Presenza-Assenza* cit., p. 477.

⁷⁸ Sugli insediamenti dei mendicanti e gli spazi della predicazione in Cremona, nonché la loro capacità di ridisegnare il quadro urbano, FILIPPINI, *Gli Ordini religiosi* cit., pp. 184-194.

⁷⁹ Data la dispersione dell'archivio del cenobio di Santa Chiara, per una ricostruzione su base documentaria della storia e dell'evoluzione istituzionale delle Francescane in città, si rinvia alla compilazione di P. MERULA, *Gemma pretiosa del sacro monastero di Santa Chiara di Cremona*, Cremona, appresso i Zanni, 1619; DORDONI, *Le vicende storiche* cit., pp. 28, 30. Per la trasformazione istituzionale dell'*Ordo Sancti Damiani*, terminologia affermata dalla metà degli anni Trenta del XIII secolo, e la sostituzione con l'*Ordo Sancte Clare*, a partire dall'emanazione della *Beata Clara* di Urbano IV del 18 ottobre 1263, M.P. ALBERZONI, *Curia romana e regolamentazione delle damianite e delle domenicane*, in *"Regulae – Consuetudines – Statuta". Studi sulle fonti normative degli Ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del 1° e del 2° Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli Ordini religiosi (Bari-Noci-Lecce, 26-27 ottobre 2002 – Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), a cura di C. ANDENNA, G. MELVILLE, Münster, Lit, 2005 (Vita regularis. Abhandlungen, 25), pp. 501-538; EAD., *"Regulariter vivere"* cit., p. 28; C. ANDENNA, *Dalla "Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti" all'"Ordo Sancti Damiani": prima evoluzione istituzionale di un Ordine religioso femminile nel contesto delle esperienze monastiche del secolo XIII*, in *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, hgg. G. MELVILLE, J. OBERSTE, Münster, Lit, 1999 (Vita regularis. Abhandlungen, 11), pp. 429-492; EAD., *Female Religious Life* cit., p. 1052.

⁸⁰ BSCr, Libreria Civica, Pergamene, 19 maggio 1233.

⁸¹ A. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1957, I, n. 10215, p. 868.

dettina. Il 27 settembre 1260 Martina, badessa del monastero cistercense di Fontanelle, in diocesi di Parma, tra San Secondo e Roccabianca, e la monaca Bontade si recarono a Bologna, presso Santa Maria del Cistello, e, davanti a Bonaccorso, abate di San Silvestro di Nonantola, formalizzarono gli accordi per il loro trasferimento in Cremona.

Il cenobio di San Benedetto, fino ad allora retto da un preposito e da alcuni canonici regolari, fu affidato a Martina e alle monache da lei dirette, che promisero piena obbedienza all'abate, nonché di consegnargli ogni anno, in segno di riverenza e sottomissione, tre tovaglie, da impiegarsi per la sua mensa e quella dei monaci. Bonaccorso dette inoltre licenza a Martina di accogliere in San Benedetto monache e converse fino al numero di venti, e quattro conversi, per l'espletamento degli affari inerenti alla gestione economica del monastero.⁸²

Dal 1275, dopo la morte di Martina, si aprì una lotta interna per la successione, che il priore di Santa Croce, Girolamo, procuratore dell'abate Landolfo, cercò di risolvere. L'assassinio di Landolfo provocò un periodo di vacanza della carica abbaziale nonantolana, che agevolò le rivendicazioni di Caracossa, la quale, aspirando al titolo di badessa, indebitamente "se gessit pro abbatissa" in San Benedetto.

Le continue divergenze causarono nel 1284 l'allontanamento volontario di due monache, Margherita e Pellegrina Mariani, che ripararono presso il monastero di Santa Maria del Cistello, rimanendovi per due anni. Avendo fatto richiesta di rientrare in San Benedetto, nonostante l'autorizzazione data da Nonantola, non furono riammesse dalle loro consorelle. Su pressione del priore di Santa Croce, nell'aprile del 1285 Caracossa fu deposta, e Pellegrina Mariani, con l'approvazione di Nonantola, fu eletta nuova badessa.

Ma i contrasti non furono comunque sopiti e, dopo la rinuncia della Mariani, nel settembre del 1289 fu scelta come superiora di San Benedetto Sofia Cortesi, anch'essa di famiglia aristocratica cremonese, che ottenne la conferma del vescovo Ponzio Ponzoni.⁸³ Nel prestare obbedienza a Nonantola, la Cortesi accettò nel contempo di sostituire l'abito bianco indossato dalle Cistercensi con quello nero, "ut portabant moniales et monachi ordinis sancti Benedicti". Sotto la direzione dell'abate Guido, le pressioni interne per il potere scaturite in San Benedetto furono riportate entro la corretta procedura. Il cenobio ne ebbe giovamento, e si ristabilirono le condizioni per un suo concreto sviluppo nel contesto urbano. Il vitale gruppo di monache giunte da Fontanelle, costituito dalla badessa e cinque monache, con rapidità ed efficacia riuscì a creare un nuovo attrattivo centro religioso, che, inserendosi pienamente in breve spazio di tempo entro la società cittadina, arricchì il panorama monastico cremonese.⁸⁴

Il Trecento, tra crisi, incorporazioni e rinascite

Sul finire del XIII secolo si registrò un fondamentale cambio di segno per le regole di vita monastica femminile. Papa Bonifacio VIII con la decretale *Periculoso*, emanata nel 1298, stabilì definitivamente la norma della clausura perpetua, non ancora regolamentata, per le monache delle Congregazioni di qualsiasi Ordine.⁸⁵ Non era più tollerabile, a detta del pontefice, che in diversi casi le religiose, senza pudore e abbandonata la modestia monacale, uscissero dai chiostri per accedere alle abitazioni dei secolari, o frequentemente ammettessero persone sospette entro i loro monasteri. Un problema non da poco era anche quello della questua, poiché

⁸² TIRABOSCHI, *Storia dell'augusta badia di S. Silvestro* cit., II, n. 471, p. 384, 27 settembre 1260; n. 472, p. 386, 2 ottobre 1260.

⁸³ E. FILIPPINI, *Ponzoni, Ponzio*, in DBI, 85, 2016, *ad vocem*.

⁸⁴ Per quanto sopra esposto, nonché per la documentazione di riferimento, CARRARA, *Reti monastiche* cit., pp. 185-190.

⁸⁵ E.M. MAKOWSKI, *Canon Law and Cloistered Women. Periculoso and its Commentators, 1298-1545*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 1997; EAD., *L'enfermement des moniales au Moyen Âge. Débats autour de l'application de la decretale "Periculoso"*, in *Enfermements* cit., pp. 107-117; VANDERPUTTEN, *Un espace sacré au féminin?* cit., pp. 125-128; G. BARONE, *Scelta della Chiesa e delle chiese: il papato e l'episcopato di fronte alla vita religiosa femminile nel Due e Trecento*, in *Vita religiosa al femminile* cit., pp. 84-85.

le *sorores*, se ridotte in stato di povertà, si vedevano costrette ad abbandonare la sicurezza del perimetro monastico per spingersi all'esterno alla ricerca di offerte. Non era inoltre raro che le badesse uscissero per seguire i propri affari economici, effettuare la ricognizione dei patrimoni immobiliari o ricevere gli omaggi feudali dei vassalli. Attività queste ultime, che non furono precluse, ma che si rendevano possibili solo se la badessa fosse stata accompagnata nelle sue uscite, adeguatamente motivate.

In generale il Trecento fu, per le comunità femminili cremonesi, strutturate secondo il modello benedettino, ancora un periodo di sufficiente vitalità. Le circostanze storico-politiche fecero però sentire pesantemente i loro effetti, minandone a volte la sopravvivenza, con ripercussioni sul numero delle monache. Si dette così avvio alla fase di spostamento dei gruppi monastici, dall'esterno verso la città, entro le mura, alla ricerca di rifugio e riparo dalle incursioni belliche.

A San Giovanni in Deserto, per esempio, si registrano ancora 14 monache, numero che deve tenere conto dell'avvenuta annessione a San Giovanni del monastero cittadino di Sant'Eusebio sul finire del XIII secolo. Le riserve patrimoniali potevano dirsi ormai definite e stabili, prive di grandi incrementi tramite donazione, e le badesse profusero tutto il loro impegno nell'amministrazione e nelle transazioni economiche di carattere ordinario. Nonostante le difficoltà, fu evidente lo sforzo di esercitare un controllo diretto sui complessi terrieri, affittati spesso *in toto*, con rese agrarie soggette a flessione, e canoni non sempre rimodulabili o esigibili.⁸⁶ In parallelo, si assistette a una diminuzione delle monacazioni, complice anche la crisi vocazionale che investì gli Ordini tradizionali.⁸⁷

Basti pensare al cenobio di San Benedetto, uno dei casi di studio che più ci interessa, nel quale, oltre alla badessa, vivevano almeno quattro monache, che, per il loro sostentamento, avevano a disposizione le entrate degli immobili ad uso abitativo, affittati con contratti pluriennali, dislocati principalmente nella vicinia di Sant'Ilario. Dal materiale documentario di tipo economico emergono precisi settori della città dove l'attività edificatoria era stata da tempo completata, su terreni di proprietà di San Benedetto. L'affitto dei lotti prestabiliti non si interruppe, specie ad opera della badessa Giovannina *de Staderiis* o delle successive rettrici, Margherita *de Nupciis* e Agnesina di Bagnarolo.

Il contesto urbanistico aveva assunto il suo volto definitivo, e comprendeva le vicinie di San Bassiano, di Sant'Apollinare, nonché quella più ampia di Sant'Ilario. Utili ai fini toponomastici sono anche i nomi delle vie, che ci restituiscono le direttrici di espansione in aree contermini al monastero: la "strata Galiere", nella vicinia di San Bassiano, il Campo di San Benedetto, la "strata Gerbilline" o quella detta Belascosi, oppure la strada Monte Rozoni, tutte afferenti alla vicinia di Sant'Ilario. Le Benedettine potevano inoltre ancora contare su più terre nelle chiusure, all'Incrociatello, o nelle pertinenze di Santa Maria di Cava.⁸⁸

Nei medesimi anni si riscontrano difficoltà economiche anche per il cenobio di San Tommaso di Lerno, già indebitato, motivo per il quale le Benedettine furono obbligate a concedere in usufrutto molte delle terre a San Predengo e a San Nicola del Morbasco. Un ulteriore elemento di interesse è che, al fine di salvaguardare la propria incolumità, dal 1313 le monache di San Tommaso chiesero ospitalità alle consorelle di San Benedetto, nell'intento di sfuggire agli scontri militari che devastavano il territorio.⁸⁹

Divenne infatti preponderante il fenomeno dell'inurbamento da parte monastica, a fronte della forza attrattiva della città. Di necessità le monache di tutti i cenobi esterni cercarono un appoggio in Cremona, acqui-

⁸⁶ Sulle caratteristiche e le problematiche generali del XIV secolo, nonché per una revisione del concetto di 'crisi economica e sociale' e di 'congiuntura del Trecento', si rinvia ai contributi in *La congiuntura del primo Trecento in Lombardia: 1290-1360*, a cura di P. GRILLO, F. MENANT, Rome, École française de Rome, 2019 (Collection de l'École française de Rome, 555).

⁸⁷ Per quanto esposto, e per i relativi riferimenti bibliografici e documentari, FILIPPINI, *Gli Ordini religiosi* cit., p. 176.

⁸⁸ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 155, per la documentazione citata di San Benedetto relativa alla parte patrimoniale in tale settore cittadino; FILIPPINI, *Gli Ordini religiosi* cit., p. 177.

⁸⁹ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 150, 11 ottobre 1313.

stando abitazioni, possibilmente a fianco di altri monasteri. Non potendo più permettersi la residenza *in loco*, le religiose gestirono tramite procuratori i loro beni nel contado, cercando di sopravvivere, seppur ridotte nei ranghi e diminuite sia nel numero che nelle riserve economiche.⁹⁰

Le garanzie offerte dal ritiro in città attirarono nel 1315 anche le monache di Sant'Abramo della Costa, che si sistemarono temporaneamente presso le case del monastero di San Salvatore, con cui intrattenevano rapporti, essendo la loro badessa originaria di tale comunità.⁹¹ Nonostante i tentativi di mantenere un'oculata amministrazione, le entrate, ricavabili dai censi degli appezzamenti coltivabili bagnati dal Morbasco, a Costa Sant'Abramo, non erano sufficienti, e come inevitabile ripercussione vi fu l'incapacità di aumentare il numero delle consorelle. Anche a San Sisto non si contavano più di tre o quattro monache e alcuni conversi, i quali si occupavano dei beni dislocati nelle vicinie di Santa Maria Nuova, detta in Orto, o quella di San Michele Vecchio.⁹²

Il Trecento è certamente il secolo dove, sia per l'instabilità finanziaria che per le pressioni esterne generate dal perdurare dello stato di guerra, e dalle frequenti epidemie e emergenze sanitarie,⁹³ si intensificarono i processi aggregativi per le fondazioni monastiche femminili, già ampiamente avviati nel corso del secolo precedente.

Ritornando dunque sul monastero di San Giovanni della Pipia, poiché la comunità di monache di Santa Maria del Boschetto non si esaurì, nel 1312 fu definitivamente incorporata al Pipia, per decisione del vescovo Rainerio da Casole. Questi determinò tale unione visto il grado di decadenza raggiunto, tanto che la badessa se ne andava "meretricando per mondo", e l'unica monaca residente era impossibilitata a governarlo da sola. In tal modo il cenobio di San Giovanni della Pipia incrementò i beni agrari, in particolare a Cavatigozzi e San Giacomo al Campo. Punti di forza del Pipia, le cui monache tra l'altro soggiornarono tra il 1326 e il 1332 nelle abitazioni in vicinia Sant'Andrea, restarono i possedimenti lungo il Po, a Polesine San Vito, e soprattutto l'antichissima e fertile corte di Pescarolo, dove le monache vantavano diritti di signoria essendo proprietarie del castello.⁹⁴

Anche altre note fondazioni monastiche finirono per essere fra loro incorporate. Il 20 novembre 1319 fu data esecuzione alle disposizioni giunte da Avignone, con lettera del vescovo eletto di Cremona Egidio Madalberti.⁹⁵ Il vicario episcopale, stando nella cappella di Santo Stefano nel palazzo vescovile, ordinò che il monastero di San Leonardo *Capite Mose* fosse annesso a quello di San Maurizio.⁹⁶

Il sostituto del vescovo, "propter guerrarum discrimina", preferì non recarsi sul posto per la presa di pos-

⁹⁰ Sulla crisi economica che investì i monasteri tradizionali, nonché per un modello di confronto d'area lombarda, si rinvia alle osservazioni in G. ANDENNA, *Effetti della peste nera sul reclutamento monastico e sul patrimonio ecclesiastico*, in *La peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*. Atti del XXX Convegno storico internazionale (Todi, 10-13 ottobre 1993), Spoleto, Cisam, 1994, pp. 319-347, ID., *La città. Santa Giulia nella crisi economica dei monasteri tradizionali del Duecento*, in "Civiltà bresciana", 3 (1994), 3, pp. 19-30; ID., "Non habebant mobilia de quibus satisfacere creditoribus". *La crisi economico-finanziaria dei monasteri del Piemonte orientale in età comunale*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale*. Atti del IV Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Pontida, 3-6 settembre 1995), a cura di F.G.B. TROLESE, Cesena, Centro storico benedettino italiano, 1998 (Italia benedettina, 16), pp. 63-96. Più in generale, si vedano i contributi in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Siena, 2-5 settembre 1989), a cura di G. PICASSO, M. TAGLIABUE, Cesena, Centro storico benedettino italiano, 2004 (Italia benedettina, 21).

⁹¹ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 150, 18 aprile 1315.

⁹² FILIPPINI, *Gli Ordini religiosi* cit., p. 177.

⁹³ Per uno sguardo generale, G. ALBINI, *Guerra, fame, peste. Crisi di mortalità e sistema sanitario nella Lombardia tardomedievale*, Bologna, Cappelli, 1982.

⁹⁴ Per quanto esposto, FILIPPINI, *Gli Ordini religiosi* cit., p. 179.

⁹⁵ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 155, 20 novembre 1319; FILIPPINI, *Gli Ordini religiosi* cit., p. 178.

⁹⁶ *Il Liber Synodaliū e la Nota ecclesiarum* cit., n. 10, pp. 112-113, per la localizzazione del monastero di San Maurizio, non distante dall'attuale piazza Lodi, in via Amati, all'incrocio con via Zaccaria del Maino.

sesto degli immobili di San Leonardo, da parte della badessa Giovanna, la quale fu investita del cenobio “per cornu et pannos altaris predicti Sancti Stephani”. Non solo, con la medesima lettera di commissione del 7 ottobre 1319, il Madalberti impose alle *sorores* del monastero di San Bernardo di abbandonare la loro sede fuori le mura, e di entrare definitivamente in città per unirsi alle monache cistercensi del Cistello,⁹⁷ e dare vita a un’unica fondazione. Nella missiva il vescovo Egidio, impossibilitato ad accedere a Cremona, con toni intensi e cupi descrisse la desolazione delle religiose, e lo stato di profonda prostrazione vissuto dai cittadini cremonesi. A due giorni di distanza dall’assegnazione di San Leonardo *Capite Mose*, il 22 novembre 1319, nella cappella vescovile si espletarono anche le pratiche di annessione del cenobio di San Bernardo alle Cistercensi di Santa Maria del Cistello.⁹⁸

La nuova sede, per le due riunite comunità monastiche, fu individuata nella vicinia di San Gallo, e nel 1338 il vescovo fra Ugolino, accogliendo la richiesta della badessa e delle religiose del Cistello, autorizzò la posa della prima pietra della loro chiesa, che si volle dedicare alla Vergine e all’Annunciazione.⁹⁹ Infine, attorno alla metà del Trecento, anche un cenobio del distretto esterno di Cremona, quello di San Martino di Robecco, fu unito a San Maurizio, che, per la sua posizione in città, appariva maggiormente sicuro, pur mancando di adeguate risorse economiche. L’unione apportò nuova linfa alla fondazione cittadina, e nel 1359 la badessa di San Maurizio poté affittare con contratti novennali sia le terre di San Martino che della chiesa di San Bartolomeo *de Viacava*, nei pressi del *castrum* di Robecco.¹⁰⁰

L’epilogo, tra soppressioni e rinascite

Il discorso fin qui tracciato intende porsi come un’ampia premessa per i prossimi studi, relativi al pieno Quattrocento, ovvero al secolo che meglio esprime i grandi cambiamenti istituzionali e le definitive riforme che interessarono le fondazioni femminili oggetto delle nostre ricerche. Esula dal compito affidatomi addentrarmi nell’analisi dei mutamenti intervenuti nel panorama monastico cremonese, che sfociarono nelle grandi opere di concentramento, caratteristiche della metà del secolo, le quali coinvolsero molti dei cenobi a noi già noti, originando quella che si è voluta denominare ‘la cittadella dei monasteri’.¹⁰¹ In sintesi, ricordo solo che il cenobio di San Benedetto nel 1442 fu interessato da una riforma istituzionale, con l’introduzione dell’Osservanza. Tale passaggio fu reso evidente dagli interventi di restauro e adeguamento degli spazi, che ebbero il sostegno episcopale e dei duchi di Milano, tramite esenzioni fiscali ed elemosine.¹⁰²

Il percorso istituzionale del monastero di San Benedetto si intrecciò tangenzialmente con quello di San Giovanni in Deserto di Grontardo. A seguito dell’aspro contenzioso, che dal 1441 vide in lite per la carica abbaziale di San Giovanni la cistercense, già monaca del Pipia, Elena *de Lavezola*, e la deposta badessa del Deserto Dorotea *de Serotis*, il cenobio di Grontardo subì la definitiva trasformazione da femminile in maschile.

⁹⁷ Per gli atti e gli studi relativi alla fondazione del cenobio del Cistello nella vicinia di San Fabiano nel 1276, FILIPPINI, *Gli Ordini religiosi* cit., p. 178, nota 86.

⁹⁸ ASMi, Fondo di religione, b. 4576, fz. H, n. 2, 22 novembre 1319; FILIPPINI, *Gli Ordini religiosi* cit., p. 178.

⁹⁹ BSCr, Libreria Civica, mss., AA.5.3, “Quaternus breviariorum mei Larioli de Tardelevis clerici Parmensis”, 8 agosto 1338; *Il Liber Synodaliū e la Nota ecclesiarum* cit., n. 15, p. 117.

¹⁰⁰ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 155, 27 dicembre 1359; FILIPPINI, *Gli Ordini religiosi* cit., p. 179.

¹⁰¹ Rimando, per le linee generali e l’analisi delle fasi storiche relative alle fondazioni monastiche in esame, ai saggi di Elisabetta Canobbio, Elisa Chittò e Andrea Foglia in questo volume.

¹⁰² ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 155, 25 ottobre 1442; M. VISIOLI, *L’architettura*, in *Storia di Cremona. Il Quattrocento. Cremona nel Ducato di Milano (1395-1535)*, a cura di G. CHITTOLINI, Azzano San Paolo, Bolis, 2008, p. 274.

L'indagine giudiziaria aveva preso avvio dopo che una giovane, allora undicenne, accettata fra le consorelle, aveva informato il vescovo Venturino Marni dei *delicta* e dei "peccata gravia et enormia", che si attribuivano alla *de Serotis*. Come da lettere apostoliche, nel 1443, il monastero di San Giovanni fu tramutato in maschile, e nuovo abate fu designato Nicola Salandi, il priore dei Crociferi della *domus* dei Sette Fratelli, nella zona dell'Incrociatello. Quest'ultimo, in rapporti con il Marni, compì in seguito una brillante carriera, laureandosi in diritto canonico presso lo *Studium* pavese, e divenendo cappellano e familiare del vescovo Giacomo Ammannati Piccolomini, che lo introdusse presso gli ambienti curiali romani. Le Benedettine del Deserto furono destinate ad altra sede, ovvero presso la comunità più ampia e strutturata di San Benedetto. Una decisione che scontentò anche le loro nuove consorelle, che richiesero, senza successo, che fossero a loro attribuite le proprietà del Deserto, assegnate invece al Salandi.

L'intraprendente abate riuscì in seguito anche a usufruire delle strutture in città del monastero femminile di San Maurizio. Il 17 agosto 1470 il vescovo Bottigella dette ordine che il patrimonio economico di tale complesso monastico fosse annesso al vitale cenobio di San Benedetto, ove era risaputo che le monache, le quali conducevano una vita onesta nel rispetto della regola, a causa del loro numero elevato non disponevano di redditi adeguati. Contro la loro volontà, le *moniales* erano costrette a mendicare in cerca di elemosine. Al contrario le poche monache di San Maurizio conducevano "turpem et inonestam vitam", con massima ignominia, e dissipavano le loro entrate. Per decisione del vescovo la chiesa di San Maurizio e le adiacenti abitazioni furono scorporate, e nell'aprile dell'anno successivo assegnate al Salandi e al monastero di Grontardo.

Negli anni Settanta del Quattrocento San Giovanni in Deserto, distante dalla città, poteva dirsi ormai una realtà completamente disabitata, avviata al declino. Per assicurarne la sopravvivenza, il Salandi scelse di affidarlo alla Congregazione di Monte Oliveto, avviando nel 1475, con il consenso del vescovo Bottigella, le procedure di affiliazione. I monaci bianchi giunsero così in diocesi di Cremona, dove ancora non disponevano di una sede propria.¹⁰³ L'anno successivo ci furono novità anche per il cenobio di San Benedetto, che entrò a far parte della Congregazione cassinese.¹⁰⁴

Sempre rimanendo nell'ambito dell'Ordine benedettino, che ha di fatto costituito il filo rosso del presente studio, in chiusura è solo necessario ricordare le date che accompagnarono il rinnovamento del monastero di San Salvatore, divenuto Santa Monica.

Già nel 1460 il vescovo Bernardo Rossi, considerato lo stato di dissolutezza della badessa e delle monache, alcune delle quali erano fuggite, aveva posto alla guida di San Salvatore Tolomea Gusberti, valutata come la persona adatta a porre rimedio agli scandali. Una direzione che si rivelò fallimentare, e che non pose fine agli abusi, secondo le testimonianze raccolte una decina di anni dopo dal vescovo Bottigella. Nel 1470 le infrazioni alla regola rimanevano sistematiche, e permaneva il clima libertino del passato, stando alla denuncia di una monaca che era ritornata presso la propria famiglia a Lodi, la quale aveva descritto all'abate di San Pietro di Lodi Vecchio i soprusi subiti dalla Gusberti. Il Bottigella colse l'occasione per condurre a termine l'intervento riformatore, e nel giugno del 1470 il pontefice Paolo II autorizzò il passaggio di San Salvatore alle Agostiniane dell'Osservanza. Il 21 maggio 1471 giunsero dal convento milanese di Sant'Agnese tredici *sorores*, le quali contribuirono alla rinascita del cenobio di San Salvatore, che, ricostruito e ampliato, da allora si denominò di Santa Monica.¹⁰⁵

¹⁰³ Per le vicende storiche che favorirono il passaggio di San Giovanni in Deserto dalle Benedettine agli Olivetani, FILIPPINI, *San Giovanni in Deserto* cit., pp. 69-85.

¹⁰⁴ VISIOLI, *L'architettura* cit., p. 283.

¹⁰⁵ ASMi, Autografi, b. 9, fasc. 2, 28 gennaio, 12 e 17 agosto 1460; Fondo di religione, b. 4632, fasc. I, nn. 1-3; P. MAJOCCHI, *Cronotassi dei vescovi di Cremona nel secolo XV*, in *I vescovi dell'Italia settentrionale nel basso medioevo. Cronotassi per le diocesi di Cremona, Pavia e Tortona nei secoli XIV e XV*, a cura di P. MAJOCCHI, M. MONTANARI, con un

L'attenta guida della badessa Francesca Bianca Maria, figlia di Francesco Sforza, e il favore della casata sforzesca contribuirono a promuovere gli sviluppi della rinata fondazione, che, grazie all'annessione del monastero di San Giovanni della Pipia, detto anche della Colomba, accorpò ulteriori consistenti proprietà e redditi. Le Cistercensi avevano trasferito la propria sede dalla vicinia di San Fabiano a quella di San Pietro a Po, occupando immobili vicini alla chiesa dei Canonici lateranensi.¹⁰⁶

Nel 1495, la visita dell'inviato di Innocenzo VIII aveva già riscontrato la dissolutezza delle Cistercensi. Due anni dopo, come da richieste di Ludovico il Moro, e in seguito su istanza del duca Francesco Maria Sforza e della badessa Francesca Bianca Maria, Alessandro VI concesse nel 1497 l'aggregazione del Pipia a Santa Monica.

L'unione fu subito avversata dalle Cistercensi, che si ribellarono, poiché non intendevano perdere la loro identità, aggregandosi alle Benedettine. La causa rimase pendente a Roma, finché, dopo la morte della badessa Pazienza Maggi, che aveva inoltrato ricorso al pontefice, le monache del Pipia nel settembre del 1498 accettarono quanto disposto con la lettera di unione.

È dunque possibile affermare che, nonostante si trattasse spesso di scelte obbligate, le annessioni di comunità femminili, specie se di Ordini differenti, erano percepite come traumatiche, andando a modificare il regime di vita quotidiano delle religiose. Le monache del Pipia, non a caso, avevano intentato causa, e inoltre erano fuggite da Santa Monica, ritornando sull'area del loro soppresso monastero della Colomba, dove avevano fatto nuovamente costruire un altare e un campanile, con annesso cimitero. Si era potuto raggiungere un accordo con le consorelle di Santa Monica una volta ottenuta la promessa di edificare in tale chiesa un altare dedicato a san Giovanni Evangelista, con l'obbligo di celebrazione della relativa festività. Una vicenda che si presentò da subito dai contorni complessi, e meritevole di riflessione, la quale non si concluse comunque nell'immediato, ed ebbe strascichi ancora in pieno Cinquecento.¹⁰⁷

Siamo così giunti al termine della nostra proposta di percorso, tra fondazioni, incorporazioni e rinascite. Un processo, quello della storia della presenza monastica femminile in Cremona, che si è articolato lungo i secoli, mutando spesso di segno, passando attraverso complessi passaggi aggregativi. Dalle iniziali motivazioni sottese alla creazione delle più antiche fondazioni, inserite nel monachesimo di impronta tradizionale, o aderenti agli stimoli della più spontanea religiosità laica, si arrivò, nel corso del Trecento, alla progressiva decadenza e alla dispersione di molte comunità. Un fenomeno che si è voluto contestualizzare, poiché, dalla concentrazione volontaria con la ricerca di nuove sedi in città, motivate dallo stato di emergenza, si giunse alla metà del Quattrocento alle annessioni imposte d'autorità, dopo le indagini promosse dai vescovi e le sollecitazioni pervenute da parte ducale. Scelte, queste ultime, che rispondevano, oltre alla ricerca di una rinnovata spiritualità, anche a criteri di razionalizzazione e funzionalità, e che ci spingono pertanto a leggere in controluce i singoli casi analizzati, consapevoli degli interessi familiari, politici, e il più delle volte economici, che si celarono dietro il complesso fenomeno di concentramento monastico, che investì anche la città di Cremona. Una spinta innovativa che certo, sulla scorta del passato, contribuì al completo cambiamento e alla rinascita del monachesimo femminile, una presenza forte, viva e attiva, che ben si coglie nelle attuali vestigia dei complessi monastici superstiti, in corso di valorizzazione, sulla cui storia, tramandata dalle numerose fonti archivistiche, per noi eredità preziosa, ci sarà modo di ritornare.

saggio di P. MAJOCCHI, Pavia, Università di Pavia, 2002, pp. 36, 40; M. MORANDI, *Architettura e cantieri di lavoro nella Cremona sforzesca: il caso del monastero e della chiesa di Santa Monica*, in "Bollettino storico cremonese", n.s. 10 (2003), pp. 219-232; VISIOLI, *L'architettura* cit., p. 278. Si vedano inoltre i saggi di Elisa Chittò ed Emilio Giazzi in questo volume.

¹⁰⁶ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 175, 2 aprile 1459.

¹⁰⁷ Ivi, b. 175 per i riferimenti documentari; ASMi, Bolle e brevi, b. 48, perg. 45 e 46, b. 49, perg. 31; Fondo di religione, b. 4632, 17 gennaio 1497; VISIOLI, *L'architettura* cit., p. 280.

L' 'isola' dei monasteri nella 'città nuova'

L'avvio del processo che porterà a individuare, in una porzione a sud-ovest della città di Cremona, il sito sul quale sorgeranno, nel giro di circa tre secoli, ben cinque monasteri femminili¹ (praticamente uno adiacente all'altro) si colloca nel contesto della 'riforma' che interessò la Chiesa universale a cavallo tra XI e XII secolo.²

Con l'avvento della dinastia dei Sassoni in Germania, a partire dalla seconda metà del X secolo, era stato possibile ricostruire l'Impero d'occidente, sia pure con un'impronta decisamente più tedesca, e gli imperatori, già a partire da Ottone I, si erano occupati anche della situazione del papato, affrancandolo dall'egemonia delle grandi famiglie romane e ridandogli dignità e autonomia. Ben presto, però, la ritrovata consapevolezza del proprio ruolo portò inevitabilmente a uno scontro tra Sede apostolica e Impero, con l'intento di emancipare il papato dalla tutela del potere secolare, imponendo, di fatto, un modello nuovo, mai sperimentato prima, di Chiesa autonoma e indipendente, non senza un coinvolgimento delle chiese locali, segnate dalla duplice piaga della simonia³ e del concubinato dei preti, che si cercò di risanare estendendo l'azione riformatrice anche ai vescovi che tante volte non brillavano per virtù cristiane e costumi evangelici ed erano quasi sempre vassalli imperiali.

Così, la lotta che vedeva contrapposti i due massimi poteri della cristianità occidentale aveva una sua importante ricaduta sulla vita delle città, soprattutto nell'Italia settentrionale (dove cominciava a evidenziarsi quel processo che avrebbe portato, pian piano, alla nascita delle realtà comunali), con la contrapposizione tra il vescovo e l'antica nobiltà feudale (i *milites*), che parteggiavano per l'imperatore, essendo a lui strettamente legati da vincoli feudali, e i nuovi ceti di mercanti, imprenditori e artigiani (i *cives* o *populus*), che sostenevano invece la Sede romana e combattevano, anche, per una riforma e un risanamento radicale della Chiesa.

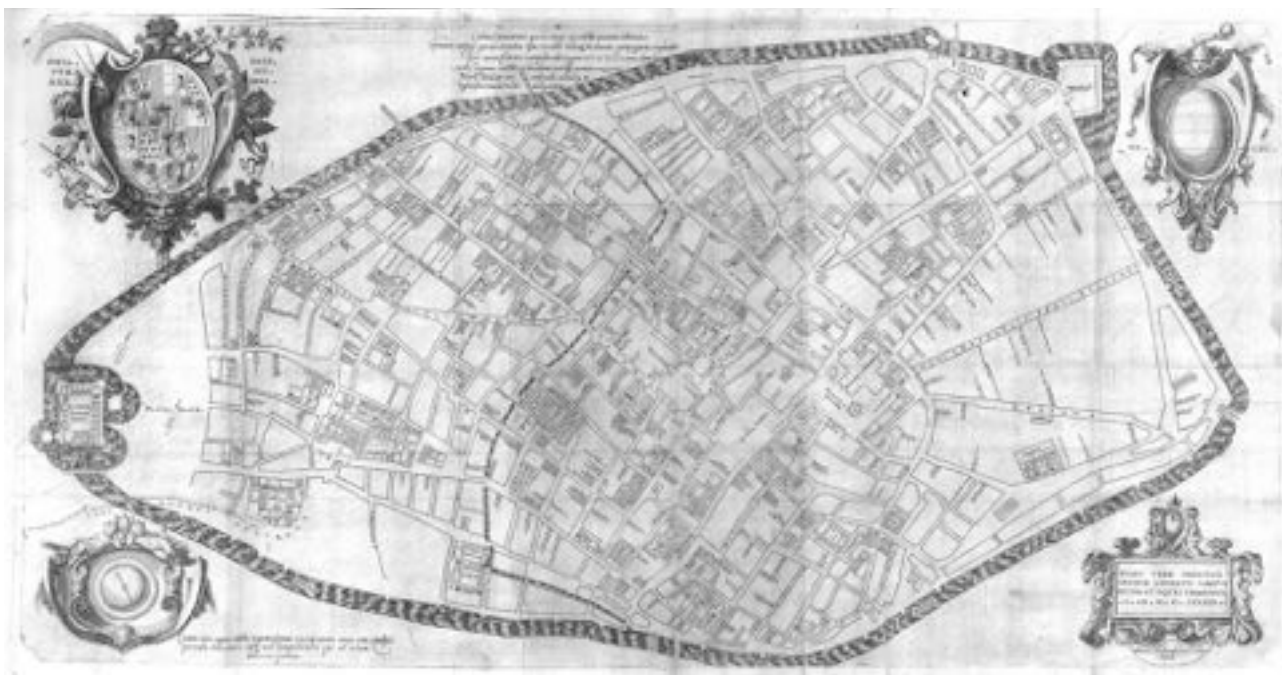
La realtà cremonese

Anche a Cremona, in questi anni, andava emergendo una nuova componente sociale, quella degli artigiani e dei mercanti (che a volte erano veri e propri imprenditori), la quale portò alla città ricchezza mobile e si con-

¹ Oltre alle fondazioni dell'XI secolo, San Salvatore e San Benedetto, di cui si dirà in seguito, nella stessa area sorse, nel 1230, il monastero delle Clarisse di Santa Chiara, poi, nel XV secolo, un altro insediamento di Clarisse, del Corpus Domini, nel 1455, e, nel 1494, una comunità di monache agostiniane, all'Annunziata, mentre sempre le Agostiniane erano subentrate, qualche anno prima, nel 1471, alle Benedettine di San Salvatore, modificando anche la dedizione del monastero e intitolandolo a Santa Monica.

² Sulla riforma della Chiesa fra XI e XII secolo la bibliografia è molto ampia; ci limitiamo qui a citare, oltre all'opera di riferimento, il volume di Fliche, solo alcuni altri testi che segnano, comunque, un'evoluzione nell'approccio storiografico, dagli anni Settanta a oggi (lo si desume anche solo dai diversi estremi cronologici che vanno via via ampliandosi): A. FLICHE, *La riforma gregoriana e la riconquista cristiana (1057-1123)*, trad. it. Torino, SAIE, 1959; F. KEMPF, *La riforma gregoriana (1046-1124)*, in *Storia della Chiesa*, a cura di H. JEDIN, IV, trad. it. Milano, Jaka Book, 1978, pp. 455-521; O. CAPITANI, *L'Italia medievale nei secoli di trapasso. La riforma della Chiesa (1012-1122)*, Bologna, Patron, 1984; N. D'ACUNTO, *L'età dell'obbedienza. Papato, impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli, Liguori, 2007.

³ Con il termine 'simonia' s'indicava la compravendita di beni spirituali, e soprattutto l'assegnazione di benefici ecclesiastici per denaro. Il riferimento è a un personaggio di cui si parla negli Atti degli Apostoli (At. 8, 9-25), un certo Simone, mago e taumaturgo samaritano, che chiese all'apostolo Pietro di vendergli il dono dello Spirito Santo tramite l'imposizione delle mani.



Antonio Campi, Pianta della città di Cremona, 1583

trapponeva sempre più apertamente all'antica nobiltà feudale (alleata del vescovo), che deteneva il potere su ampi possedimenti terrieri e controllava quindi anche il contado, ma, pur potendo vantare ingenti patrimoni, non sempre disponeva di sufficiente liquidità.

Ben presto tra queste due categorie sociali venne a crearsi un vero e proprio conflitto, soprattutto in riferimento alle strutture di governo del Comune, che si stavano via via consolidando, dove la gente 'nuova' (il *populus*) chiedeva di essere rappresentata in maniera sempre più consistente.

Lorenzo Astegiano, nelle sue note sulla *Storia civile del comune di Cremona* pubblicate in appendice al suo *Codice diplomatico*,⁴ descriveva bene questa situazione, ricordando la trasformazione economica che si era compiuta in quei decenni: a fianco dell'antica proprietà fondiaria, la sola che, secondo gli ordinamenti germanici, potesse conferire il carattere di uomo libero e il potere politico, era sorta la "proprietà mobile", derivante dalle industrie manifatturiere e dal commercio. "Mutatasi la struttura dei rapporti economici anteriormente esistenti – scrive Astegiano – e formatisi nuovi ordini sociali, doveva di necessità seguire, presto o tardi, un mutamento nella costituzione politica"; il conflitto tra il vescovo e la nobiltà da un lato e il *populus* dall'altro, secondo lui, è espressione dei nuovi rapporti di potere che si andavano delineando all'interno della città.

In questi frangenti, la parte più debole trovò naturale aderire sempre più pienamente alla riforma che minava alla radice il potere del vescovo, sciogliendolo dal vincolo feudale e dalla protezione dell'imperatore. L'appoggio al papa, che rivendicava il controllo sulle nomine vescovili, si associava automaticamente alla lotta contro i vescovi indegni, nominati dagli imperatori, e l'indebolimento dell'autorità vescovile comportava, di riflesso, una perdita di potere da parte dell'aristocrazia vassallatica. La lotta per la riforma della Chiesa (che non era solo un pretesto, ma una scelta convinta, in risposta a un'autentica necessità) veniva però ad assumere, inevitabilmente, anche un carattere politico, all'interno dei delicati equilibri che caratterizzavano il confronto tra le parti sociali, nella vita della città e, in particolare, nell'ambito dei processi che stavano portando alla costituzione del Comune.

Si arriva così, nella seconda metà dell'XI secolo, alle prime manifestazioni della contestazione cittadina

⁴ L. ASTEGIANO, *Codex diplomaticus Cremonae*, II, Augustae Taurinorum, apud fratres Bocca, 1898, p. 272.

contro il vescovo, ovvero a quella che Menant definisce una vera e propria “guerra civile”.⁵

Anche a Cremona, analogamente a quanto andava evidenziandosi a Milano, si sviluppò e prese corpo il movimento della ‘Pataria’, con lo scopo di sostenere il papato nella lotta ai mali della Chiesa, a livello locale, lotta che comportava, per forza di cose, uno scontro con i vescovi e il clero ad essi alleato. La rivolta scoppiò il venerdì santo del 1068, dopo che il presule, Arnolfo da Velate (nipote dell’arcivescovo di Milano Guido, che aveva fatto martirizzare il capo dei patarini milanesi, Arialdo, ed era fortemente sospetto di simonia), aveva dato ordine di arrestare un prete patarino; questo fu, dice ancora Menant,⁶ “il preludio di un lungo succedersi di violenze”, fomentate dallo stesso papa Alessandro II, a cui i patarini cremonesi si erano rivolti, ricevendo da lui l’invito a “chiudere con cumuli di cadaveri le porte della venalità simoniaca e dell’adulterio dei chierici, attraverso le quali il diavolo si è introdotto nella vostra Chiesa”.⁷

Per alcuni anni si susseguirono episodi ai limiti della ferocia,⁸ da una parte e dall’altra, fino a che, con l’allontanamento del vescovo Arnolfo e la nomina di Gualtiero, come suo successore (intorno al 1086), la situazione andò migliorando, e comunque la diocesi, proprio a motivo delle trascorse violenze, restò vacante dal 1097 al 1110; in questo contesto si colloca la decisione di costruire una nuova cattedrale, il cui cantiere si aprì nel 1107, come segno di un riavvicinamento tra le parti, propiziato, molto probabilmente, dai ricchi mercanti che si assunsero i maggiori oneri di spesa che una tale impresa comportava.⁹

La Citanova e le fondazioni monastiche

In effetti, la Pataria, e quindi il *populus* che ad essa aderiva, non si preoccupava solo di combattere i nemici della Chiesa, con un’azione puramente negativa, di contrasto, ma si distinse fin da subito per un’intensa attività di fondazione di chiese e monasteri, che venivano posti sotto il diretto controllo della Sede romana, costituendo, così, un ulteriore legame con il papato e divenendo, però, anche centri propulsori della riforma, per il risanamento e l’arricchimento della vita religiosa della città.

Cremona non aveva conosciuto una particolare fioritura di istituzioni monastiche in età antica,¹⁰ come era avvenuto, invece, in molte città vicine, fin dall’epoca longobarda (basti pensare a Brescia e a Pavia); quasi fino all’anno Mille non vi fu alcun insediamento monastico, né in città né in diocesi; la prima fondazione sicuramente accertata è quella del monastero benedettino maschile di San Lorenzo, voluto dal vescovo Olderico nel 990, a Cremona, nei sobborghi a nord-est, in un’area che era parte dell’ampia zona suburbana di cui il vescovo era investito, fino all’alveo del Po (tangente al cosiddetto *pratum episcopi*).¹¹

Il risveglio religioso promosso dall’adesione alla ‘riforma’ portava, quindi, a colmare un vuoto assai evidente, e favori, di fatto, molteplici fondazioni, che vennero a situarsi, però, in buona parte entro coordinate ur-

⁵ F. MENANT, *Da Liutprando (962) a Sicardo (1185): “la Chiesa in mano ai laici” e la restaurazione dell’autorità episcopale*, in *Diocesi di Cremona*, a cura di A. CAPRIOLI, A. RIMOLDI, L. VACCARO, Brescia, La Scuola, 1998, pp. 47-49.

⁶ Ivi, p. 48.

⁷ Ivi, p. 57, nota 10; la lettera è riportata in BONIZONE DI SUTRI, *Liber ad amicum*, ed. E. DÜMLER, in *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti*, I, Hannoverae, impensis Bibliopolii Hahniani, 1891 (*Monumenta Germaniae. Historica, Scriptorum*), pp. 568-620.

⁸ MENANT, *Da Liutprando cit.*, pp. 48-49.

⁹ La costruzione della nuova cattedrale, a partire dal 1107, si può leggere come un tentativo di pacificazione tra le due componenti sociali. Fu probabilmente il *populus* a offrire il contributo più cospicuo, anche allo scopo di ottenere una maggiore rappresentanza negli organismi di governo della città.

¹⁰ Si veda F. MENANT, *La vita monastica fino al XIII secolo*, in *Diocesi di Cremona cit.*, pp. 59-60.

¹¹ Si veda G. VOLTINI, *S. Lorenzo in Cremona. Strutture, reperti e fasi costruttive dal X al XIII secolo*, Cremona, Turris, 1987.

banistiche ben definite.

Il *populus*, infatti, necessitando di ampi spazi per le proprie attività manifatturiere, e sentendo forse, almeno inconsciamente, la necessità di occupare un'area della città che non fosse di pertinenza del vescovo e dei suoi vassalli, si era concentrato via via in una zona periferica,¹² venendo a costituire, di fatto, una sorta di 'città nuova'. Con questo termine si indica, a partire dal 1124,¹³ un'area che, fino a quel momento, era stata semplicemente definita come parte del suburbio e che, essendosi arricchita di nuovi insediamenti, si andò configurando sempre più come una sorta di 'seconda città' accanto alla prima, come scrive Menant, "la città del Popolo, in cronico contrasto con la vecchia città episcopale dell'aristocrazia consolare".¹⁴ La costruzione della nuova cinta di mura poi, a partire dal 1169, venne a unire alla città vecchia questa ampia area, riconoscendole definitivamente dignità urbana e garantendo alle comunità monastiche maggiore protezione e sicurezza.

La prima fondazione rilevante, quando ancora si parlava semplicemente di 'suburbio', è quella della collegiata di Sant'Agata, destinata a divenire il centro spirituale della *Citanova*, sorta in seguito a un atto di donazione del 24 aprile 1077,¹⁵ con il quale i coniugi Pietro, figlio del *quondam* Martino Cenagallo, e Cristina, detta anche Dolce, figlia del *quondam* Nigrone, offrivano alla sede apostolica "una pecia terrae prope porta Pertuso Cremonae in qua est ecclesia consacranda in honorem Dei et sanctae Agathae."

Per quanto riguarda la vita consacrata, dopo la creazione, nel 1066, di un primo cenobio benedettino maschile, dedicato a San Tommaso, in un'altra zona della città, ma sempre offerto alla sede apostolica,¹⁶ sorgeva, pochi anni dopo, il monastero di San Pietro al Po,¹⁷ anch'esso in un'area rivierasca, a ridosso della Citanova, vero e proprio centro propulsore della 'riforma'.¹⁸ Poco lontano da esso, su un appezzamento di terreno offerto all'abbazia di Cluny da un'altra coppia cremonese, Alberto da Fontanella e consorte, insieme a due anonimi abitanti della città, sorse, nel 1076, un priorato, intitolato a San Gabriele.¹⁹

Ma la vera novità, accanto a questo fiorire di fondazioni maschili, fu la nascita, anche a Cremona, nella seconda metà dell'XI secolo, dei primi tre monasteri femminili: salvo quello della Pippia,²⁰ gli altri due sorgono nella Citanova, dando il via all'occupazione di un'ampia area che, nel corso dei secoli successivi, finirà per costituire una sorta di isola nella città.²¹

¹² Si tratta di un'area rivierasca: il lato sud, infatti, era confinante anticamente con il letto del Po, come testimoniano numerosi ritrovamenti archeologici di depositi di drenaggio, in particolare quello di via Massarotti; cfr. L. ARCARI, *Un deposito di anfore in via Massarotti a Cremona. Lotto I*, in *Cremona e Bedriacum in età romana*, a cura di G.M. FACCHINI, L. PASSI PITCHER, M. VOLONTÈ, Milano, Edizioni ET, 1996, pp.185-189.

¹³ La prima menzione della *Citanova* è in un privilegio di Callisto II, dato a Roma il 1° febbraio 1124, con il quale si conferma al vescovo Oberto l'investitura di numerose chiese, tra cui, appunto, quella di San Paolo "in Citanova": cfr. ASTEGIANO, *Codex diplomaticus Cremonae* cit., I, 1895, p. 104.

¹⁴ F. MENANT, *La prima età comunale (1097-1183)*, in *Storia di Cremona. Dall'Alto Medioevo all'Età Comunale*, a cura di G. ANDENNA, Azzano San Paolo, Bolis, 2004, p. 202.

¹⁵ Si veda ASTEGIANO, *Codex diplomaticus* cit., I, pp. 83-84.

¹⁶ Fondato nel 1066 da una coppia di cittadini, *Cremoxianus Treseverti e Roza*, aderenti certamente alla Pataria, come si desume dal fatto che la chiesa venne consacrata, nel 1078, da Bonizone di Sutri, grande figura della riforma ecclesiastica. Cfr. F. MENANT, *Les monastères bénédictins du diocèse de Crémone. Répertoire*, in "Centro storico benedettino italiano. Settimo bollettino informativo", 1979, pp. 50-51. Inoltre ID., *La vita monastica* cit., p. 60.

¹⁷ San Pietro al Po venne offerto in dono alla Sede apostolica dal notaio *Ardingus* e dalla moglie Edina nel 1071. Si veda ID., *La vita monastica* cit., pp. 60-61 e ID., *Les monastères* cit., p. 47.

¹⁸ L'abate, Cristoforo, è a capo dei primi patarini della città.

¹⁹ Si veda MENANT, *Les monastères* cit., p. 38.

²⁰ Nel 1079 venne fondato il monastero di San Giovanni evangelista della Pippia, offerto alla Sede apostolica dal conte di Sospiro, Bernardo. Si veda ivi, pp. 39-40.

²¹ Per notizie più ampie su queste prime fondazioni femminili si veda il saggio di Elisabetta Filippini in questo volume.

In una data imprecisata, da collocarsi tra il 1064 e il 1090,²² Atto, figlio di Astolfo, fece costruire la chiesa di San Salvatore,²³ con annesso un monastero di monache benedettine, ponendolo sotto la protezione del papa, come si desume da un privilegio di Urbano II, dato da Piacenza il 16 marzo 1095.²⁴ La fondazione si colloca pienamente entro la rete della ‘riforma’, come si ricava da un atto di investitura del 1091²⁵ che lo collega all’abbazia di San Pietro al Po e lo pone, quindi, in diretto rapporto con la Pataria cremonese.

Nel 1089 poi, poco lontano da questo, sorse un altro monastero, dedicato a San Benedetto, fondato per iniziativa dell’abate di Nonantola, Damiano, fautore della ‘riforma’, posto a capo dell’antica abbazia dallo stesso papa Gregorio VII.²⁶ Una fondazione nonantolana a Cremona, in particolare nella Cittanova, è certamente un segno dell’intraprendenza della Pataria cremonese e dei suoi legami con il movimento riformatore, ben al di là dell’ambito locale, in rapporto, per di più, con l’azione di sostegno offerta al papa da Matilde di Canossa che, in quegli anni, mostrò in più occasioni la sua benevolenza nei confronti dell’abbazia modenese, con cospicue donazioni terriere.

Abbiamo, quindi, nelle prime tre fondazioni femminili, tre diverse tipologie: la Pippia è un monastero fondato da un esponente della nobiltà vassallatica, su un terreno di sua pertinenza, secondo una modalità diffusa da tempo. Anche per San Benedetto la prassi seguita era già ampiamente in uso, e cioè il monastero veniva fondato, quasi come una sorta di derivazione, da una potente abbazia, e restava sotto il controllo di questa; il caso cremonese, per di più, sembra rientrare in una categoria particolare, quella dei “monasteri doppi”, dove, accanto alla comunità femminile, si poneva anche un piccolo cenobio che accoglieva alcuni monaci provenienti dal monastero fondatore.²⁷

Il caso di San Salvatore, invece, presenta una tipologia diversa, che andava diffondendosi proprio in quegli anni, nella scia, appunto, della riforma gregoriana, e cioè una fondazione di laici, non nobili, non legati al sistema vassallatico, come espressione del loro coinvolgimento al grande movimento di rinnovamento che stava



Antonio Campi, Pianta della città di Cremona, 1583.
Particolare con evidenziati i monasteri.

²² MENANT, *Les monastères* cit., p. 48.

²³ Il monastero di San Salvatore verrà riformato nel 1471; le monache benedettine verranno allontanate e a esse subentreranno le Agostiniane, cambiando la titolazione del cenobio in Santa Monica.

²⁴ J. VON PFLUGK-HARTTUN, *Acta pontificum romanorum inedita*, II, Tübingen, F. Fues, 1884, n. 91, p. 157; *Le carte del monastero di S. Salvatore di Cremona (1090-1200)*, a cura di V. LEONI, in *Codice diplomatico della Lombardia medievale (secoli VIII-XII)*, www.lombardiabeniculturali.it/cdlm/edizioni/cr/, n. 3 (consultato il 20 ottobre 2022).

²⁵ *Le carte del monastero di S. Salvatore* cit., n. 2.

²⁶ Si veda S. STOCCHI, *L'abbazia di Nonantola*, in *Italia romanica*, VI: *L'Emilia Romagna*, Milano, Jaca Book, 1984, p. 288.

²⁷ Si veda il saggio di Elisabetta Filippini in questo volume.

interessando la Chiesa, a partire dalla Sede apostolica. Per di più, a Cremona, questa nuova forma di partecipazione viene a coincidere con l'individuazione di un'area nella città che sia, anche dal punto di vista urbanistico, espressione di questo rinnovamento: una città 'nuova', nella quale si pongono le premesse per un radicale risanamento della vita cristiana.²⁸ E cioè una città 'nuova' per uomini 'nuovi', che avranno, qualche decennio più tardi, come loro massimo rappresentante, Omobono, mercante e imprenditore, abitante della città 'nuova' ma grande riconciliatore tra le parti avverse, destinato a diventare, nei secoli successivi, patrono e protettore dell'intera città.²⁹

Ma la vicenda di queste prime fondazioni cremonesi suscita interesse anche in quanto pone l'accento sulla partecipazione femminile a quel grande evento che fu la riforma gregoriana. A parte l'importanza di due figure di donne che giganteggiano in questi anni, quelle di Matilde di Canossa e della madre Beatrice, sembra giusto ricordare che ve ne furono anche altre, sia pure anonime e del tutto modeste, che diedero comunque un loro contributo al rinnovamento religioso e sociale che segnò anche la vita della nostra città, nella seconda metà dell'XI secolo. Dietro ai nomi senza volto di Lanza, la prima badessa di San Salvatore, o di Maria, figlia del fu Tedaldo Decinoni, che resse la primitiva comunità di San Benedetto, stanno le numerose monache che diedero il via, a Cremona, in quegli anni di fermenti spirituali e di tensioni politiche e sociali, alla vita claustrale, una scelta fatta da donne per il rinnovamento e la libertà della Chiesa.

La 'città nuova' nel contesto urbano

Se si considera la pianta di Cremona, a partire dal tracciato delle mura medievali, ampliate tra il 1169 e il 1187, e la si confronta con l'assetto precedente, si può notare come, al nucleo originario, che sta al centro, attorno alla cattedrale, si fossero unite due ampie aree, una a sud-est e l'altra a sud-ovest, in una fascia che, anticamente, era stata rivierasca del Po.

Si tratta di due grandi spazi con caratteristiche diverse: quello a est³⁰ era scarsamente abitato, per lo più da pescatori e lavoratori della terra, comprendeva numerosi appezzamenti coltivati a orto, ed era di pertinenza del vescovo (il cosiddetto *pratum episcopi*), legato ai beni e alle possessioni della Mensa;³¹ quello a ovest corrispondeva, invece, alla Cittanova, di cui si è già detto, ed era, al momento dell'inglobamento entro le mura, fittamente abitato, con numerose chiese e monasteri.³²

²⁸ Il fatto che il monastero di San Salvatore sia ubicato nella 'città nuova' risulta anche da uno dei primi documenti che lo riguardano, un atto d'investitura del 1151, nel quale si dice: "investiverunt monasterium Sancti Salvatoris Mundi, situm in suburbio civitatis Cremone ubi dicitur Citanova": *Le carte del monastero di S. Salvatore* cit., n. 4.

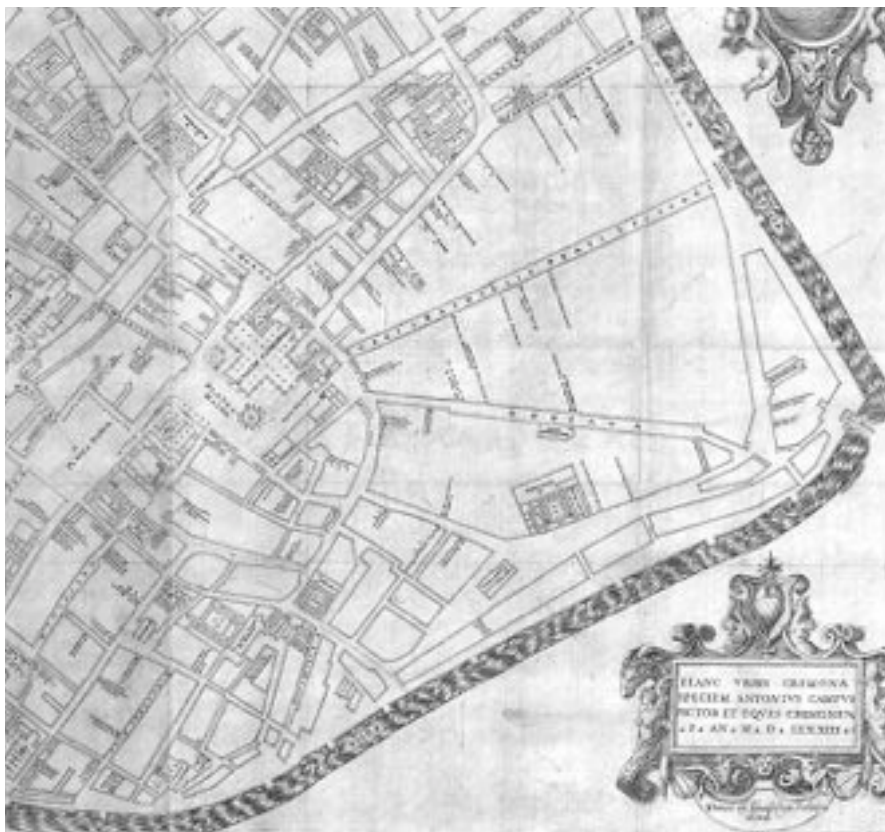
²⁹ Omobono, nato intorno al 1117, abitava nella Cittanova ed era mercante (e probabilmente anche produttore) di stoffe, in particolare di fustagno. A capo di una famiglia con numerosi figli, a un certo punto della sua vita, verso i sessantacinque anni, si diede alla penitenza, dedicandosi alla preghiera, alla carità e all'opera di pacificazione tra le opposte fazioni che dividevano la città, in accordo e stretta collaborazione col vescovo Sicardo. Morì il 13 novembre 1197, nella sua chiesa parrocchiale di Sant'Egidio, al mattino presto, mentre assisteva alla messa; dopo poco più di un anno, su istanza dello stesso vescovo Sicardo, papa Innocenzo III lo canonizzò, con una bolla del 12 gennaio 1199. È il primo laico non nobile a essere riconosciuto formalmente santo con una bolla papale. Su Omobono si veda A. VAUCHEZ, *Le "trafiquant céleste": Saint Homebon de Crémone (†1197), marchand et "père des pauvres"*, in *Horizons marins, itinéraires spirituels (V-XVIII siècles)*, par H. DUBOIS, J.C. HOCQUET, A. VAUCHEZ, Paris, Publications de la Sorbonne, 1987, I, pp. 115-122. Inoltre, cfr. D. PIAZZI, *I tempi del vescovo Sicardo e di sant'Omobono*, in *Diocesi di Cremona* cit., pp. 77-90.

³⁰ Si tratta dell'area compresa attualmente fra le vie XX Settembre, Bonomelli e XI Febbraio.

³¹ Cfr. A. FOGLIA, *Origini e storia della chiesa di S. Clemente*, in *Santa Maria Maddalena*, a cura del GRUPPO FOTOGRAFICO BELTRAMI-VACCHELLI, Cremona, Fantigrafica, 2003, pp. 13-14.

³² Nel corso del XIII secolo, ai primi due monasteri femminili se ne aggiunsero altri due, non nella stessa area, ma pur sempre nella Cittanova: quello dei Santi Simone e Giuda, verso l'attuale piazza Castello, nel 1153, e quello di San Leonardo

Colpisce il confronto tra le due aree: la prima, quella che corrisponde al *pratum episcopi*, venne lottizzata dai vescovi stessi, tra gli ultimi decenni del XII secolo e la prima metà del XIII, con la creazione di numerose piccole particelle, con casa e orto,³³ concesse all'inizio in enfiteusi e poi vendute nel corso dei secoli successivi.³⁴ Qui stavano i pescatori, tutti affittuari del vescovo per i diritti di pesca sul Po, e numerosi ortolani che sfruttavano ampie aree che, all'interno della lottizzazione, erano state conservate volutamente come terreni coltivabili. L'urbanizzazione di questa parte della città seguì un criterio ancora oggi ben evidente, e cioè i lotti vennero creati 'a tavolino', senza tener conto delle esigenze di chi ci avrebbe abitato, e figurano quindi disposti lungo l'asse di tre grandi vie che partono dalla cattedrale e terminano contro le mura, tra porta Mosa e porta Nuova (oggi porta Romana), senza alcun collegamento intermedio.³⁵ Si tratta, con evidenza, di una sorta di speculazione, con l'intento, cioè, di sfruttare al meglio tutto lo spazio esistente; una cosa che stupisce, ad esempio, è che in quest'area, di proprietà del vescovo, non si sia fondato alcun monastero, e sia sorta una sola chiesa, quella di San Clemente,³⁶ edificata probabilmente per iniziativa del vescovo, che doveva pur provvedere alle necessità spirituali della popolazione qui insediata, per lo più di bassa estrazione sociale.



Antonio Campi, Pianta della città di Cremona, 1583.
Particolare con il "Prato del vescovo" ..

L'area a sud-ovest, invece,

del Ponte di preda, sulla Cremonella (all'imbocco dell'attuale corso Garibaldi, venendo da corso Campi), nel 1160. Si contavano inoltre almeno tre monasteri maschili, quello di Santa Croce e i due, di fondazione più antica, di San Silvestro e San Vittore.

³³ Si veda M. DE CRECCHIO, *Il contesto urbanistico e sociale*, in *Santa Maria Maddalena* cit., pp. 11-12. Scrive De Crecchio: "Fu questo, nella città antica, il settore nel quale più si praticò – in innumerevoli e ripetuti esemplari tra di loro accostati – il costume edilizio del cosiddetto 'lotto gotico': un piccolo terreno stretto e lungo che si affacciava sulla strada con lo spazio destinato ad accogliere una sola stanza (per lo più una bottega) e si prolungava all'interno con un orticello, sino a raggiungere il fosso di colo che correva nel cuore degli enormi isolati urbani disegnati dalla raggiera delle strade convergenti sul centro monumentale".

³⁴ Si vedano i primi registri di "Entrate e uscite" della Mensa vescovile, dal 1360 agli inizi del XV secolo, in Archivio Storico Diocesano di Cremona.

³⁵ Si dice ancora in DE CRECCHIO, *Il contesto* cit., p. 12: "Era caratteristica di tali strade [...] quella di non essere collegate tra di loro da alcuna via trasversale che semplificasse il percorso dei pedoni e facilitasse l'urbanizzazione dei terreni rimasti interni alle lottizzazioni di fronte strada".

³⁶ Cfr. FOGLIA, *Origini e storia* cit., p. 13.

ebbe una crescita diversa, più spontanea, intensiva ma non radicale, lasciando quindi ampi spazi liberi o scarsamente urbanizzati, che poterono essere utilizzati, nei secoli successivi, per la creazione di nuovi insediamenti monastici, accanto a quelli già in essere.

Una porzione di città che guadagnò lentamente, a fatica e a costo di lotte, la sua dignità urbana, e riuscì ad esprimere, però, fin dall'età medievale (almeno dall'XI secolo) una grande vitalità, non solo nel senso dello sviluppo demografico, ma anche nel senso della produttività manifatturiera, con importanti conseguenze di ordine economico, e, infine, nell'ambito della vita religiosa, come centro propulsore della riforma, cioè della rinascita cristiana dell'intera città.

Una duchessa per due cenobi: Bianca Maria Visconti e il sostegno politico e devozionale alle fondazioni monastiche in età sforzesca a Cremona

Il mecenatismo religioso di una principessa della metà del Quattrocento

Nella metà del Quattrocento le emozioni, i sentimenti, le intense relazioni sociali, i contatti personali, le clientele e il mecenatismo laico e religioso erano pratiche legate alla vita di corte particolarmente adatte al genere femminile quando, come donne, venivano coinvolte nella gestione del potere. Bianca Maria Visconti,¹ unica figlia del duca di Milano Filippo Maria Visconti,² era riuscita a rafforzare sia la propria posizione, sia quella del marito Francesco Sforza,³ diventato duca di Milano nel 1450, rinunciando a esercitare il potere politico per privilegiare un altro aspetto della politica, ossia quello di coltivare rapporti, stabilire legami clientelari e di mecenatismo con ampi strati della società milanese, pavese e cremonese e di altre città del ducato. Ciò è testimoniato anche dall'intensa corrispondenza della duchessa – un imponente complesso di lettere, missive, dispacci in arrivo e in partenza da e per Milano – necessaria per fornirci un'idea della vastità delle relazioni da lei intessute e della sua attitudine nel coltivarle.⁴

Bianca Maria aveva infatti avuto l'intelligenza di lasciare al marito, il 'principe nuovo', il condottiero venuto da fuori, diventato duca grazie alla loro unione e alla conquista in armi della Lombardia, la responsabilità di governare il principato, inventandosi un ruolo nuovo all'interno della corte milanese, in assenza di modelli a cui fare riferimento costruiti da altre principesse della famiglia Visconti, se non quello materno. La duchessa aveva infatti vissuto per lungo tempo accanto alla madre, Agnese del Maino,⁵ la giovane amante di Filippo Maria appartenente all'alta aristocrazia milanese, nel castello di Abbiategrasso. Madre e figlia, pur non potendo vivere a corte, non conducevano una vita solitaria e ritirata, ma ricevevano e frequentavano parenti, amici, clienti, religiosi e soprattutto quelle famiglie aristocratiche, impegnate nell'appoggiare la Chiesa e gli Ordini monastici, che poi diventeranno nello specifico una sorta di partito 'filosforzesco', il quale favorì l'ascesa dello Sforza. Divenuta duchessa di Milano, la Visconti si era così ritagliata un ruolo adeguato al suo rango, creando

¹ Cfr. la voce di F. CATALANO in *Dizionario biografico degli italiani* [d'ora in poi DBI], 10, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1968.

² Cfr. la voce di G. SOLDI RONDININI in DBI, 47, 1997.

³ Cfr. la voce di A. MENNITI IPPOLITO in DBI, 50, 1998.

⁴ Sul ruolo politico di Bianca Maria Visconti (1425-1468) si rimanda agli studi di M.N. COVINI, *Tra patronage e ruolo politico: Bianca Maria Visconti (1450-1468)*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, a cura di L. ARCANGELI, S. PEYRONEL, Roma, Viella, 2008, pp. 247-280; EAD., *Tra cure domestiche, sentimenti e politica. La corrispondenza di Bianca Maria Visconti duchessa di Milano (1450-1468)*, in *I confini della lettera. Pratiche epistolari e reti di comunicazione nell'Italia tardomedievale*, a cura di I. LAZZARINI, numero monografico di "Reti medievali Rivista", 10 (2009), pp. 315-349; EAD., *Donne, emozioni e potere alla corte degli Sforza. Da Bianca Maria a Cecilia Gallerani*, Milano, Unicopli, 2012.

⁵ Cfr. la voce di F. CENGARLE in DBI, 67, 2006. La famiglia del Maino era rappresentata da gentiluomini, aulici e cortigiani, ma la duchessa aveva un legame particolare con gli zii Andreotto e Lancillotto, presenti sia a corte che nel collegio dei consiglieri ducali. Discendenti dal maestro delle entrate Ambrogio, conte palatino, e imparentati con Bernabò Visconti, i membri del casato potevano contare su una rete di parenti e affini molto diramata e di altissimo rango, come ad esempio i Pallavicini, i da Baggio, i conti Landi di Piacenza, il ramo più brillante dei Castiglioni e i conti dal Verme: cfr. COVINI, *Donne, emozioni e potere* cit., pp. 15-16.

anche una sorta di mecenatismo religioso e di sostegno agli Ordini monastici, capace di rafforzare la sua posizione di spicco all'interno dello Stato.⁶

La formazione culturale e religiosa di Bianca Maria aveva preso forma, come rileva nei suoi studi Maria Nadia Covini, nell'*entourage* della famiglia materna, diventando una principessa devota e pietosa, modellando la sua immagine secondo lo spirito del suo tempo, che caratterizzava le donne aristocratiche dall'animo nobile dell'Italia del primo Rinascimento, facendosi promotrice ora della realizzazione di nuovi edifici religiosi e di opere d'arte, ora di munifiche elemosine e donazioni. Perciò, non solo il principe si faceva tutore e protettore delle istituzioni ecclesiastiche, patrocinando la riforma della vita religiosa all'interno degli Stati rinascimentali italiani, ma anche le principesse, che animavano la vita delle corti, manifestavano sentimenti di pietà e di devozione connaturati nell'animo delle gentildonne pie, capaci di ritagliarsi un ruolo ormai istituzionalizzato, che prevedeva l'appoggio di monasteri femminili, la promozione di opere di carità, la pratica devozionale di culti e liturgie.⁷

Gli stessi sentimenti religiosi e caritativi animavano anche le gentildonne della famiglia Gonzaga, con le quali la duchessa di Milano era profondamente unita da legami di amicizia e affinità, sviluppati successivamente ai patti matrimoniali stretti nel 1450 fra il primogenito Galeazzo Maria⁸ e Susanna Gonzaga,⁹ poi sostituita con la sorella Dorotea nel 1457,¹⁰ e fra Gabriella Gonzaga¹¹ e Corrado da Fogliano,¹² fratello del duca. La marchesa Barbara del Brandeburgo,¹³ moglie di Ludovico Gonzaga,¹⁴ come la Visconti, manifestava una profonda devozione e uno spiccato spirito di carità e perseguiva la medesima politica religiosa.¹⁵ All'amica non aveva

⁶ M.N. COVINI, *Entre dévotion et politique: patronage et mécénat religieux de Bianca Maria Visconti, duchesse de Milan (1450-1468)*, in *'La dame de cœur': patronage et mécénat religieux des femmes de pouvoir dans l'Europe des XIV-XVII siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016.

⁷ Si veda G. CHITTOLINI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centro-settentrionale del Quattrocento*, in *Storia d'Italia. Annali*, IX: *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. CHITTOLINI, G. MICCOLI, Torino, Einaudi, 1986, p. 178; mentre per le Osservanze in generale si rimanda a G. ANDENNA, *Aspetti politici della presenza degli Osservanti in Lombardia in età sforzesca*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di G. CHITTOLINI, K. ELM, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 331-371.

⁸ Cfr. la voce di F.M. VAGLIENTI in DBI, 51, 1998.

⁹ Cfr. I. LAZZARINI, *I Gonzaga e gli Este tra XV e XVI secolo*, in M. FERRARI, I. LAZZARINI, F. PISERI, *Autografie dell'età minore. Lettere di tre dinastie italiane tra Quattrocento e Cinquecento*, Roma, Viella, 2016, pp. 53, 74-75 (per l'antologia documentaria).

¹⁰ Cfr. la voce di I. LAZZARINI in DBI, 57, 2001, nonché EAD., *I Gonzaga e gli Este* cit., pp. 53-54, 75 (per l'antologia documentaria).

¹¹ Era figlia naturale di Ludovico, forse nata tra il 1435 e il 1436, prima sposa di Giberto da Correggio (cfr. *Carteggio degli oratori mantovani alla corte sforzesca*, I: *1450-1459*, a cura di I. LAZZARINI, Roma, Ministero per i Beni e le attività culturali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1999, nn. 113, 200) e poi, nel 1458, di Corrado da Fogliano. Se facciamo riferimento alla lettera di Paola Malatesta (cfr. la voce di I. LAZZARINI in DBI, 81, 2014) del 10 gennaio 1449 indirizzata a Gabriella "de Corigia", in cui le scriveva di aver mandato un famiglia a Brescello da Giberto "perché so desiderosa sentire de te, adivisame distinctamente como tu stai perché meglio se po dire a bocha che scrivere", possiamo ritenere che a quell'epoca la giovane avesse già raggiunto l'età per contrarre matrimonio e quindi vivesse con il primo marito (Archivio di Stato di Mantova [d'ora in poi ASMn], Archivio Gonzaga, b. 2882, reg. 11, c. 58v).

¹² Cfr. la voce di M.N. COVINI in DBI, 48, 1997.

¹³ Si veda C. ANTENHOFER, *Il potere delle gentildonne: l'esempio di Barbara di Brandeburgo e Paula Gonzaga*, in *Donne di potere nel Rinascimento* cit., pp. 67-87; inoltre cfr. la voce di W. INGEBORG in DBI, 6, 1964.

¹⁴ Si veda la voce di I. LAZZARINI in DBI, 66, 2006.

¹⁵ La Visconti si era rivolta a Mantova anche per risolvere una questione delicata legata alle pratiche devozionali interne alla famiglia Sforza. I Francescani osservanti facevano "difficoltà a volerne confesare, che invero asai ne meravigliamo", pur avendo – scriveva il 14 maggio 1463 – diversi frati "più sufficienti e docti", perciò chiedeva alla Gonzaga d'intercedere presso il Capitolo generale affinché inviasse a Milano frate Giacomo della Marca, in quanto "qui gli va la salute del'anima

esitato a rivolgersi per riformare e condurre in “bona observantia”, tentando d’introdurre la regola agostiniana, il monastero femminile di San Giovanni delle Carrette di Mantova,¹⁶ che avevano visitato insieme durante i lunghi soggiorni della duchessa, e cioè “quello dove altra volta fue la excellentia vostra quando hebe piacere di quelle due matte che gli erano dentro el qual nel vero adesso si trova fornito de una bella compagnia de religiose”. La marchesa il 27 febbraio 1458 chiedeva alla duchessa di fare “alcuna bona provisione”, occupandosi delle monache e intercedendo presso il frate agostiniano Gian Rocco da Pavia,¹⁷ promotore dell’Osservanza agostiniana in Lombardia, affinché inviasse da Milano due religiose che “non voriano esser troppo vecchie, neanche troppo zovene”, poiché le monache anziane erano venute a mancare, e all’interno del suo Stato non vi era alcuna religiosa che potesse garantire la moralità della vita nel cenobio e farsene carico.¹⁸ Il ricco carteggio al femminile, ormai ampiamente esplorato, è testimone di un lungo rapporto fra le due protagoniste delle corti italiane della metà del Quattrocento:¹⁹ nella corrispondenza giunta fino a noi, la narrazione rimanda a immagini legate non solo all’aspetto emozionale e privato, ma anche a quegli aspetti che riguardano più da vicino la gestione del potere e della politica religiosa, soprattutto legata alle istituzioni femminili, praticata nei loro Stati.²⁰ Ne sono una prova le lettere del 1460 con cui Barbara del Brandeburgo si era nuovamente rivolta a Bianca Maria Visconti per sostenere la causa delle monache benedettine del monastero di San Paolo di Parma, raccomandandole una monaca mantovana, Caterina Brani, il cui casato era vicino a quello dei Gonzaga, chiedendo la sua intercessione per ottenerne la nomina di badessa, facendo leva sulla sua “optima devotione al culto divino et ali boni religiosi et religiose”,²¹ e del 1463 con la quale la duchessa aveva richiesto d’intercedere presso il

nostra e non avemo cosa che più di questa ne gravi” (ASMn, Archivio Gonzaga, b. 1607, n. 291, Milano, 14 maggio 1463). Di nuovo nel 1467 fu l’intero vertice dell’Osservanza cismontana a designare il confessore di Bianca Maria (G.G. MERLO, *Ordini Mendicanti e potere: l’Osservanza minoritica Cismontana*, in *Vite di eretici e storie di frati*, a cura di M. BENEDETTI, G.G. MERLO, G. ROSSETTI, Milano, Biblioteca francescana, 1999, pp. 291-299).

¹⁶ È il monastero benedettino femminile di San Giovanni Evangelista, che nel secolo XV prese il nome di San Giovanni delle Carrette e ospitava monache appartenenti alle principali famiglie mantovane: G. GARDONI, *Due monasteri benedettini della città di Mantova: Sant’Andrea e San Giovanni Evangelista nei secoli XI-XV. Un primo sondaggio*, in *La memoria dei chiostri*. Atti delle prime Giornate di studi medievali (Castiglione delle Stiviere, 11-13 ottobre 2001), a cura di G. ANDENNA, R. SALVARANI, Torino, Marietti, 2002 (Studi e documenti. Centro studi per gli insediamenti monastici bresciani, 1), pp. 119-149.

¹⁷ Cfr. la voce di G.O. BRAVI in DBI, 85, 2016.

¹⁸ La lettera (Archivio di Stato di Milano [d’ora in poi ASMi], Archivio ducale visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 391, n. 240) è edita in E. CHITTÒ, *Voci femminili tra Cremona, Mantova e Milano: il carteggio di Bianca Maria Visconti e Barbara di Brandeburgo-Hohenzollern (1448-1468)*, in *Storia e storie all’ombra del castello di Santa Croce a Cremona*, a cura di A. BELLARDI, E. GIAZZI, Cremona, Cremonabooks, 2018, pp. 169-170.

¹⁹ La documentazione è conservata in ASMn, Archivio Gonzaga, bb. 1607 (per le lettere da Milano), 217, fasc. 18 (contenente i documenti dei patti matrimoniali del 1457 e lettere di Galeazzo e Ippolita a Dorotea), e 2882-2890 (contenenti i registri dei copialettere), nonché in ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, bb. 390-394, con corrispondenza da Mantova. Per lo studio del carteggio si veda CHITTÒ, *Voci femminili* cit., pp. 101-118; G. FANTONI, *Un carteggio femminile del secolo XV: Bianca Maria Visconti e Barbara di Hoenzollern-Brandeburgo Gonzaga (1450-1468)*, in “Libri e documenti”, 7 (1981), pp. 6-29.

²⁰ Lo scambio reciproco fra le corti di Milano e Mantova per la gestione delle questioni legate alla politica religiosa al femminile era proseguito anche dopo la morte della Visconti. La duchessa Bona di Savoia, vedova di Galeazzo Maria Sforza, nel 1480 si era rivolta a Ludovico Gonzaga per assecondare le richieste “dele done de Sancta Margherita” di Milano, appartenenti all’Ordine benedettino, che chiedevano un confessore idoneo, scelto tra i frati del monastero di San Pietro in Gessate, poiché “nui l’avemo sempre havuto in suma reverentia et devotione”. Poiché il priore necessitava di una particolare licenza del Capitolo generale dell’Ordine, la principessa chiedeva espressamente al marchese d’intercedere affinché il Capitolo generale, che si sarebbe svolto a Mantova, “sia contento de compiacerne che questo suo monastero de Sancto Petro in Glasiato piglia la dicta cura de confessare et administrare li sacramenti necessari ad queste nostre monache” (ASMn, Archivio Gonzaga, b. 1607, n. 286, Milano, 7 aprile 1480).

²¹ ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 391, n. 240, Mantova, 11 settembre 1460.

Capitolo generale della Congregazione di Santa Giustina, che si era riunito anche per tentare di ricondurre “al ben vivere e regolare de alchuni monasterii de donne”, per occuparsi di episodi sorti nei monasteri del suo ducato.²²

La duchessa Bianca Maria Visconti aveva sviluppato una politica religiosa e devozionale che si snodava secondo due modalità diverse: da un lato continuava la tradizione della famiglia Visconti, che aveva sostenuto il movimento dell'Osservanza degli Ordini mendicanti, il quale si stava diffondendo e trovava l'appoggio dei fedeli,²³ dall'altro coltivava tutte quelle pratiche devozionali proprie dell'aristocrazia milanese, imitando la madre, che aveva protetto il monastero femminile dell'Annunciata di Pavia fondato dai suoi avi, e partecipando con assiduità alla vita religiosa milanese,²⁴ e le famiglie aristocratiche del ducato che stavano innalzando cappelle, altari e tombe monumentali nelle chiese delle loro città, dotandole di beni e arricchendole di opere artistiche di grande valore.²⁵

Bianca Maria, nella sua fitta rete di relazioni, aveva sostenuto numerose comunità monastiche, specie quelle riformate, e in veste di duchessa si prestava spesso a essere l'interlocutrice fra i cenobi che frequentava e la corte di Roma per esaudire le loro innumerevoli richieste, ottenendo dispense, indulgenze e privilegi.²⁶ Accompagnata dalla figlia Ippolita Maria, dalla madre e dalle sue dame di corte, e talvolta anche dalla stessa marchesa di Mantova, Barbara del Brandeburgo, la duchessa aveva ottenuto la dispensa papale per visitare assiduamente i monasteri femminili, dove veniva amorevolmente accolta da monache, molte delle quali appartenevano alle famiglie cittadine più in vista, vivendo insieme a loro la vita umile caratterizzata da momenti di preghiera e dalla condivisione del cibo.²⁷ Dispensava alle comunità monastiche, sia maschili che femminili, a chiese, case dei terziari, religiosi che toccavano la sua sensibilità beni di tutti i generi, soprattutto alimentari, come pane, vino, dolci, spezie e carni, ma anche panni per vestire le novizie, apparendo come una benefattrice generosa e caritatevole.²⁸ Alla sua morte fu compilato un elenco di elemosine e oblazioni in denaro e in derrate alimentari che Bianca Maria dava a date fissate, secondo un puntuale calendario, a monasteri, chiese e luoghi

²² ASMn, Archivio Gonzaga, b. 1607, n. 286, Milano, 27 aprile 1463.

²³ COVINI, *Entre dévotion et politique* cit., pp. 3-4.

²⁴ Cfr. “*Beatissime pater*”. *Documenti relativi alle diocesi del ducato di Milano. I “registra supplicationum” di Pio II (1458-1464)*, a cura di E. CANOBBIO, B. DEL BO, Milano, Unicopli, 2007, n. 286, Mantova, 2 giugno 1459; Agnese del Maino, discendente dei fondatori del monastero femminile dell'Annunciazione di Pavia appartenente all'Ordine francescano, otteneva un'indulgenza ai fedeli che avrebbero visitato la chiesa in determinate festività liturgiche dell'anno e che avrebbero contribuito al sostentamento delle religiose.

²⁵ *Famiglie e spazi sacri nella Lombardia del Rinascimento*, a cura di L. ARCANGELI *et al.*, Milano, Scalpendi, 2015.

²⁶ Si veda come esempio la concessione da parte di papa Pio II, grazie all'intercessione di Bianca Maria Visconti alle badesse e alle monache di diversi monasteri del ducato, a cui era particolarmente devota, dell'indulto per poter nominare alcuni confessori ai quali era concesso di assolverle una volta nella vita e di concedere loro l'assoluzione plenaria (“*Beatissime pater*” cit., n. 516, Mantova, 24 agosto 1459).

²⁷ Cfr. COVINI, *Donne, emozioni e potere* cit., p. 18.

²⁸ La duchessa aveva l'abitudine di visitare soprattutto i monasteri femminili della sua città dotale quando soggiornava nel castello di Santa Croce e di elargire beni a seconda delle loro necessità o di intervenire nei momenti di maggior bisogno. Si ricorda, ad esempio, la badessa del monastero del Corpus Domini di Cremona, che le scriveva il 9 giugno 1460 per ringraziarla di aver donato ciò che era necessario “per adornare questo giardino”, nella speranza di poterla accogliere presto insieme alla figlia Ippolita Maria, promettendo di elevare a Dio orazioni per la salvezza della sua anima e per la sua salute, e il 7 ottobre la ringraziava della “devotissima et consueta limoxina de pano” che aveva ricevuto insieme a “benefici” (ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 729). A lei si erano raccomandate anche le monache del monastero benedettino di San Maurizio (cfr. *Il Liber Synodaliū e la Nota ecclesiarum della Diocesi di Cremona, 1385-1400. Edizione dei manoscritti e repertorio delle istituzioni ecclesiastiche*, a cura di E. CHITTÒ, Milano, Unicopli, 2009, pp. 110-111) scrivendole il 7 giugno 1456 affinché si adoperasse per impedire l'elezione a badessa della figlia di Giovanni de la Bechara, “quale non è del nostro convento”, ma di poter eleggere una di loro, come aveva stabilito l'ultima badessa (ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 726).

pii, soprattutto milanesi e cremonesi particolarmente vicini alla famiglia ducale – come ad esempio i frati dell’Incoronata che reclamavano una donazione per abbellire il loro convento, le monache di Sant’Agnese di Milano che richiedevano l’acquisto di una casa adiacente al monastero, mentre quelle di San Benedetto di Cremona invocavano l’assegnazione di un cappellano –, per una somma totale di oltre quattromila lire imperiali l’anno, senza contare doni e uscite straordinarie. Al documento è allegata una lista fornita dal confessore della duchessa, frate Bonaventura Piantanida del convento di Sant’Angelo di Milano, che elencava i voti che aveva pronunciato, senza mai averli concretizzati, e fra questi la fondazione di chiese, benefici e cappellanie, e commissioni artistiche negli istituti religiosi della città di Milano e di quelle del ducato che maggiormente amava, ma la sua devozione si estendeva anche in altre città: a papa Pio II aveva promesso finanziamenti per le basiliche di San Pietro e San Giovanni in Laterano, a Padova e a L’Aquila elargiva elemosine per la devozione a sant’Antonio e a san Bernardino, e a Loreto aveva disposto l’erezione di tre cappelle.²⁹

Il mecenatismo religioso dei duchi nella città di Cremona

Oltre a Milano, a Pavia e in altre città del principato, la duchessa aveva messo in pratica un’attenta politica religiosa anche a Cremona, la città che aveva ricevuto in dote dal padre, il duca Filippo Maria Visconti, e che amava particolarmente, appoggiando tutte le comunità monastiche, specie quelle legate al movimento dell’Osservanza degli Ordini mendicanti.³⁰ Le nozze ducali, celebrate il 25 ottobre 1441 nella chiesa di San Sigismondo,³¹ furono infatti l’inizio di una nuova politica religiosa e di un nuovo mecenatismo che diede vita a diverse fondazioni e committenze artistiche. I signori di Cremona stabilirono il loro patronato sull’altare dedicato ai santi Grisante e Daria, celebrati nel giorno delle loro nozze, eretto nella chiesa eremitana di Sant’Agostino, i cui affreschi, attribuiti al pittore Bonifacio Bembo, rappresentano la coppia inginocchiata in preghiera come segno di devozione.³² Il 5 dicembre 1441 Francesco Sforza aveva anche incaricato il commissario referendario e il tesoriere del Comune di Cremona affinché venisse versata ogni anno



Bianca Maria Visconti orante, affresco dell’altare dei Santi Crisante e Daria nella chiesa di Sant’Agostino di Cremona attribuito a Bonifacio Bembo (Museo Diocesano di Cremona)

²⁹ ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 1460, “Elemosine ordinate se fano ognia anno ali tempi infrascritti per ordine dela bona memoria ill.me d. condam domine ducisse Bianche etc.”; COVINI, *Tra patronage e ruolo politico* cit., pp. 276-279, in particolare note 113 e 119; EAD., *Donne, emozioni e potere* cit., p. 34; EAD., *Entre dévotion et politique* cit., p. 4.

³⁰ A Cremona era già sorto nel 1441 il convento di Sant’Angelo, francescano osservante maschile (A. MOSCONI, *I conventi francescani del territorio cremonese. Storia, religione, arte*, Montichiari, Zanetti, 1981, pp. 23-24), e negli anni Ottanta del Quattrocento Ludovico il Moro patrocinò la riforma del convento di San Domenico (S. FASOLI, *Perseveranti nella regolare osservanza. I Predicatori osservanti del ducato di Milano (sec. XV-XVI)*, Milano, Biblioteca francescana, 2011, pp. 97-100).

³¹ *Il Liber Synodaliū e la Nota ecclesiarum* cit., pp. 126-127.

³² Si veda M. VISIOLI, *L’architettura*, in *Storia di Cremona. Il Quattrocento. Cremona nel Ducato di Milano (1395-1535)*, a cura di G. CHITTOLINI, Azzano San Paolo, Bolis, 2008, pp. 246-299.

la somma di 25 ducati per l'oblazione in occasione dell'anniversario dei martiri.³³ Alcune famiglie importanti della città, come ad esempio i Plasio, gli Stanga, i Mussi, i Ponzone e i Barbò, imitando l'esempio della famiglia Sforza, eressero nella chiesa di Sant'Agostino cappelle gentilizie per la sepoltura dei membri del loro casato, commissionando arredi sacri, tavole e decorazioni di elevato valore artistico.³⁴

Nel 1449 Bianca Maria si era impegnata a introdurre l'Osservanza nel convento eremitano, che entrò a far parte della Congregazione di Lombardia, con l'arrivo di religiosi provenienti dal convento agostiniano osservante di Santa Maria Incoronata di Milano, guidati da Giorgio Laccioli, che godeva ormai della sua fiducia, e da Gabriele Attendolo,³⁵ fratello di Francesco Sforza. L'arrivo degli Agostiniani riformati era stato preceduto dal feroce assassinio dell'abate, avvenuto proprio in chiesa, da parte di alcuni confratelli, e aveva messo così a tacere il grave scandalo che si era sollevato in città.³⁶ Infine nel 1454, nella stessa chiesa, veniva fondata una cappella dedicata a Nicola da Tolentino, un santo di recente canonizzazione particolarmente caro alla devozione popolare.³⁷ Negli stessi anni veniva fondata anche la cappella dedicata a Bernardino da Siena nella chiesa di San Francesco,³⁸ un santo francescano particolarmente amato dai fedeli cremonesi, che lo avevano conosciuto come predicatore e propulsore del culto mariano, quando era stato chiamato in città dal vescovo Costanzo Fondulo.³⁹ A sostegno della politica religiosa e devozionale dei duchi, nel 1454 il luogotenente ducale, Francesco Visconti, aveva favorito la diffusione del culto, facendo sì che la città di Cremona organizzasse ogni anno solenni celebrazioni in onore dei santi Bernardino e Nicola da Tolentino in occasione delle loro festività presso le cappelle erette nelle rispettive chiese.⁴⁰

Tredici anni dopo la celebrazione delle nozze ducali, Bianca Maria riformava anche l'antico cenobio di San Sigismondo,⁴¹ che ormai versava in un deplorabile stato di abbandono, introducendo gli Eremitani di San Gerolamo, ai quali la chiesa venne ufficialmente affidata nel 1460, promuovendo anche la costruzione di un nuovo monastero, mentre la fondazione della nuova chiesa venne celebrata il 10 giugno 1463.⁴² Ancora nel 1449 si era preoccupata di riformare l'antico monastero benedettino dedicato ai santi Salvatore e Silvestro, detto comunemente di San Salvato,⁴³ nel quale avrebbe voluto insediare una comunità di religiose dell'Osservanza francescana, sottoposte alla direzione dei Francescani Minori osservanti, ma avendo incontrato numerosi ostacoli era stata costretta ad abbandonare il progetto, che aveva poi ripreso nel 1453 quando aveva ottenuto da papa Nicolò V l'autorizzazione d'insediare un gruppo di religiose provenienti da Ferrara. Come vedremo, solo nel 1455 raggiungerà il suo intento ottenendo da papa Callisto III l'autorizzazione definitiva per la fonda-

³³ ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 147.

³⁴ M. TANZI, *Arcigotissimo Bembo. Bonifacio in Sant'Agostino e in Duomo a Cremona*, Milano, Officina libraria, 2001.

³⁵ Cfr. la voce di E. ROSSETTI in DBI, 92, 2018.

³⁶ E. CHITTÒ, *Note per la storia del convento di Sant'Agostino di Cremona e i rapporti con l'Osservanza di Lombardia*, in "Insula Fulcheria", 43 (2013), pp. 163-182.

³⁷ E. FILIPPINI, "Ad maximum ornamentum ecclesie fundaverunt capellam et altarem". *Le élites cittadine cremonesi e gli ordini mendicanti (secoli XIII-XV)*, in *Famiglie e spazi sacri* cit., pp. 79-87.

³⁸ *Il Liber Synodaliū e la Nota ecclesiarum* cit., pp. 120-121.

³⁹ VISIOLI, *L'architettura* cit., p. 275.

⁴⁰ Biblioteca Statale di Cremona, Libreria civica, mss., BB.2.7/3, *Liber provisionum*, c. 219; ASMi, Archivio diplomatico, Pergamene per fondi, b. 147.

⁴¹ Per il monastero si rimanda a *Il Liber Synodaliū e la Nota ecclesiarum* cit., pp. 113-114; per la riforma a "Beatissime pater" cit., n. 833. Il 21 giugno 1460 la duchessa aveva chiesto al pontefice la soppressione della dignità abbaziale del monastero vallombrosano di San Sigismondo, poiché il cenobio versava in un grave stato di desolazione dal momento che non vi erano né abate né monaci e aveva ottenuto l'unione alla Congregazione dei monaci eremitani di San Girolamo; Bianca Maria si proponeva di riparare alcuni edifici del monastero.

⁴² VISIOLI, *L'architettura* cit., pp. 277-278.

⁴³ *Il Liber Synodaliū e la Nota ecclesiarum* cit., pp. 161-162; si veda il saggio di Elisabetta Filippini in questo volume.

zione di un nuovo monastero femminile dedicato a Chiara Novella o del Corpus Domini.⁴⁴

Infine, nel 1458 prendeva forma anche l'idea di dar vita alla prima fondazione di una chiesa e di un convento 'amadeita' a Santa Maria di Bressanoro o di Guadalupe nei pressi di Castelleone,⁴⁵ nelle campagne cremonesi, dove la duchessa amava spesso soggiornare.⁴⁶ Ben presto divenne il punto di riferimento per altri conventi che sorgeranno dietro la spinta di frate Amedeo Menez de Silva, un francescano carismatico e dedito all'ascetismo, molto amato e protetto dalla corte di Milano.

“Povere presonere serate dentro dale mure”: la protezione dei monasteri femminili

La politica religiosa e devozionale della duchessa di Milano nella città di Cremona si era sviluppata soprattutto nell'attività di riforma, protezione e fondazione di antichi e nuovi monasteri femminili legati principalmente all'Osservanza degli Ordini mendicanti e dell'Ordine benedettino, che si stava formando e sviluppando grazie anche alla protezione dei principi e del patriziato cittadino.⁴⁷ Negli studi di Gabriella Zarri si evidenzia come a partire dalla metà del Quattrocento, soprattutto in area padana, si sia assistito a un imponente sviluppo delle istituzioni religiose femminili, accolto e sostenuto dalla politica religiosa dei principi e delle principesse, che può essere ricondotto a molteplici motivi di ordine religioso, sociale e politico. Oltre alla necessità di un ritorno all'antica disciplina regolare che consentiva alle giovani destinate alla vita monastica di esprimere la devozione e la spiritualità attraverso la pratica della clausura, i cenobi femminili diventavano anche “luogo di raccolta e di rifugio” per donne sole, colpite da diverse forme di disgregazione familiare: orfane, vedove, donne minacciate dai parenti o in pericolo per il proprio onore.⁴⁸ L'accesso ai monasteri diventava in questi anni soprattutto prerogativa del ceto nobiliare, delle famiglie dominanti del patriziato cittadino e di quelle provenienti dalla ricca borghesia mercantile, poiché le comunità religiose femminili rafforzavano l'immagine del ‘principe santo’ e costituivano un vanto per le città, dal momento che le monache devote venivano investite di un ruolo pubblico di primaria importanza: i loro voti e le loro orazioni venivano richieste dai principi per la loro salute, per la pace e la prosperità, o nei momenti di maggiore pericolo e calamità per lo Stato.⁴⁹ Questo importante

⁴⁴ COVINI, *Entre dévotion et politique* cit., p. 4; P.M. SEVESI, *Corrispondenza milanese del b. Marco da Bologna*, in “Archivum franciscanum historicum”, 48 (1955), pp. 299-300.

⁴⁵ *Il Liber Synodaliū e la Nota ecclesiarum* cit., pp. 270-271; si veda anche COMUNE DI CREMONA, ARCHIVIO DI STATO, *Gli antichi monasteri di S. Benedetto, S. Chiara e Corpus Domini*, Cremona, s.n., 1983.

⁴⁶ Si rimanda a FASOLI, *Perseveranti nella regolare osservanza* cit., pp. 44-46; F. PISERI, Ex Castelleone. *Vita materiale ed educazione sociale nelle epistole delle corti sforzesche*, in “Annuario dell'Archivio di Stato di Milano”, 1 (2012), pp. 47-83.

⁴⁷ Sul tema dello sviluppo dell'Osservanza e della sua diffusione in Lombardia si rimanda al saggio di Elisabetta Canobbio in questo volume.

⁴⁸ Si pensi ad esempio alla lettera di Barbara del Brandeburgo alla Visconti del 4 agosto 1467, con la quale chiedeva di proteggere una giovane donna, cognata dei fratelli Bartolomeo e Gerolamo da Perosa, vittima di un seduttore “la qual era sta conducta per quello zudese”, mettendola in salvo in un monastero di Mantova dove “stesse a fare penitencia del fallo suo che e sta tristissimo” (ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 394).

⁴⁹ Alcuni esempi di orazioni che venivano innalzate dai monasteri femminili nei momenti in cui il principe affrontava una guerra si possono riscontrare nei carteggi della metà del Quattrocento. Si pensi alla lettera che il marchese Francesco Gonzaga (cfr. la voce di G. BENZONI in DBI, 49, 1997) il 20 giugno 1496 indirizzava alla badessa del monastero del Corpus Domini o di Santa Paola di Mantova mentre stava combattendo ad Andretta (Avellino), per ringraziarla delle loro “continue orationi per salute così nostra como dela nostra vincitrice compagnia, cognoscendo lo singulare amore et observantia ne portate”, esortandola “ad continuare sue oratione per nostro amore che non ne potresti fare cosa più grata” (ASMn, Archivio Gonzaga, b. 2907, l. 155, c. 90r). Oppure a quella di Bianca Sforza, figlia naturale di Ludovico il Moro, che il 26 settembre 1495 scriveva al padre, impegnato nella guerra contro il re di Francia Carlo VIII, per rassicurarlo delle preghiere delle monache milanesi: “Per observancia del debito mio ho facta la visitacione solita ali monasteri et ho trovato quele madone

ruolo diventava dunque uno dei motivi principali che portava le donne aristocratiche ad accettare il monastero e la clausura: votarsi al chiostro per il bene della città e dello Stato accresceva l'onore della famiglia di provenienza. Inoltre, la necessità di riformare monasteri o di fondarne di nuovi rigidamente regolati era sicuramente uno strumento di controllo dell'onore delle giovani che appartenevano alla nobiltà o al patriziato urbano, le quali ambivano al raggiungimento della perfezione individuale per il bene della propria città.⁵⁰

Durante gli anni di governo di Bianca Maria Visconti, anche per la città di Cremona si assisteva a un fiorire di riforme e nuove fondazioni, fra questi i monasteri femminili osservanti di Santa Chiara Novella o del Corpus Domini e di Santa Monica. Ma la sua generosità e benevolenza non era mancata neppure nei confronti dell'antico monastero femminile di San Benedetto,⁵¹ che a partire dal 1441-1442 era stato riformato e seguiva il modello osservante di Santa Giustina di Padova,⁵² nella cui Congregazione era stato definitivamente accolto nel 1474.⁵³ Prima dell'introduzione dell'Osservanza nel cenobio vivevano una badessa e cinque consorelle, che pur conducendo una vita dissoluta, riuscivano a sostentarsi con gli scarsi redditi disponibili, mentre dopo la riforma e l'introduzione della clausura il numero delle monache aveva subito un notevole incremento e la badessa con le trentatré religiose vivevano di elemosina e dei proventi ricavati dai lavori delle loro mani.⁵⁴

Dagli scambi epistolari emerge che la duchessa aveva instaurato un legame molto intenso e intimo con le monache benedettine, che ormai professavano la stretta clausura definendosi "povere presonere serate dentro dale mure per amore de Iesu Cristo", elargendo aiuti ed elemosine, preoccupandosi delle necessità pratiche del cenobio, dal quale nel 1456 era partito un drappello di religiose per riformare un monastero benedettino di Brescia, e ricevendo in cambio ospitalità durante i suoi soggiorni in città e orazioni per la salvezza e la salute della famiglia ducale. Il 30 settembre 1456 la badessa Laurenzina, che si definiva "serva del crocifixo", aveva infatti scritto a Bianca Maria per rassicurarla che la città di Cremona innalzava a Dio molte preghiere per la salute e la salvezza della famiglia Sforza e "specialmente noi vostre fiole, done del monastero de messer Sancto Benedicto da Cremona", avvisandola che erano giunti due ambasciatori della comunità di Brescia che avevano ottenuto dal sommo pontefice il permesso "de podere tore dele done de Sancto Benedicto per metere uno altro monasterio lo quale è in Bresa in observancia",⁵⁵ ma che prima di accettare chiedevano a lei il permesso di par-

et monache essere asidue ale oracione a nostro signore dio et ala sua gloriosa matre per la excellentissima signoria vostra per la qale pregano se degnano concederli gracia de sanitade, victoria, confusione de soi inimici overo pace onorevole et cosi farano nelo advenire"; e ancora il 16 ottobre tornava a scrivergli, dopo l'assedio di Novara: "Non ho mancato hozi de fare la solita visitacione ali monasteri et ho trovato quele madone havere ringraziato nostro signore dio dela concessione obtenuta dela pace dela excellentissima signoria vostra nelo advenire continuamente el pregarano li conceda gracia otegna nel successo dele cose quanto desidera el core" (ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 1475).

⁵⁰ Per la storia dei monasteri femminili si rimanda a G. ZARRI, *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali*, IX: *La Chiesa e il potere politico* cit.; EAD., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000; EAD., *Tra Rinascimento e Controriforma: aspetti dell'identità civile religiosa delle donne in Italia*, in *Cristiani d'Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2011, pp. 1-37.

⁵¹ *Il Liber Synodaliū e la Nota ecclesiarum* cit., pp. 159-160; COMUNE DI CREMONA, ARCHIVIO DI STATO, *Gli antichi monasteri* cit.; si rimanda al saggio di Elisabetta Filippini in questo volume.

⁵² Per la diffusione della riforma benedettina di vedano G. ANDENNA, *Sanctimoniales cluniacenses, Studi sui monasteri femminili di Cluny e sulla loro legislazione in Lombardia (XI-XV secolo)*, Münster, LIT, 2004, pp. 103-104; R. MARIANI, *Monasteri benedettini femminili a Milano prima della Riforma*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*. Atti del VI Convegno del Centro di studi farfensi (Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995), a cura di G. ZARRI, San Pietro in Cariano, Il Segno dei Gabrielli, 1997, pp. 219-247.

⁵³ VISIOLI, *L'architettura* cit., p. 274.

⁵⁴ Si veda *Artisti, committenti, opere e luoghi. Arte e architettura a Cremona negli atti dei notai (1440-1468)*, a cura di V. LEONI, M. VISIOLI, con la collaborazione di S. PAGLIOLI, G. PISATI, Pisa, Ets, 2012, p. 110.

⁵⁵ Possiamo ipotizzare che il monastero benedettino in cui un gruppo di monache cremonesi si sarebbe trasferito per in-

tire perché le dovevano obbedienza “si como fa la bona fiola al sua madre”.⁵⁶ Due anni dopo Laurenzina, di ritorno da Brescia, scriveva alla sua patrona per raccontarle il “grande desiderio ab io de vederne mi e tute queste mie fiole per lo grande amore e carità ve portiamo per vostra bontà e humanità” e la invita “a visitare la vostra città de Cremona e poi per vostra benigna humanità ve degneriti de venire a visitare noi, vostre indegne fiole de Sancto Benedecto de Observantia sive del Crucifisso Iesu Christi”.⁵⁷

Ritornata a Cremona, la badessa dovette far fronte a molte difficoltà economiche per affrontare le opere di recupero degli edifici che costituivano il monastero, rese necessario per l’aumento del numero delle religiose, per realizzare le quali era difficile recuperare i fondi poiché per vendere i beni di proprietà del cenobio occorreva una dispensa papale. E non solo, la comunità monastica si era già indebitata per cingere di alti muri un orto acquistato per ampliare lo spazio del monastero e garantire così la clausura. L’8 febbraio 1460 Laurenzina scriveva infatti alla duchessa affinché la aiutasse a reperire i finanziamenti per la fabbrica del monastero e per i tanti debiti già contratti per il restauro degli edifici, poiché esse non potevano vendere le terre donate attraverso i testamenti o ricevute attraverso le doti delle giovani che erano entrate in monastero senza l’autorizzazione del pontefice, ma la ringraziava anche per “la mantelina n’avete mandato”.⁵⁸ L’11 febbraio la badessa e le monache, con l’autorizzazione ottenuta da papa Nicolo V in data 5 dicembre 1454, iniziavano ad alienare solo alcune delle loro proprietà immobiliari poste nelle Chiusure di Cremona per far fronte alla necessità di ampliare il monastero e pagare i debitori.⁵⁹ Le monache di San Benedetto avevano anche innalzato voti per propiziare la salute della duchessa nella speranza di ottenere benefici. Nel 1462 inviavano ancora una lettera per informarla che “adi 5 del mese de zenaro facemo vodo alo altissimo idio e al glorioso padre sancto Benedicto inpetrase gratia



La badessa Francesca del monastero del Corpus Domini di Cremona alla duchessa Bianca Maria Visconti, 20 aprile 1460, Cremona (ASMi, Carteggio visconteo-sforzesco, b. 729)

trodurre la riforma sia l’antico cenobio di Santa Giulia di Brescia, coinvolto nella riforma osservante fra il 1456 e il 1458, conclusasi definitivamente nel 1483 (ANDENNA, *Sanctimoniales cluniacenses* cit., pp. 111-116, 129). Parlando di una riforma analoga nel monastero benedettino dei Santi Cosma e Damiano di Brescia, Elisabetta Filippini rileva che la nuova classe politica bresciana, che aveva preso il potere dopo la conquista veneta della città, intendeva estendere il controllo dell’amministrazione dei patrimoni ecclesiastici e premeva affinché le istituzioni religiose della città e del territorio s’inserissero in Congregazioni riformate, proponendo per i monasteri il modello osservante di Santa Giustina di Padova, per il suo alto livello culturale e spirituale (E. FILIPPINI, *La diffusione del monachesimo femminile in diocesi: il cenobio dei Santi Cosma e Damiano e le comunità benedettine tra città e campagna*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell’evangelizzazione a Brescia*, I: *L’età antica e medievale*, a cura di G. ANDENNA, Brescia, La Scuola, 2010, pp. 545-548). Anche Gabriella Zarri (*Monasteri femminili e città* cit., p. 367) riportava le parole del nobile bresciano Bartolomeo Caprioli, con cui lo stesso proponeva al Consiglio della città di Brescia il 3 marzo 1470 l’istituzione del monastero di Santa Croce: vi si avverte la necessità di creare un nuovo istituto religioso, voluto dalla cittadinanza, che fosse *devotum*, all’interno del quale figlie e sorelle potessero professare la propria vocazione, segno questo che in città esistevano monasteri con diversi livelli di devozione.

⁵⁶ ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 726.

⁵⁷ Ivi, b. 728, Cremona, 27 settembre 1458.

⁵⁸ Ivi, b. 729, Cremona, 8 febbraio 1460.

⁵⁹ *Artisti, committenti, opere e luoghi* cit., pp. 128-129.

de sanità” e per avere un aiuto economico per la ricostruzione degli edifici dei monaci del monastero di San Lorenzo,⁶⁰ anch’essi ormai legati alla Congregazione di Santa Giustina di Padova e dunque praticanti la “bona e sancta observancia”, i quali necessitavano di “refare la gesia del suo monastero [...] la quale va tuta per tera ed è molto piccola como sa la signoria vostra e molte altre abiamo promeso ma perché sono penitencie e asperità noi se obligamo per l’amore de deo e per vostra carità de farle facti”.⁶¹ Ancora nel 1464 le Benedettine ottenevano da Roma la facoltà di vendere alcuni immobili posti “intra et extra” la città di Cremona e con il ricavato acquistare alcune case che potessero garantire la clausura e una migliore separazione dai laici.⁶²

Ma la gestione delle cure spirituali delle monache osservanti di San Benedetto non doveva essere facile perché non sempre arrivavano da Milano le provvisioni per finanziare un cappellano e lo stato del monastero era di grande povertà anche per la scelta della clausura;⁶³ il 31 marzo 1462 Laurenzina scriveva infatti alla sua patrona per ricordarle

la provisione dela mesa, però fa un anno non abuto alcuna elemosina e inperanto se l’è de vostro piacere ve degnati de provvedere a questa Pascha e questo non dico per tediarme ma per arecordarlo ala signoria vostra la quale so ha asai che fare. Ala quale signoria vostra se racomandamo come povere persone serate dentro dale mure per lo amore de messer nostro Cristo lo quale ci degna de conservare e guardare longamente la signoria vostra in salute del’anima et ab io mandata la letera del vodo facto.⁶⁴

Qualche mese dopo la badessa “con le sue fiole” scriveva nuovamente a Bianca Maria per ricordarle ancora “la provisione dela sancta mesa e almancho al presente prego la signoria vostra ci degna di face dare lire 42 per limosina dela mesa”, perché non poteva lasciarle senza “el bene spiritual specialmente la sancta mesa nela quale avegna che indegne faciamo ogni zorno afectuose e cordiali oracioni per la conservazione dela signoria vostra; dolze madona noi siamo poverete e non ge posiamo fare la dicta elimosina” al celebrante.⁶⁵ Non sappiamo se le richieste delle Benedettine siano state accolte, ma alla morte della duchessa era stata stilata una lista di elemosine e oblazioni in denaro e in derrate alimentari che Bianca Maria dava a date fissate fra le quali il pagamento di uno stipendio “more solito” al cappellano del monastero di San Benedetto di Cremona.⁶⁶

La fondazione di un nuovo monastero di Clarisse a Cremona rientrava in un radicale progetto di rinnovamento spirituale dell’Ordine francescano iniziato con le predicazioni di san Bernardino da Siena, che aveva trovato il sostegno dei principi dell’Italia del Rinascimento, creando così una rete di monasteri femminili che potrebbero essere definiti ‘paralleli’, non solo per aver scelto di praticare la prima regola dettata da santa Chiara, ma per essere stati scelti da principesse o da giovani appartenenti all’aristocrazia e al patriziato cittadino, affascinate dal ritorno al modello di vita fondato sulla povertà e sulla spiritualità di santa Chiara.⁶⁷ Monasteri di Clarisse osservanti furono fondati in diverse parti d’Italia da principesse, aristocratiche o dame di corte, “clare donne” come le definisce Gabriella Zarri, divenendo ben presto centri di religiosità e di cultura frequentati da

⁶⁰ *Il Liber Synodaliū e la Nota ecclesiarum* cit., pp. 110-112.

⁶¹ ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 730, Cremona, [1°] marzo 1462.

⁶² “*Beatissime pater*” cit., n. 1695.

⁶³ Il 24 agosto 1459 papa Pio II concede ai monasteri femminili, a cui la duchessa è particolarmente devota, un indulto per poter nominare alcuni confessori, ai quali sia data facoltà di assolvere le monache una volta nella vita e di rilasciare l’assoluzione plenaria senza la clausola del digiuni, dal momento che tali religiose, in virtù dell’osservanza e delle costizioni, sono tenute a digiunare per la maggior parte dell’anno; fra questi i monasteri di San Benedetto, di Santa Chiara e del Corpus Domini di Cremona (“*Beatissime pater*” cit., n. 516).

⁶⁴ ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 720, Cremona, 31 marzo 1462.

⁶⁵ Ivi, b. 731, Cremona, 26 giugno 1462.

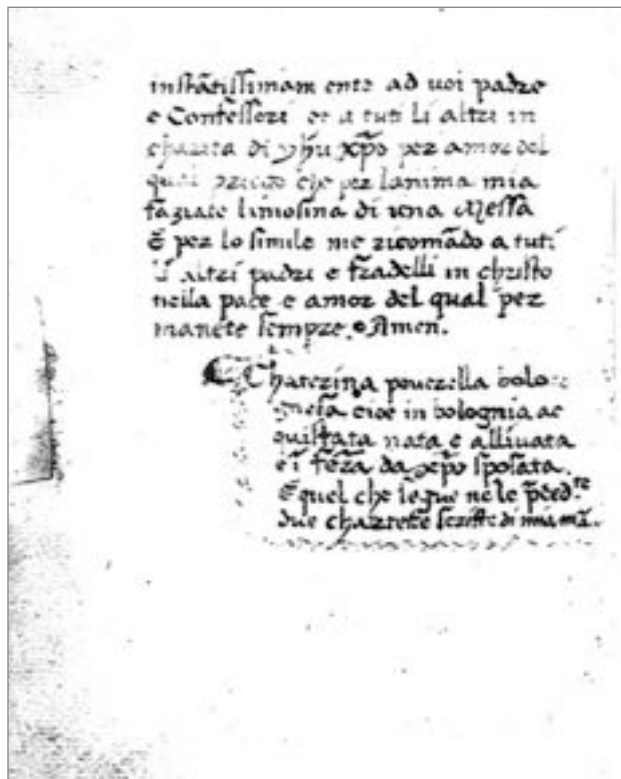
⁶⁶ COVINI, *Tra patronage e ruolo politico* cit., p. 279, nota 119.

⁶⁷ Sul punto si rimanda al saggio di Emilio Giazzi in questo volume.

nobildonne. Prima a Mantova, dove una principessa Gonzaga promosse il monastero del Corpus Domini, dalla cui matrice sorsero quelli di Ferrara, Bologna e Cremona per poi espandersi nell'Italia centrale e in Sicilia.⁶⁸

Il movimento di riforma delle comunità minoritiche femminili ha avuto inizio a Milano nel monastero di Sant'Orsola, che era stato fondato nel 1413 dalla nobile milanese Caterina Caimi, moglie di Prandeparte Pico della Mirandola, legato alla famiglia Visconti, che aveva appreso la regola delle Clarisse e, arrivata a Milano, aveva riformato una casa di umiliate, le quali avevano accettato di professare la regola di santa Chiara ed erano seguite dai frati Minori osservanti di Sant'Angelo. Dal cenobio milanese, considerato di fatto il primo che era entrato nell'Osservanza francescana, numerose monache furono inviate in altre città per diffondere l'Osservanza nei monasteri appena fondati o già esistenti, ma da riformare.⁶⁹ Con ogni probabilità in questo monastero si era ritirata la madre di Bianca Maria, Agnese del Maino, senza rinunciare all'abito laico e con il permesso di ricevere parenti e amici.⁷⁰

Nel 1420 Franceschina da Giussano, insieme ad altre sorelle, era stata inviata nella città di Mantova, dove la marchesa Paola Malatesta, donna caratterizzata da un profondo spirito religioso, sulla spinta di san Bernardino da Siena, che aveva conosciuto personalmente, aveva fondato un monastero di Clarisse, che professavano la stretta regola di santa Chiara, intitolato al Corpus Domini, edificando anche la chiesa dedicata a santa Paola Romana, con il cui nome il monastero venne identificato.⁷¹ Nel 1444, alla morte del marchese Gianfrancesco Gonzaga,⁷² Paola si ritirò in una casa adiacente al Corpus Domini, dove nel frattempo aveva preso il velo anche la figlia Cecilia, allieva del maestro Vittorino da Feltre, dopo un lungo conflitto con il padre.⁷³ La giovane principessa Gonzaga, professa a 19 anni, la cui bellezza e cultura vennero immortalate dal Pisanello in una splendida medaglia, visse con il nome di Chiara fino alla morte avvenuta nel 1451. Madre e figlia furono beatificate e inserite nel Martirologio francescano. Cecilia Gonzaga non fu l'unica principessa del casato a scegliere la stretta osservanza francescana. Nel monastero del Corpus Domini entrarono due figlie di Barbara del Brandeburgo: Susanna, dopo lo scioglimento del fidanzamento con il primogenito dei duchi di Milano per la malformazione alla spina dorsale, con il nome di Angelica, e forse anche la sorella Cecilia,⁷⁴ oltre a Livia, figlia di



Particolare del manoscritto autografo di Caterina Vigri (Santuario del Corpus Domini di Bologna)

⁶⁸ ZARRI, *Tra Rinascimento e Controriforma* cit., p. 37.

⁶⁹ Si rimanda a C. SANTORO, *Dalle origini dell'osservanza alla soppressione giuseppina: il monastero francescano di Sant'Orsola in Milano (1341-1782)*, tesi di laurea, Università degli studi di Milano, a.a. 1993-1994, rel. prof.ssa. L. Sebastiani.

⁷⁰ COVINI, *Entre dévotion et politique* cit., pp. 24-25.

⁷¹ Cfr. R. BERZAGHI, *Chiesa e monastero di Santa Paola*, in *Chiese di conventi e monasteri soppressi*, Mantova, Associazione per i monumenti domenicani – Circoscrizione Centro Comune di Mantova – Provincia di Mantova, 2009 (Quaderni di San Lorenzo, 9).

⁷² Si veda la voce di I. LAZZARINI in DBI, 54, 2000.

⁷³ Si veda la voce della stessa in DBI, 57, 2001, nonché il saggio di Monica Ferrari in questo volume.

⁷⁴ Di Susanna Gonzaga (1447-1481) resta una lettera *manu propria* del 14 giugno 1465 inviata alla madre Barbara del

Isabella d'Este e Francesco II Gonzaga.⁷⁵ Figlie o sorelle delle “clare donne” avevano ricevuto una raffinata educazione a corte e diedero un'impronta aristocratica alla comunità di religiose: tra le Clarisse e le principesse della famiglia Gonzaga si era creato un legame talmente profondo che le marchese Margherita Paleologa e Isabella d'Este disposero di essere sepolte nella chiesa di Santa Paola nel mausoleo di famiglia, indossando l'abito francescano.

Nel 1431 un gruppo di religiose del Corpus Domini di Mantova furono chiamate a Ferrara per riformare un cenobio che voleva abbracciare la prima regola di santa Chiara, fondato nel 1406 dalla nobile Bernardina Sedazzari, e che fu anch'esso intitolato al Corpus Domini. La fama di questo cenobio è legata alla mistica Caterina Vigri, nata nel 1413 a Bologna da un gentiluomo ferrarese legato alla famiglia Este e canonizzata nel 1712.⁷⁶ La giovanissima Caterina visse alla corte di Nicolò d'Este come dama di compagnia della figlia Margherita, dove ricevette una raffinata educazione umanistica imparando anche a dipingere, a miniare e a suonare la violetta.⁷⁷ Nel 1426 abbandonava la corte per entrare nella comunità fondata dalla nobildonna ferrarese, dove visse una profonda formazione spirituale che la portò a scrivere nel 1438 *Le sette armi spirituali*, un'opera pedagogico-didascalica dedicata alle sorelle affinché apprendessero le “armi” necessarie alla battaglia spirituale, che ebbe una notevole diffusione, tanto è vero che dopo la sua morte nel monastero del Corpus Domini di Bologna vennero trascritte diverse copie dalle sorelle.⁷⁸

Nella metà del Quattrocento il pontefice Callisto III aveva autorizzato, infatti, la fondazione di altri due monasteri intitolati al Corpus Domini sul modello di quelli di Mantova e Ferrara: uno nella Bologna di Ginevra Sforza Bentivoglio,⁷⁹ l'altro nella Cremona di Bianca Maria Visconti.

Le due nuove fondazioni avvengono con le stesse modalità di quelle precedenti: da Ferrara furono scelte alcune religiose da inviare nelle due città per istituire e reggere i due nuovi monasteri. Il progetto di fondare il cenobio di Santa Chiara Novella, per differenziarlo forse da quello di Santa Chiara già esistente, o del Corpus Domini di Cremona si realizza per primo. Nella biografia di Caterina Vigri scritta da Illuminata Bembo, una giovane aristocratica veneziana entrata nel monastero di Ferrara,⁸⁰ si racconta che la mistica ferrarese era stata scelta come badessa da inviare nella città di Cremona per fondare il nuovo cenobio. In realtà a Cremona giunse

Brandeburgo dal monastero del Corpus Domini, nella quale scrive: “Heri dapoi vespero, la nostra Lutia da Canedo et sore Agata intrarono nel monasterio e mia sorela e mi intrasemo dentro cum esse, e cenassemo li. Alla Lutia hano posto nome sore Theodora, et a sora Agata sore Humiltà”. Cecilia (1451-1478) si era fatta monaca e probabilmente era entrata nello stesso monastero (I. LAZZARINI, *I Gonzaga e gli Este* cit., pp. 74-76).

⁷⁵ Livia (1508-1569) venne affidata all'educazione delle monache del Corpus Domini di Mantova dove a 15 anni prese i voti con il nome di suor Paola e divenne badessa (BERZAGHI, *Chiesa e monastero di Santa Paola* cit., p. 83). Per i marchesi si vedano rispettivamente le voci di R. TAMALIO in DBI, 62, 2004, e di G. BENZONI ivi, 49, 1997.

⁷⁶ Si veda la voce di S. SPANÒ in DBI, 22, 1979.

⁷⁷ Caterina Vigri e i monasteri del Corpus Domini di Ferrara e Bologna sono stati al centro di recenti studi. Fra questi si rimanda a *Caterina Vigri. La santa e la città*. Atti del Convegno (Bologna, 13-15 novembre 2002), a cura di C. LEONARDI, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004; *Dalla corte al chiostro. Santa Caterina Vigri e i suoi scritti*. Atti della VI Giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile (Ferrara, 5 novembre 2011), a cura di CLARISSE DI FERRARA, P. MESSA, F. SEDDA, Assisi, Porziuncola, 2013; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, E. RAVA, *Santa Caterina da Bologna e la rivoluzione culturale delle Clarisse del Quattrocento*, in “Frate Francesco. Rivista di cultura francescana”, 79 (2013), pp. 225-236.

⁷⁸ CATERINA VIGRI, *Le sette armi spirituali*, ed. critica a cura di A. DEGL'INNOCENTI, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2000.

⁷⁹ Ginevra Sforza (1440-1507), figlia naturale di Alessandro, signore di Pesaro e nipote del duca Francesco Sforza, sposò Sante Bentivoglio, signore di Bologna, l'8 marzo 1452; nel 1463 rimase vedova e sposò Giovanni Bentivoglio (cfr. le voci di Sante Bentivoglio a firma di O. BANTI in DBI, 8, 1966, e di Giovanni Bentivoglio a firma di G. DE CARO ivi).

⁸⁰ Si rimanda a I. BEMBO, *Specchio di illuminazione*, ed. critica a cura di S. MOSTACCIO, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2001.

suor Giustina, mentre Caterina verrà inviata a fondare il monastero di Bologna. Nello stesso anno il cardinale Bessarione, legato apostolico, concedeva alla badessa del monastero del Corpus Domini di Ferrara, che aveva già ottenuto l'ospedale dei frati del Terz'Ordine di San Francesco della Penitenza "cum ecclesia, campanili, claustro et aliis officinis pro usu et habitationis sororum", anche la chiesa di San Cristoforo delle Moratelle per completare il complesso conventuale che sarà intitolato a santa Chiara o del Corpus Domini.⁸¹ Da Ferrara nel luglio del 1456 Caterina Vigri giunse a Bologna insieme a tredici sorelle, alcune delle quali bolognesi e appartenenti alle più importanti famiglie dell'aristocrazia cittadina, che si erano fatte promotrici della nuova fondazione. Fra queste anche Illuminata Bembo e una certa suor Andrea da Cremona,⁸² segno della capacità di questi centri di vita spirituale e di cultura di saper attrarre e affascinare per lo stile di vita giovani donne provenienti anche da città lontane. Il monastero ebbe una grande fioritura e accolse anche Camilla e Isotta Bentivoglio, figlie di Giovanni, signore di Bologna, e di Ginevra Sforza, che fu una delle principali patronne e che ebbe un rapporto molto intimo con Caterina Vigri.⁸³

La fondazione del monastero di Santa Chiara Novella o del Corpus Domini a Cremona

Il progetto di fondare un monastero di Clarisse osservanti sul modello di quelli di Mantova e Ferrara aveva preso vita nel 1449 quando papa Nicolò V esaudiva una supplica della duchessa di Milano e dei cittadini di Cremona, autorizzando la riforma del monastero benedettino dei Santi Salvatore e Silvestro attraverso l'introduzione di monache che seguivano la prima regola di santa Chiara, che sarebbero state seguite dai Minori osservanti del convento di Sant'Angelo della stessa città.⁸⁴ Non è chiaro se le Clarisse si siano insediate subito nell'antico cenobio,⁸⁵ poiché nel 1453 il pontefice dovette sollecitare i Minori osservanti della provincia di Bologna a occuparsi della cura spirituale delle monache e il duca Francesco Sforza lo aveva informato di aver supplicato il papa affinché il monastero "quale novamente se debba fondare" venisse posto sotto la cura degli osservanti della città, i quali avrebbero dovuto essere disposti ad accettarlo come favore personale. Nei mesi successivi Bianca Maria Visconti intervenne personalmente nella vicenda legata alla riforma dell'antico cenobio e soprattutto alla gestione della cura spirituale delle religiose. Nel novembre dello stesso anno informava gli oratori ducali a Roma di aver scritto al papa per far sì che i frati osservanti "acceptano la cura e visitazione de uno monastero de donne del'ordine medesimo sotto sancta Chiara" e chiedeva loro di seguire la pratica affinché andasse a buon fine. Nell'aprile del 1454 scriveva ancora al generale dell'Ordine affinché affidasse agli Osservanti la cura del monastero e nel novembre dello stesso anno frate Marco da Bologna le rispondeva, di fronte alle sue insistenze, che "nulla cosa più grave è a noi che avere o pigliare cura de monasteri".

Accantonato il progetto di riforma dell'antico cenobio dei Santi Salvatore e Silvestro, e sciolti i nodi con

⁸¹ Archivio di Stato di Bologna, Corporazioni soppresse, b. 1245, Roma, 20 luglio 1454, e Bologna, 23 marzo 1455.

⁸² Ivi, Bologna, 30 dicembre 1487.

⁸³ C. CAMPO, M. FABERI, *Una lettera inedita di Caterina Vigri ai Reggenti di Bologna (1462)*, in "Archivum Franciscanum Historicum", 111 (2018), 1-2, pp. 219-232.

⁸⁴ Le vicende delle origini del Corpus Domini di Cremona sono ricostruite da S. FASOLI, *Perseveranti nella regolare osservanza* cit., pp. 24-28.

⁸⁵ A questo proposito Sara Fasoli cita una supplica, datata 24 gennaio, sulla quale sono state apportate date risalenti al 1450-1451 vergate da mani diverse, e pertanto inserita nei carteggi da Cremona per Milano del gennaio 1451, inviata dalla badessa e dalle monache del Corpus Domini alla duchessa, in cui non solo le ricordano le preghiere innalzate per lei e per la famiglia Sforza, ma anche le promesse fatte al monastero per la realizzazione di un'infermeria e altri edifici, senza i quali esse sono costrette a non accettare le richieste di giovani che vorrebbero prendere il velo. Poiché l'atto di fondazione, come si vedrà più avanti, risale al 1455, si potrebbe posticipare la datazione della lettera non prima di questa data (ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 726).

i frati Osservanti, nel maggio la duchessa 1455 ottenne da papa Callisto III l'autorizzazione a fondare un nuovo monastero di Clarisse intitolato al "Corpus Christi" o Chiara Novella, nel quale venne insediato un gruppo di Clarisse provenienti da Ferrara. Un breve memoriale risalente al 1729 conservato fra le carte del monastero ricorda come papa Callisto III, dopo aver concesso l'erezione del monastero di Bologna, su istanza di Bianca Maria Visconti aveva stabilito anche la fondazione del Corpus Domini di Cremona:

La quale [la duchessa di Milano] per aderire al fervore di alcune signore di sua corte et altre vergini et donne di Cremona che desiavano essere seguaci della nostra madre santa Chiara fece edificare nel proprio palazzo un monastero [...] secondo le suore osservanti di santa Chiara di Mantova del Corpo di Cristo e di Ferrara. Così nel 1455 per ordine del pontefice, il vicario generale dei riformati, il venerabile fra Battista da Levante, con il vicario provinciale, il beato Marco da Bologna [...] presero fuori dal monastero del Corpo di Cristo di Ferrara [...] la venerabile madre suor Giustina con altre sette compagne [...] e fu condotta a Cremona dove la suddetta duchessa, vergini e donne come pure da tutta la città fu ricevuta con molta devotione.⁸⁶

L'arrivo a Cremona di Giustina con le altre religiose ferraresi – fra queste Paola e Francesca, che saranno le prime badesse del nuovo cenobio – che avevano vissuto a Ferrara con la mistica Caterina Vigri era stato preceduto da alcuni atti formali per la fondazione del nuovo monastero. Nelle filze del notaio Bertolino Lupi si conserva ancora l'atto di fondazione, rogato il 23 giugno 1455, in cui Giovanni Antonio Mainardi, procuratore della duchessa Bianca Maria Visconti e di alcune donne e vergini di Cremona, fra cui Giovanna Cella, vedova di Bertolino Soncini, le sorelle Maffea e Elena, figlie del nobile milite Giacomo Borghi, le sorelle Apollonia e Francesca, figlie di Giovanni Gennari, Margherita, figlia del defunto Giovanni Marni, Caterina Marchi, tutte residenti nella vicinia di Sant'Andrea, Margherita, figlia del defunto Pietro Vairoli della vicinia di San Gallo e Lucia, figlia del defunto Beltrame Faerno della vicinia di San Vittore, che avevano inoltrato al pontefice la supplica per fondare il nuovo monastero, mostrava all'abate del monastero di San Tommaso, commissario apostolico, le lettere, datate 6 maggio 1455, con le quali il pontefice istituiva il cenobio del Corpo di Cristo, detto di Chiara Novella, dell'Ordine di Santa Chiara di regolare osservanza. Nell'atto si precisa che esso dovrà essere edificato con cimitero, campanile, dormitorio, refettorio e orti sul modello di quelli di Mantova e Ferrara dello stesso Ordine.⁸⁷

In un atto successivo, datato 24 ottobre, alcuni membri del patriziato cittadino, fra questi esponenti delle famiglie Borghi, Malombra, Fogliata, Cella, Schizzi, Fodri e Sommi, donavano alcuni fabbricati situati fra le vicinie di San Paolo e Sant'Ilario per l'edificazione del nuovo monastero.⁸⁸

Il Corpus Domini di Cremona, come quelli di Mantova, Ferrara e Bologna, si presentava fin dalle origini come una comunità di religiose strettamente legate alla loro patrona Bianca Maria Visconti e al patriziato cremonese, e a rimarcare il carattere elitario si prefigurava l'ingresso nel chiostro di alcune donne appartenenti alla famiglia Pallavicini: Castora con le due figlie, e Francesca, sorella di Rolando, che con le loro doti contribuirono alla realizzazione degli edifici necessari alla vita monastica.⁸⁹

La comunità di religiose professava la stretta povertà, osservando la clausura; le monache portavano l'abito in lana grezza, vivevano di elemosine e, per questo, solo le converse potevano uscire dal recinto del monastero per la questua. Il tempo all'interno del chiostro era scandito dalla preghiera, che iniziava la mezzanotte per la recita del mattutino e proseguiva per buona parte del giorno, e dai digiuni a cui le religiose si sottoponevano di frequente. Una vita molto dura, tanto che nelle Sette armi spirituali, dedicato soprattutto alla formazione delle giovani novizie, Caterina Vigri metteva in guardia dagli eccessivi digiuni e penitenze, dalla

⁸⁶ ASMi, Fondo di religione, Cremona, Corpus Domini, b. 4522.

⁸⁷ *Artisti, committenti, opere e luoghi* cit. p. 111.

⁸⁸ Ivi, pp. 111-112.

⁸⁹ ASMi, Fondo di religione, Cremona, Corpus Domini, b. 4522; VISIOLI, *L'architettura* cit., p. 276, nota 145.

nostalgia per tutto ciò che avevano rinunciato della vita precedente, dalla mancanza degli affetti familiari.

Tuttavia, le Clarisse cremonesi potevano contare sulla protezione della “clara donna” Bianca Maria Visconti, che non solo era la loro benefattrice perché aveva fatto voto di costruire la chiesa e aveva stabilito un sussidio annuo di 150 lire,⁹⁰ ma nei periodi in cui soggiornava a Cremona frequentava il monastero insieme alla figlia Ippolita Maria, alla madre Agnese del Maino e ad altre dame della sua corte che desideravano vivere la povertà e l’esperienza spirituale di santa Chiara anche se per brevi momenti.⁹¹

Dai carteggi che ancora si conservano all’Archivio di Stato di Milano emerge la rete di relazioni che legavano le Clarisse con la duchessa, spesso definita “mater piissima” e “devotissima madre nostra”, per la quale le badesse innalzavano “con tute queste vostre fiole” continue preghiere per la sua salute spesso malferma, per quella del duca, dei figli e in particolare per Ippolita Maria, talvolta definita “serenissima dea di Dio” o “pura columbina”. Il tenore delle lettere è sempre affettuoso e amorevole nei confronti di Bianca Maria, talvolta simile a quello di tante donne, sia aristocratiche che appartenenti ai ceti più bassi della società che si rivolgevano alla duchessa per ottenere grazie per sé o per i propri familiari.⁹² Le monache, che si definivano “fiole indegne”, ringraziavano la loro patrona per la “consueta limoxina de tre peze de pano”, per l’invio di marzapane, di zucchero e anche di galline. Nella lettera del 27 giugno 1459 la badessa Paola le scriveva per ringraziarla di averle inviato tre scatole piene di “pan de zucharo e dui beli marzapan”, oltre ai polli poiché “in chasa non era se non poche chaline et tute fevrose” e le raccontava “de far più cerchar per li citadini puli né zucharo essendo pur oramai de si lunga infirmità” assicurandola che ciò che “me mandati me parve una gratia vel thesoro”.⁹³

Anche le religiose inviavano a loro volta doni alla duchessa: il 20 aprile 1460 la badessa Francesca scriveva per avvisarla di aver inviato a Milano un paio di tortore bianche “le quale o mandate a tor da Ferara de quello loco glorioso a nome dela Signoria Vostra” insieme a “do carte” sulle quali aveva fatto dipingere da una sorella “alcune dovecione” che rappresentavano immagini sacre e le raccomandava di non far caso se erano “in carta e cussi spiegazade e male fate”;⁹⁴ mentre il 19 ottobre 1462 Giustina da Ferrara le scriveva di aver inviato alcune piante del giardino del Corpus Domini, e cioè un arancio, mandorli, peschi, datteri e zanzavrini.⁹⁵ Le Clarisse chiedevano aiuto anche per accogliere le novizie: ad esempio, la badessa Francesca da Ferrara scriveva a Bianca Maria il 25 dicembre 1465, affermando che “siamo qua incluse e incarcerate” in quanto “yxpose de Iesu Christo” e la supplicava di accettare in convento l’orfana Polissena “pura erante columbina”, togliendola così “de tanti pericoli e levarla de mane deli lupi quali stano de zorno in zorno per devorarla sicome pecorella de Christo”, chiedendole infine il panno per vestirla.⁹⁶ Oppure domandavano un intervento per gli edifici del monastero: il 30 marzo 1458 l’ingegnere Giovanni da Lodi informava la duchessa che le monache gli avevano chiesto dieci carri di pietre “per casone de impire certe bore e conzare certe rotture che sono nel dicto monasterio” e suggeriva di mandare a prendere le pietre necessarie “de quello rotamo che sono li in la piazza del Capitano, zioè in quele case che azo facto butare zoso”.⁹⁷

⁹⁰ FASOLI, *Perseveranti nella regolare osservanza* cit., p. 25.

⁹¹ Il 9 giugno 1459 Bianca Maria aveva infatti ottenuto da papa Pio II la licenza per visitare con i figli di almeno dieci anni, con le figlie e con la madre qualsiasi monastero del ducato di Milano, anche dell’Osservanza regolare, per mangiare e bere nei cenobi, accompagnata da un confessore che potesse amministrare la confessione e l’eucarestia, e per pernottarvi con le figlie, con Agnese e con altre donne (“*Beatissime pater*” cit., n. 309).

⁹² COVINI, *Tra cure domestiche, sentimenti e politica* cit., pp. 9-11.

⁹³ ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 728.

⁹⁴ Ivi, b. 729.

⁹⁵ Ivi, b. 731.

⁹⁶ Ivi, b. 732.

⁹⁷ Ivi, b. 727.

Il “sinistro vivere delle monache” di San Salvatore e il tentativo di riforma di Bernardo Rossi

Se la Visconti era riuscita nell'intento di insediare nella sua città dotale le Clarisse riformate istituendo un nuovo monastero sul modello di quelli di Mantova, Ferrara e Bologna, più difficile era stato il tentativo di riformare e d'introdurre una vita religiosa rigorosa e osservante la regola nel cenobio benedettino di San Salvatore, uno dei più antichi della città, all'interno del quale le religiose conducevano un'esistenza costellata di scandali e di comportamenti non consoni alla vita claustrale. Dopo l'intervento di riforma fallito nel 1449, i carteggi fra Cremona e Milano relativi al 1460, conservati all'Archivio di Stato di Milano, attestano un ulteriore tentativo per ridurre il degrado morale all'interno delle mura di San Salvatore da parte dei duchi di Milano, che avevano in animo d'introdurre l'osservanza e recuperare l'onore delle religiose, non privo di scandali e di violenze, e affidato al giovane vescovo di Cremona Bernardo Rossi.⁹⁸ Egli era stato informato del “sinistro vivere delle monache”, e soprattutto che “una, doe, tre et quatro ala fiata et andare vagando per la terra et di fuori senza respecto implendo li loro bestiali appetiti cum preti, frati et altra gente” e che non vi era monaca che non avesse partorito figli e che negli ultimi diciotto mesi ne erano nati almeno tre. Poiché “li peccati sono notissimi”, il vescovo aveva cercato di riportare alla normalità la vita all'interno delle mura destituendo la vecchia badessa Franceschina Brugnoli e nominando una nuova priora, Tolomea de Gusberti, donna “da bene e volonterosa”, a cui aveva affidato l'amministrazione del cenobio con il benessere dei duchi. Tuttavia, le monache non avevano accettato le sue decisioni e si erano opposte alla nuova priora, trovando l'appoggio di un certo Bartolomeo Testagrossa, un soldato che frequentava il monastero insieme ad altri “vilani capestri soliti gaudere in piaceri dishonesti”.⁹⁹

Il 23 gennaio 1460 il vescovo ricorreva ai duchi di Milano per comunicare che, avendo deciso “de aptare la cosa in bona forma”, e che di ciò erano testimoni anche le massime autorità laiche della città, aveva collocato le monache di San Salvatore in altri monasteri cremonesi perché “minazaveno ala abatessa nova di volerla sufocare una nocte”. Nella lettera raccontava inoltre che Bartolomeo Testagrossa, il quale “non arocha altro che scandalo” aveva aiutato una monaca a fuggire e a farla tornare a San Salvatore, e tentava di persuadere anche le altre monache affinché anch'esse lasciassero i luoghi in cui erano state destinate, agendo insieme a “la comitiva sua che tuti sono gente vulgare grotti che in passato hanno facto uno postribullo di quello loco di Sancto Salvatore”.¹⁰⁰

La vecchia badessa destituita, Franceschina Brugnoli, aveva provato a difendersi cercando l'appoggio della duchessa Bianca Maria, scrivendole di incaricare il podestà e il referendario di Cremona affinché la facessero condurre a Milano al suo cospetto per riferirle tutte le malefatte del vescovo “che ve ne parà maravillia”. Secondo la badessa egli era troppo giovane e frequentava una cattiva compagnia: gli amici che “brigavano onni di con monsignor” volevano fare “dele dishonestade” nel monastero, ma poiché lei non glielo aveva permesso, le furono fatti diversi torti e violenze di cui tutta la città ne era a conoscenza. Nella lettera, senza data, raccontava anche che una notte lei e un'altra religiosa di San Salvatore erano state ferite e messe ai ceppi “et li corse un grande rumore de populo che ugni homo crida per Cremona”.¹⁰¹ Non sappiamo se le ragioni del vescovo corrispondessero al vero, ma certamente la vita all'interno del chiostro non doveva essere esemplare e presentava numerose carenze, fra le quali sicuramente l'inadempienza all'obbligo della clausura.

⁹⁸ Bernardo di Piermaria Rossi era protonotario apostolico, canonico della cattedrale di Parma, vescovo di Cremona dal 1458 al 1466 e di Novara dal 1466 al 1468, morì nel 1468 di peste (C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, II, Monasterii, sumptibus et typis Librariae regensbergianae, 1914, pp. 155, 226).

⁹⁹ Il tentativo di riformare il monastero di San Salvatore è narrato in una missiva che Bernardino Rossi scriveva ad Angelo da Reati il 15 ottobre 1460 (ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 729).

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ ASMi, Comuni, b. 30.

Il monastero di San Salvatore “reformato de altre done observanti di sancto Augustino”

Dieci anni dopo il tentativo di risollevarlo dal disordine e dal degrado morale il monastero di San Salvatore da parte di Bernardino Rossi, anche la giovane badessa Tolomea Gusberti non si era rivelata adatta a quel ruolo, anzi sia lei che le altre religiose avevano continuato a mantenere un comportamento tutt'altro che esemplare, mentre il monastero versava ormai nel più triste degrado. La situazione non poteva più essere a lungo tollerata, e nel 1470 il consiglio comunale di Cremona, cercando di interpretare le disposizioni della duchessa Bianca Maria Visconti, che nel frattempo era scomparsa, aveva inoltrato una supplica alla Santa Sede, sotto la cui giurisdizione il monastero era sottoposto, affinché autorizzasse la soppressione definitiva dell'antico cenobio benedettino e la fondazione di un nuovo monastero femminile, intitolato a santa Monica, con l'introduzione di religiose agostiniane osservanti provenienti da Sant'Agnese di Milano.¹⁰²

La vicenda della riforma di San Salvatore è narrata “como appare per publice scripture” sette anni dopo i fatti avvenuti da Guglielmo Lazzari ai duchi di Milano, Gian Galeazzo Maria Sforza e Bona di Savoia, il 20 settembre 1477:

Io ritrovo che non sono circa anni septi, papa Paulo ad supplicatione dela comunità di Cremona ac etiam per complacentia dila recolenda memoria dela illustrissima quondam madona Biancha Maria socera vostra qual dum viveret similiter haveva supplicato a sua sanctitate scripture al reverendo tunc vescovo di Cremona che dovesse diligenter informare di quanto gli era supplicato, videlicet se abbatissa et monache del monasterio di Sancto Salvatore ordinis tunc Sancti Benedicti Cremone vivevano dissolute et inpudicamente, et se era consueto contarsi li scandali nel dicto monasterio, et se li edifti di quello venevano in ruina. Quale cose ritrovandose essere vere voleva che il dicto monasterio fusse reformato de altre done observanti di sancto Augustino, retinendo però in dicto monasterio essere le dicte monache che li erano se volevano restare et vivere ne la observantia et debita obedientia.¹⁰³

Papa Paolo II, avendo accolto le richieste del consiglio comunale, aveva inviato una lettera apostolica, datata 9 giugno 1470, al vescovo riformatore Stefano Bottigella¹⁰⁴ per incaricarlo di svolgere un'indagine approfondita per appurare la verità sul comportamento delle monache benedettine, e valutare se alcune religiose fossero disposte ad abbracciare la regola agostiniana e la clausura.¹⁰⁵ Fra i documenti dell'archivio del monastero di Santa Monica è ancora conservato il registro che contiene le testimonianze raccolte dai notai della Curia vescovile di Cremona, durante i mesi di aprile e maggio 1471, fra i cittadini residenti nelle vicinanze della città prossime al monastero di San Salvatore. Dai racconti dei testimoni emergono diverse accuse nei confronti delle religiose benedettine e soprattutto della badessa Tolomea: fra le mura del monastero esse conducevano una vita dissoluta e scandalosa, non osservavano la regola e non avevano cura degli edifici. Inoltre si erano macchiate di altre colpe, fra cui quelle di introdurre nel monastero uomini, sia laici che religiosi, mangiando con loro e discorrendo disonestamente, di vivere in maniera dissoluta e impudica, di gestire senza cura i beni del monastero vendendo anche l'argenteria e i libri sacri. Uno dei testimoni aveva inoltre raccontato come durante i soggiorni in città nel castello di Santa Croce di Bianca Maria, la badessa, approfittando della sua generosità, l'avesse in-

¹⁰² Per il monastero di Sant'Agnese si rimanda a G. RIITANO, *Monastero e chiesa di Santa Agnese di Milano*, in *I colori della scrittura*. Catalogo della mostra (Milano, 5 novembre 2002-31 gennaio 2003), Milano, Archivio di Stato, 2002, pp. 89-91.

¹⁰³ ASMi, Fondo di religione, b. 4632, fasc. I, 1, Cremona, 20 settembre 1477.

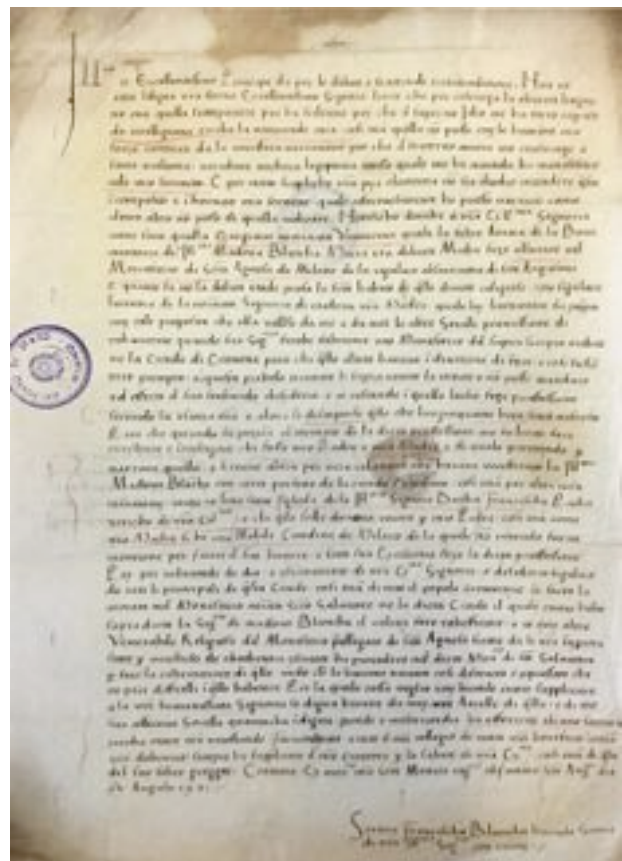
¹⁰⁴ Cfr. la voce di A. MORISI GUERRA in DBI, 13, 1971.

¹⁰⁵ ASMi, Comuni, b. 30; la lettera apostolica è trascritta nell'atto del notaio Giuliano Allia ed è datata Roma, 9 giugno 1470. Lo stesso documento è riportato in altri atti notarili relativi alla soppressione del monastero di San Salvatore, che riportano la data Roma, 9 luglio 1470 (ASMi, Fondo di religione, b. 4632, fasc. I, 2, “Delegazione fatta dalla Santità di nostro signore Paulo secondo in monsignore Stefano Buttichielli vescovo di Cremona per la soppressione del monastero di San Salvato...”).

gannata recandosi da lei “cum zocholis et pedibus nudis” per farsi consegnare quattro sacchi di farina, che poi li aveva fatti distribuire agli abitanti della vicinia spacciandoli per propri. I testimoni imputavano a Tolomea di aver partorito “due puti” e di proporre le monache giovani “in res inhonestas” agli uomini che frequentavano il monastero, di confabulare con gli Ebrei e di ricevere frate Antonio del convento di San Francesco e il priore della chiesa di Santa Croce, preparando per loro torte e tortelli. Fra le testimonianze di alcuni cittadini si narrava anche che le religiose saltassero, corressero, giocassero nelle parti esterne al monastero, circolassero per le vie della città con abiti laici, mangiassero carne durante la quaresima senza rispettare il digiuno, portassero camicie di lino e di lana, cantassero senza però conoscere i divini uffici.¹⁰⁶

Mentre il vescovo raccoglieva le testimonianze, una delle monache, Defendina Fellati, era fuggita dal monastero e aveva riparato a Lodi presso la sua famiglia di origine per evitare gli scandali, e il 17 febbraio 1471 era stata interrogata dall’abate del monastero di San Pietro di Lodi, incaricato da Bottigella, come testimone del degrado in cui versava il monastero per l’incapacità di Tolomea Gusberti ad amministrare il cenobio.¹⁰⁷ La religiosa raccontava di essere entrata in monastero quando vi era “una abbatisa multum sancta”, ma che negli ultimi tempi la situazione era precipitata: fra i diversi episodi che aveva narrato all’abate, Defendina ricordava di aver visto le sorelle intrattenersi in atti disonesti con un famiglio, e la badessa cacciare uccelli con le reti nel grande giardino intrattenendosi poi con il fattore, e sottolineava che all’interno del monastero, che restava aperto anche la notte, non si rispettava la regola e le monache non si confessavano né si comunicavano, pronunciando talvolta “verba inhonesta”.

Non sappiamo quanto le dichiarazioni dei testimoni corrispondessero in realtà al vero, ma grazie a esse il vescovo di Cremona aveva a disposizione le prove necessarie per sostenere che all’interno delle mura del monastero le religiose conducevano un’esistenza scandalosa, che non rispettavano la clausura e che non avevano cura del patrimonio e degli edifici, e per decidere di sopprimere l’antico cenobio provvedendo a una nuova fondazione. Il 21 maggio 1471, alla presenza del commissario ducale Guido Visconti e al notaio Giuliano Allia, procedeva infatti a riformare il monastero di San Salvatore, dopo aver constatato che le monache Anna Visioli, Franceschina Fasoli, Agnese Barozzi e Defendina Fellati avessero accettato di vivere in clausura e osservare la regola, mentre la badessa deposta, Tolomea Gusberti, e la monaca Filippina Azzoni avevano abbandonato il chiostro, stabilendo che entro un anno sarebbero state trasferite tredici monache da Milano disposte a vivere in perpetua clausura “et in regulari observantia ordinis Sancti Augustini”.¹⁰⁸



Francesca Bianca Sforza, monaca nel monastero di Santa Monica di Cremona al duca Galeazzo Maria, 15 agosto 1471, Cremona (ASMi, Potenze Sovrane, b. 1477)

¹⁰⁶ Ivi, fasc. I, 3, “Testes recepti et examinati contra abbatissam et moniales monasteri Sancti Salvati Cremone”.

¹⁰⁷ La deposizione di Defendina è contenuta in un atto rogato dal notaio Vescovino de Vescovi il 17 febbraio 1471 a Lodi (M. CAFFI, *Le monache di S. Salvatore in Cremona e l'abbadessa Tolomea Gusberti, 1470-1471*, in “Archivio storico lombardo”, s. II, 16, 1888, pp. 690-702).

¹⁰⁸ ASMi, Fondo di religione, b. 4632, fasc. I, 2.

Le religiose scelte dal monastero di Sant'Agnese di Milano per rifondare il cenobio trovarono l'edificio in uno stato di degrado tale da indurle a chiedere subito aiuto ai nuovi duchi, Galeazzo Maria Sforza e Bona di Savoia, per reperire i fondi necessari per una completa ricostruzione. Fra le monache giunte dal capoluogo vi era anche Francesca Bianca, figlia naturale di Francesco Sforza nata nel 1456 e cresciuta nel monastero di Sant'Agnese,¹⁰⁹ che il 15 agosto 1471 scriveva un'accurata lettera al duca,¹¹⁰ nella quale non solo chiedeva aiuto per la ricostruzione degli edifici, ma rivelava le sue origini, dimostrando di aver saputo accettare la propria nascita come un marchio da cui riscattarsi comprendendo le ragioni del suo allontanamento dal mondo, e per questo motivo sperava di toccare il cuore del fratello:

Non nè a me indigna vostra serva excellentissimo signore licito che più restringa la thacita lingua né etiam quella sottopunere più ha scilento poi che il superno idio me ha facto capace de intelligentia circha la nativitate mia [...] Notificho a vostra excellentissima signoria come sono quella Gargione nominata Venturina, quale la felice anima dila bona memoria dell'illustrissima madonna Blanca Maria vostra dilecta matre fece allevare nel monastero de Santa Agnesa de Milano de la regolare observantia di sancto Augustino. E quanto fu nela debita etade presa lo sancto habito di quelle divote religiose con singulare lecentia dila nominata signoria di madonna vostra madre, quale lei lietamente fu comtempta, con tale proposito che ella vollse da me e da tute le altre sorelle promissione de rehaverme quando sua signoria farebe fabricare uno monasterio dil supra scripto ordine nela citade di Cremona, però chi quello al tuto haveva in divotione di fare, è così fussime tute contempte e in questo picholo termino li supravenete la morte e non posse mandare ad effecto il suo setibundo desiderio. E io restando in quello locho feze proffessione secundo la usanza nostra, e allora si discoperse quello che lunginquame hera stato nascosto. Però che quando fu proxima al termino dila dicta proffessione me fu licito fare circhare e investigare chi fosse mio padre e mia madre e di quale parentade. Per narrare quello e si trovò allora per vera relatione che haveva vocifferato la illustrissima madonna Blanca con certe persone dela citade de Milano, così etiam per altri visti testimoni come io sono stato figliola dilo illustrissimo signore ducha Francischo padre unicho di vostra excellentia, e chi quello sollo doveva vocare per mio padre, così etiam come nostra madre si he una nobile cittadina de Milano dila quale non intendo farne mentione per servare il suo honore.

La giovane Francesca Bianca riferiva dunque che era stata Bianca Maria Visconti, insieme ai massimi organi di governo della città, ad aver espresso il desiderio di riformare e riedificare San Salvatore poiché versava in uno stato di totale abbandono:

E sotto sua excelentia feze la dicta proffessione, poi per voluntade de dio e consentimento di vostra excellentissima signoria e desiderio singulare de tutti li principali di questa citade, così etiam di tuto il popolo cremonese s'è facto la intrata nel monasterio nominato Sancto Salvatore nela dicta citade, il quale como habo supradicto la signoria di madona Blanca il voliva fare rehefficare. E io con altre venerabile religiose di monastero prelegato di Sancta Agnesa siamo dali nostri superiori state per vinchulo de obedientia constrecte ha procedere nel dicto monasterio di Sancto Salvatore per fare la riformatione di quello, unde che lo havemo trovato così distructo et conquassato che ne pare difficilli in quello habitare.

Il cenobio di Santa Monica si presentava fin dalle sue origini come una comunità di religiose sorta per volontà di una principessa, Bianca Maria Visconti, e sostenuta nel suo intento dai massimi organi governativi e religiosi di Cremona per offrire una collocazione prestigiosa alle giovani appartenenti al patriziato cittadino, sul cui onore occorreva attentamente vigilare poiché, come abbiamo visto, il ducato e l'intera cittadinanza fondavano la propria prosperità e sicurezza sulle virtù e sulle preghiere delle monache. La richiesta di Francesca Bianca, che più avanti diventerà vicaria e poi badessa e assumerà il cognome della famiglia Sforza mantenendo

¹⁰⁹ F. PISERI, *Gli Sforza dalla conquista del potere alla disfatta*, in FERRARI, LAZZARINI, PISERI, *Autografie dell'età minore* cit., pp. 137-138; la lettera, probabilmente autografa, è analizzata e parzialmente trascritta da Federico Piseri e denota una buona padronanza della scrittura.

¹¹⁰ ASMi, Archivio visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 1477, Cremona, 15 agosto 1471.

soprattutto con il fratello Ludovico il Moro¹¹¹ una relazione molto intima e familiare, verrà accolta dal giovane duca di Milano che intervenne personalmente per favorire l'acquisizione di due proprietà adiacenti al priorato di San Marco, sollecitando, attraverso il commissario ducale di Cremona, Guido Visconti,¹¹² offerte e donazioni fra la cittadinanza per la fabbrica del nuovo edificio. Nel 1474 Sisto IV autorizzava il vescovo di Cremona a devolvere al monastero agostiniano una parte dell'eredità lasciata dal cittadino Pandolfo Cavalli per completare la fabbrica degli edifici.¹¹³ Altre famiglie importanti, come quelle degli Stanga e dei Raimondi, promuoveranno una sorta di mecenatismo nei confronti del monastero delle Agostiniane, in sintonia con la politica religiosa portata avanti dagli Sforza.

La presenza della badessa Francesca Bianca Sforza, appoggiata dal fratello Ludovico il Moro, aveva favorito l'unione a Santa Monica del monastero di San Giovanni della Pipia, detto anche della Colomba, che avrebbe così aumentato il patrimonio del nuovo cenobio agostiniano con le ricche proprietà delle monache cistercensi, che nel frattempo avevano trasferito la propria sede dalla vicinia di San Fabiano a quella di San Pietro a Po, occupando edifici vicini alla chiesa di San Pietro dei Canonici lateranensi. Nel 1497 Alessandro VI, accogliendo le istanze della famiglia Sforza, concesse di fatto l'aggregazione dei due monasteri, che fu accettata con tante difficoltà e rimostranze dalle religiose di San Giovanni della Pipia che non volevano perdere la loro identità.

Nella seconda metà del secolo XV il monastero cistercense di San Giovanni della Pipia era ubicato nella vicinia di San Pietro al Po, come è testimoniato, ad esempio, nella data topica di una pergamena del 13 marzo 1460 contenente un atto di investitura che riporta "in civitate Cremone, in ecclesia seu oratorio infra-scriptarum dominarum abbatisse et monialium monasterii Sancti Iohannis de la Pupia nuncupati de la Columba siti in vicinia Sancti Petri de Pado".¹¹⁴

Risale con ogni probabilità al 1500 la realizzazione dello splendido affresco che decorava il soffitto dello studiolo che Francesca Bianca Sforza si era fatta realizzare, commissionandolo al pittore Alessandro Pampurino, negli edifici del monastero della Colomba, ora conservato al Victoria and Albert Museum di Londra.¹¹⁵

Conclusioni

Nella seconda metà del Quattrocento, dopo numerosi tentativi talvolta naufragati e poi ripresi e un percorso non privo di ostacoli, si completava a Cremona la cittadella spirituale delle donne, delimitata dalle attuali vie Leonida Bissolati e Santa Chiara Novella. La nuova fondazione del monastero del Corpus Domini delle Clarisse osservanti e la riforma del monastero di San Salvatore nuovamente intitolato a santa Monica e rinnovato dall'arrivo di religiose agostiniane osservanti provenienti da Sant'Agnese di Milano, insieme ai precedenti insediamenti monastici femminili di San Benedetto, anch'esso ormai entrato in questi anni nel movimento dell'Osservanza benedettina, e di Santa Chiara, caratterizzavano un'area della città dedicata alla vita claustrale femminile a cui si aggiungerà nel 1494 la nascita del monastero dell'Annunziata, fondato da monache agostiniane provenienti da Piacenza.

¹¹¹ Cfr. la voce di G. BENZONI in DBI, 66, 2006.

¹¹² La lettera di Guido Visconti del 29 giugno 1472, con la quale invita la comunità di Cremona a partecipare con donazioni alla costruzione del nuovo monastero, è conservata in ASMi, Fondo di religione, b. 4632, f. II, 1.

¹¹³ Ivi, f. II, 2.

¹¹⁴ VISIOLI, *L'architettura* cit., p. 280; ASMi, Pergamene per fondi, b. 175; EADEM, Fondo di Religione, b. 4644. Per una collocazione più precisa dell'edificio che probabilmente ospitava le monache cistercensi si può far riferimento alla documentazione conservata a Milano che contiene atti di investitura e disegni relativi a una "casa della Colomba" posta nel vicolo Mirabello al n. 189, che corrisponde all'attuale via Belfuso all'angolo con via San Marco.

¹¹⁵ Cfr. la voce di L. BELLINGERI in DBI, 80, 2014.

Fra questi proprio il Corpus Domini può essere considerato l'espressione più significativa della rinnovata spiritualità di una principessa, Bianca Maria Visconti, che con la collaborazione di altre donne aristocratiche desiderose di vivere l'esperienza estrema della povertà e della clausura, aveva legato il monastero alla sua corte a Cremona. Come abbiamo visto, la duchessa di Milano, insieme alla madre e alle figlie, viveva alcuni momenti di ritiro dalla vita laica insieme alle religiose, condividendo con esse l'esistenza semplice dedicata alla preghiera, elargiva loro protezione, elemosine e sussidi in cambio di orazioni per la sua salute e per quella della famiglia Sforza. Fra la patrona e le monache si erano create forti relazioni, testimoniate dalla corrispondenza ancora conservata nei carteggi viscontei-sforzeschi. Tuttavia, il legame singolare che univa le Clarisse con la loro mecenate si spezzava alla morte della Visconti, spingendo così le religiose a trovare protezione e appoggi di altre principesse devote e sensibili alla vita monastica. Nel 1480 Francesca Superbi si rivolgeva infatti alla duchessa di Ferrara Eleonora d'Aragona,¹¹⁶ protettrice dell'omonimo monastero dove verrà sepolta nel 1493, ricordandole la sua origine ferrarese:

Nui povere serve et fidele oratrice de excellentissima signoria vostra sore di questo vostro povero monasterio del Corpo de Cristo, al quale vostro povero monasterio ce siamo assai de vostre ferrarese, in perciò venessimo da quello vostro monasterio del Corpo de Cristo per imposizione dela obedientia che ce fece li nostri prelati superiori a fare la intrata et dare principio a questo di questa citade.

La religiosa le descriveva lo stato di estrema povertà in cui vivevano poiché, dopo la morte di Bianca Maria Visconti, non avevano più ricevuto alcun aiuto e nel monastero vivevano ormai 125 donne, e la supplicava di concedere sussidi e elemosine come era solita fare con i monasteri ferraresi:

Al presente se atrovimo in grandissima penura et in molti debiti – scriveva – solo per il manchamento dele elimosine et suscidi li quali non ne sono facti dale persone et anche la illustrissima condama madona duchessa passata de Milano, videlicet madona Biancha per donacione et benevolentia sua ce faceva de molte elimosine perché sua signoria haveva facto questo monasterio, le quale elimosine et subsidii da poi l'hobito sono manchati. Essendo nui ben cento et XXV persone quivi congregate per servire lo eterno dio in povertade et senza alcuna cosa propria, ma solo stiamo ala misericordia de dio et dele divote persone e sapendomi la excellentissima signoria vostra essere tucta benigna, pietosa e misericordiosa in subienire e fare molte et exuberantissime elimosine ale povere et indigente persone specialmente ali poveri servi et serve del signore dio, et in per tanto con molta divota confidentia habiamo piliata securità con questa nostra littera de havere ricorso alla excellentissima signoria vostra come da quella sapiamo essere tucta divotissima et non sa negare a chi a quella si ricore, et però humilissimamente supplicamo et exoriamo per lo divino amore vi piazza subvenirce de huno pocho de vostro ducale subsidio et elimosina per nostro grandissimo et indicibile bisogno, in perciò non si reputiamo za meno vostre come sono quelli vostri monasteri de Ferrara.¹¹⁷

Quindici anni dopo, scomparsa anche la benefattrice Eleonora d'Aragona, Giustina, una delle monache trasferite da Ferrara per fondare in cenobio cremonese, scriveva alla figlia Isabella d'Este, ormai divenuta marchesa di Mantova, per raccontarle lo stato di povertà in cui esse vivevano poiché a Cremona non vi era più la corte e vi era una forte carestia, cercando di far leva sulla sua sensibilità e farsi mandare il pesce salato come era solita fare sua madre:

Sono quella che era abbatissa quando fusti qua ha Cremona et venisti nela intratta del magnifico nostro cum la illustrissima signora de madama vostra madre et già sono ani cinquanta tra che sono all'ordine tra qua et a Ferrara dove fu vestita nel sacro monasterio del Corpo de Cristo, dove stette anni quindex poi fo mandata qua per instruere et inserire questo nostro

¹¹⁶ Cfr. la voce di P. MESSINA in DBI, 42, 1993.

¹¹⁷ Archivio di Stato di Modena, Giurisdizione sovrana, b. 422/A, Cremona, 28 settembre 1480 (ringrazio Cristina Campo per la generosa segnalazione di questa lettera e di altre conservate negli Archivi di Stato di Mantova e di Modena).

monasterio, et così se retrova in quello medexime ordine et santità come quello da Ferara, salvo che siamo poverissime per non esser qua corte che ne dia provixione alcuna. La illustrissima signora de madama vostra madre per sua piissima bontade ne deva provixione dece pissi de pesse salato, ma dapoì l'obito suo nel nostro refetorio non he aparso pesse sallato, macho de fresco temo avere per esserne in questa tera tanto grande charestia non potemo fare la spixia et stentemo grandemente. Se vostra signoria volesse ho potesse farne la supradicta provixione che faceva la illustrissima domina vostra madre averisti da questo tanto onore et benedictione che mai tante non avesti, et vostra signoria sapia che per madama vostra madre fu facto soleni officii et oratione come per nostra singularissima madre domini et maggiore benefattrice et ho intexo aveti una bellissima fiolina,¹¹⁸ prego vostra signoria gli faccia uno signo de croce nela fronte per nostro amore.¹¹⁹

A differenza del Corpus Domini, il monastero di Santa Monica aveva continuato a godere nel corso del Quattrocento di una speciale protezione da parte dei duchi di Milano per la presenza all'interno delle mura della badessa Francesca Bianca Sforza, legatissima a Ludovico il Moro. Tuttavia, la religiosa aveva attraversato tante difficoltà quando il fratello aveva perso il ducato di Milano e Cremona era stata occupata da Venezia, tanto da ricorrere alla marchesa Isabella d'Este, cognata del Moro, per chiederle anch'essa protezione e aiuti economici:

Per essere il nostro illustrissimo signore duca¹²⁰ occupato circha de cosse maggiore, prego di cuore la signoria vostra illustrissima si digna far ricordo a sua excellentia di quello che heri domandai, cioè la provixione overo helemosina sollita havevere, adciò possa subvenire al bisogno dela infirmità mia et etiam satisfare a quelli me hanno servito de dinari neli anni del mio exiglio.¹²¹

¹¹⁸ Si tratta della primogenita Eleonora, nata nel 1493.

¹¹⁹ ASMn, Archivio Gonzaga, b. 1630, n. 672, Cremona, 25 settembre 1495.

¹²⁰ Massimiliano Sforza, primogenito di Ludovico il Moro, duca di Milano dal 1512 al 1515 (cfr. la voce di G. BENZONI in DBI, 71, 2008).

¹²¹ ASMn, Archivio Gonzaga, b. 1640, n. 990, Cremona, 18 giugno 1514.

Monasteri femminili, spiritualità e santità in età tardomedievale e moderna: il caso di Cremona

Breve premessa e qualche questione di metodo

Come è stato già rilevato da altri, risulta difficile entrare nel quotidiano della vita monastica femminile del Medioevo e della prima età moderna, dal momento che le fonti a nostra disposizione consistono per la maggioranza in materiale adatto a ricostruirne il profilo istituzionale, economico e amministrativo.¹ Certo le eccezioni ci sono, come è il caso del convento femminile domenicano dei Santi Pietro e Sebastiano in Napoli, per il quale è possibile risalire addirittura all'alimentazione delle monache nel Quattrocento perché si sono conservati registri prodotti all'interno della comunità che annotano con meticolosità lo stato degli approvvigionamenti;² non si tratta, però, di situazioni tanto consuete.

Altrettanto complesso è il discorso sulla mentalità e la cultura delle religiose: se si conservano i libri da loro scritti, letti o studiati si può ragionare con una certa facilità, ma se non restano fondi manoscritti e di volumi a stampa, o anche solo inventari riconducibili a singole istituzioni monastiche, è un po' come cercare un ago in un pagliaio.³ La situazione di Cremona in tal senso è emblematica: è altamente probabile che nei monasteri

¹ Si può citare nello specifico R. RUSCONI, *Problemi e fonti per la storia religiosa delle donne in Italia alla fine del Medioevo (secoli XIII-XV)*, in *Le fonti per la storia ecclesiastica in Italia e in Inghilterra nel Basso Medioevo*, a cura di S. FORDE, L. GAFFURI, "Ricerche di storia sociale e religiosa", 24 (1995), 48, pp. 53-75, in particolare p. 56. La stessa impressione, senz'altro da estendere anche alla storiografia successiva, emerge dallo spoglio bibliografico presente in A. ALBUZZI, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*. Atti del Convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), a cura di G. ANDENNA, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 131-189. In generale, sulle prospettive attuali degli studi sulla vita monastica femminile nel Medioevo si può rimandare all'*Introduzione* di M. RONZANI al volume *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXVI Convegno internazionale (Pistoia, 19-21 maggio 2017), Roma, Viella, 2019, pp. 1-11.

² A. AMBROSIO, *La vita quotidiana in un monastero femminile di Napoli alla fine del Quattrocento: la documentazione 'a registro' dei SS. Pietro e Sebastiano*, in "Rassegna storica salernitana", 23 (2006), n.s. 45, pp. 35-60.

³ La bibliografia che si occupa di patrimoni librari di singoli monasteri femminili e/o della loro dispersione è ampia; soltanto qualche titolo: U. NICOLINI, *I Minori Osservanti di Monteripido e lo 'Scriptorium' delle clarisse di Monteluca in Perugia nei secoli XV e XVI*, in "Picenum Seraphicum", 8 (1971), pp. 100-130, ora da integrare con *La dispersione di carte e libri del Monastero di S. Maria di Monteluca in Perugia*, in *Non un grido, non un lamento. 12 maggio 1910: la soppressione del Monastero di Monteluca di Perugia*. Atti della V Giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile (Perugia, 12 maggio 2010), a cura di P. MESSA, M.B. UMIKER, Assisi, Porziuncola, 2011, pp. 33-57; M. FERRARI, *Per una storia delle biblioteche francescane a Milano nel Medioevo e nell'Umanesimo*, in "Archivum Franciscanum Historicum", 72 (1979), pp. 429-464; S. SPANÒ MARTINELLI, *La biblioteca del 'Corpus Domini' bolognese: l'inconsueto spaccato di una cultura monastica femminile*, in "La Bibliofilia", 88 (1986), 1, pp. 1-23; J. DALARUN, *Il monastero di Santa Lucia di Foligno foyer intellettuale*, in *Uno sguardo oltre. Donne, letterate e sante nel movimento dell'Osservanza francescana*. Atti della I Giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile (Foligno, 11 novembre 2006), a cura di P. MESSA, A.E. SCANDELLA, Assisi, Porziuncola, 2007, pp. 79-111. Sulla cultura delle monache nella prima età moderna si può ricordare tra gli altri *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*. Atti del Convegno storico internazionale (Bologna, 8-10 dicembre 2000), a cura di G. POMATA, G. ZARRI, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005.

femminili della città alcune monache provenienti da famiglie nobili avessero una buona istruzione, come le Pallavicino entrate nel Corpus Domini,⁴ ma i codici medievali, gli incunaboli e le cinquecentine conservati non hanno restituito fino ad ora dati significativi in termini soprattutto di note di possesso che potrebbero ricondurre i vari manufatti a questa o quella istituzione monastica. Anche i numerosissimi frammenti manoscritti medievali custoditi in Archivio di Stato sono estremamente avari di notizie e sono quasi tutti privi di annotazioni circa la loro provenienza: null'altro si può dire se non che furono staccati quasi certamente da codici che si trovavano in qualche chiesa o biblioteca, anche monastica, della città.⁵ Qualcosa sulla vita culturale dei monasteri femminili cremonesi è riuscito a scrivere soltanto Massimo Marcocchi studiando la Visita pastorale del vescovo Cesare Speciano (1591-1607) che si tenne tra il 1599 e il 1606: siamo in un'epoca già piuttosto bassa e comune il quadro che ne esce è scialbo, con alcune monache illetterate o semianalfabete e un panorama di letture limitato, che in molti casi non andava oltre la Regola dell'Ordine e il Leggendaro dei Santi.⁶

In questo panorama non del tutto confortante, si può cercare di abbozzare un discorso, invece, su quanto alimentava la vita spirituale delle monache, a partire dall'affermarsi delle Osservanze che a Cremona, come in altri luoghi, ebbero un certo seguito.⁷ Anche in questo caso si tratta di inseguire indizi non sempre chiari, di dipanare matasse talora aggrovigliate e soprattutto di far parlare documenti che furono redatti in maggioranza con scopi diversi da quello di testimoniare istanze spirituali, ma quanto è pervenuto consente comunque di cominciare a fare qualche osservazione, che sarà certamente passibile di approfondimenti o revisioni in futuro.

Spigolature sulla vita spirituale nei monasteri femminili a Cremona ai tempi delle Osservanze

Occuparsi nello specifico di spiritualità dell'Osservanza non è impresa facilissima. Al di là del fatto che il problema dell'affermarsi di questo movimento di riforma è stato posto in tempi relativamente recenti,⁸ la letteratura critica tende a concentrarsi soprattutto sugli aspetti istituzionali e sulle motivazioni, spesso politiche,

⁴ M. VISIOLI, *L'architettura*, in *Storia di Cremona. Il Quattrocento. Cremona nel Ducato di Milano (1395-1535)*, a cura di G. CHITTOLINI, Azzano San Paolo, Bolis, 2008, pp. 246-299, in particolare p. 277.

⁵ Mi sia consentito rimandare qui a E. GIAZZI, *Cultura e liturgia a Cremona tra Medioevo e Umanesimo. I frammenti del fondo Notarile dell'Archivio di Stato*, Travagliato, Torre d'Ercole, 2016, in particolare pp. 23-60.

⁶ M. MARCOCCHI, *La riforma dei monasteri femminili a Cremona. Gli atti inediti della visita del vescovo Cesare Speciano (1599-1606)*, Cremona, Athenaeum Cremonense, 1966 (Annali della Biblioteca Governativa e Libreria Civica di Cremona, 17), pp. 41-45.

⁷ Un quadro sintetico del problema è offerto in VISIOLI, *L'architettura* cit., pp. 273-285.

⁸ Pionieristici sono gli studi di Kaspar Elm, tra cui *Riforme e osservanze nel XIV e XV secolo*, in *Il rinnovamento del francescanesimo: l'Osservanza*. Atti dell'XI Convegno internazionale (Assisi, 20-22 ottobre 1983), Assisi, Centro di studi francescani, 1985, pp. 149-167. Ad essi ne sono seguiti altri, come G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000, soprattutto pp. 43-107; G. CHITTOLINI, *Introduzione*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, a cura di G. CHITTOLINI, K. ELM, Bologna, il Mulino, 2001 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 56), pp. 7-29; G. ANDENNA, *Aspetti politici della presenza degli Osservanti in Lombardia in età sforzesca*, ivi, pp. 331-371; M. SENSI, *L'osservanza al femminile*, in *Commende, osservanza e riforma tra Italia, Francia e Spagna*. Atti del Convegno (Roma, 22-24 novembre 2007), a cura di M. SENSI, Roma, Curia generalizia dell'Ordine dei Minimi, 2013, pp. 157-188; *Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*, edited by J. MIXSON, B. ROEST, Leiden, Brill, 2015; G. ZARRI, *Osservanze mendicanti tra Quattro e Cinquecento. Una riflessione storiografica e alcuni esempi milanesi*, in *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà del Cinquecento*. Atti del Convegno (Milano, 22-24 maggio 2014), a cura di S. BUGANZA, M. RAININI, "Memorie domenicane", 133 (2016), n.s. 47, pp. 23-36. Di recente M. LODONE, *Riforme e osservanze tra XIV e XVI secolo*, in "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge", 130 (2018), pp. 267-278 offre un'ottima sintesi delle piste di ricerca seguite e da seguire sull'Osservanza. Alla bibliografia citata va aggiunto anche il contributo di Elisabetta Canobbio nel presente volume.

che spingevano molti Ordini religiosi a ritornare allo spirito della regola e alla purezza delle origini, nell'ottica di una vita più santa.⁹

Non bisogna dimenticare, tra l'altro, che i potenti e le magistrature cittadine sostenevano i monasteri dell'Osservanza affinché fossero moralmente irreprensibili, salvaguardando in tal modo la reputazione e la visibilità sociale dei luoghi in cui si monacavano le donne delle loro famiglie;¹⁰ per non parlare, poi, del reciproco scambio di protezione e *patronage* spirituale tra i potenti e le monache, che si impegnavano a pregare per loro in cambio di aiuto e protezione.¹¹ Si innescava, insomma, un circuito in cui esigenze politiche e istanze spirituali andavano a comporsi in un connubio fecondo di rapporti che univano due mondi all'apparenza lontani, ma in realtà straordinariamente vicini, quello al di qua e quello al di là della grata.

Un esempio ci può aiutare ad addentrarci nella realtà cremonese. Si tratta di una missiva inviata a Bianca Maria Visconti il 20 aprile 1460 dalla badessa del monastero del Corpus Domini che, firmandosi "Francesca poverela indegna abbadessa del monasterio del Corpo de Cristo", offre devozioni e preghiere alla duchessa, patrona dell'istituzione:

mandove pare uno de tortore bianche le quale o mandate a tor da Ferara de quello loco glorioso a nome de la S.V., ala quale anco mandove do carte, suxo le quale ho fato fare in caxa da una sorela alcune devocione a nome de la nota S.V., massime la Rexurecione de Nostro Signore miser Yesu Cristo, el quale tanto siamo ubligatissime semper lui pregare che per la sua divina gratia se digni susitare nela anima de la dolce S.V., per la quale Rexurecione siate defensate da tute le passione mentale e corporale che comprender ve podesse da questo misero mondo, che luminosamente con felice stato podiate per lungo tempo vivere...¹²

Il rapporto della duchessa con le monache sembra stretto e, da quanto si legge, anche al di là di espressioni forse convenzionali, improntato su una sincera reciprocità.¹³

Per abbozzare qualsiasi discorso sulla spiritualità che si respirava in un monastero femminile del Medioevo occorre richiamare il presupposto imprescindibile per cui la monaca non poteva – e tuttora non può – che concepirsi come *sponsa Christi*, secondo la nota definizione risalente a Tertulliano.¹⁴ L'apologista antico, nel suo *De virginibus velandis*, esortava le donne vergini a coprirsi il capo durante le funzioni religiose esattamente come facevano le coniugate, adducendo la giustificazione che le vergini dovevano ritenersi spose di Cristo.¹⁵ Ne discendeva una conseguenza evidente: per vivere questo tipo di rapporto spirituale con il suo Signore

⁹ Come esempio di studio incentrato su aspetti istituzionali si può citare, fra i tanti, G. ANDENNA, *Santa Giulia, la classe dirigente bresciana e la riforma del monastero nel Quattrocento*, in *Arte, cultura e religione in Santa Giulia*, a cura di G. ANDENNA, Brescia, Grafo, 2004, pp. 103-122.

¹⁰ Si veda in proposito ZARRI, *Recinti* cit., soprattutto pp. 52-72.

¹¹ Fondamentali in questo ambito sono studi come N. COVINI, *Tra patronage e ruolo politico. Bianca Maria Visconti (1450-1468)*, in *Donne di potere nel Rinascimento*, a cura di L. ARCANGELI, S. PEYRONEL, Roma, Viella, 2008, pp. 247-279; EAD., *Entre dévotion et politique: patronage et mécénat religieux de Bianca Maria Visconti, duchesse de Milan (1450-1468)*, in *La dame de coeur. Patronage et mécénat religieux de femmes de pouvoir dans l'Europe des XIV^e-XVII^e siècles*, sous la direction de M. GAUDE-FARRAGUE, C. VINCENT-CASSY, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, pp. 255-268.

¹² Archivio di Stato di Milano [d'ora in poi ASMi], Archivio ducale visconteo-sforzesco, Carteggio sforzesco, b. 729, Cremona, 20 aprile 1460.

¹³ Si rimanda in merito al saggio di Elisa Chittò nel presente volume.

¹⁴ E.A. MATTER, *Il matrimonio mistico*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA, G. ZARRI, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 43-60. Illuminante quanto scrive in proposito Gabriella Zarri: "Spose di Cristo o spose degli uomini, le donne sono identificate con una metafora che implica un rapporto con il maschile definito dalle più antiche e radicate tradizioni religiose e culturali della società mediterranea e occidentale ... In qualunque *status vitae* la donna viva – quello di monaca professa, di maritata o di vergine –, lo statuto culturale che la designa è quello di *sponsa*" (EAD., *Recinti* cit., p. 30).

e Sposo, la monaca doveva naturalmente sviluppare un intenso amore al deserto e alla vita ascetica. Questa disposizione interiore in età medievale fu favorita dalla clausura, la cui affermazione avvenne in maniera progressiva;¹⁶ decisiva in tal senso fu la costituzione *Periculoso* emanata dal papa Bonifacio VIII nel 1298,¹⁷ i cui effetti tardarono però a essere estesi a tutti gli Ordini: fu solo nel 1563, infatti, che la sessione XXV del Concilio di Trento rese obbligatoria la clausura stretta a tutte le monache.¹⁸ In questo percorso di affermazione graduale un momento determinante fu rappresentato dalle Osservanze, in particolare femminili, che almeno nelle loro intenzioni fondative mettevano al centro il rispetto della clausura,¹⁹ benché attenuata quando si trattava di parenti o anche amici delle religiose, ai quali potevano essere concesse facilitazioni nell'accesso agli spazi del monastero.²⁰

Sembra proprio che non tenessero conto della clausura le monache benedettine di San Salvatore a Cremona, sulla condotta delle quali, e in particolare della badessa Tolomea Gusberti, il vescovo Antonio Bottigella (1466-1476) ordinò un'inchiesta della quale ci resta un articolato verbale, che ne registra con dovizia di particolari vizi e malefatte.²¹ Indubbiamente il documento risponde allo scopo di raccogliere elementi atti a favorire un'opera di rinnovamento rispondente al preciso progetto 'politico' del vescovo, che era volto a riformare la moralità del clero della diocesi posto sotto la sua giurisdizione e che contemplava, tra l'altro, l'insediamento di una comunità di monache agostiniane osservanti a San Salvatore;²² per quanto i toni possano essere un po' carichi, però, non ci si può esimere dall'attenerci a quanto emerge da questa fonte.²³

¹⁵ Significativo il passo in cui afferma "nupsisti enim Christo: illi tradidisti carnem tuam" (Tert., *De virg. velandis*, 16, 4). Si può vedere in proposito, per esempio, F.E. CONSOLINO, *Ascetismo e monachesimo femminile in Italia dalle origini all'età longobarda (IV-VIII secolo)*, in *Donne e fede* cit., pp. 3-41, in particolare pp. 6-7.

¹⁶ Il tema è complesso; rimando in proposito a M.P. ALBERZONI, "Sub eadem clausura sequestrati". *Uomini e donne nelle prime comunità umiliate lombarde*, in *Uomini e donne in comunità*, Verona, Cierre, 1994 (Quaderni di storia religiosa, 1), pp. 69-110, e soprattutto EAD., "Regulariter vivere": le nuove forme duecentesche del monachesimo femminile, in *Vita religiosa al femminile* cit., pp. 13-30.

¹⁷ Sull'importante testo e in generale sul tema della clausura si può rimandare a J. LECLERCQ, *Clausura*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, II, Roma, Paoline, 1975, coll. 1166-1174; E. MAKOWSKI, *Canon Law and Cloistered Women. "Periculoso" and its Commentators, 1298-1545*, Washington, The Catholic University of America Press, 1997; G. BARONE, *Scelta della chiesa e delle chiese: il papato e l'episcopato di fronte alla vita religiosa femminile nel Due e Trecento*, in *Vita religiosa al femminile* cit., pp. 77-90, in particolare pp. 84-85. Sulle difficoltà nell'applicazione della *Periculoso*, C.D. KNUDSEN, *Daily Life in Late Medieval Monasteries*, in *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, edited by A.I. BEACH, I. COCHELIN, II, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 1109-1124, in particolare pp. 1118-1120.

¹⁸ F. MEDIOLI, *La clausura delle monache nell'amministrazione della Congregazione romana sotto i Regolari*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*. Atti del VI Convegno del Centro di studi farfensi (Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995), a cura di G. ZARRI, San Pietro in Cariano, Il Segno dei Gabrielli, 1997, pp. 249-282.

¹⁹ M. FOIS, *Osservanza*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, VI, Roma, Paoline, 1980, coll. 1035-1057, in particolare coll. 1048-1049; SENSI, *L'osservanza al femminile* cit., pp. 171-174.

²⁰ ZARRI, *Recinti* cit., pp. 82-83.

²¹ ASMi, Fondo di religione, Cremona, Santa Monica, b. 4632, F.A. fasc. I n. 3, "Esame de testimonii avanti monsignor Giovanni Stefano Butigelli vescovo di Cremona delegato a prendere le informazioni della vita e costumi delle Reverende monache di S. Salvato a causa della poca bona fama che correva di loro". L'esame del vescovo era in tutto conforme al volere di Bianca Maria Visconti, per cui si rimanda al saggio di Elisa Chittò in questo volume.

²² Sulle tendenze riformatrici, anche dei monasteri femminili, che contraddistinsero l'azione pastorale del vescovo Bottigella rinvio a G. BOSIO, *Tensioni religiose ed impulsi riformistici dall'inizio del sec. XV al Concilio di Trento*, in *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Cremona*, a cura di A. CAPRIOLI, A. RIMOLDI, L. VACCARO, Brescia, La Scuola, 1998, pp. 121-168, in particolare pp. 144-145.

²³ ZARRI, *Recinti* cit., pp. 73-74 sostiene che talvolta le indagini sulla moralità dei monasteri da riformare facessero emer-

L'Osservanza mirava a ripristinare lo stile di vita evangelico sforzandosi di ritornare allo spirito autentico delle regole monastiche, nel tentativo di reincamminarsi su una strada di santità che soprattutto tra Trecento e Quattrocento si era fatta irta di ostacoli e colma di cedimenti alle seduzioni della mondanità. Nella condanna dei comportamenti deviati delle monache di San Salvatore va certamente letto in filigrana, quindi, un progetto di riforma che mirava a prendere direzioni opposte, facendo implicitamente emergere proprio quei 'pilastri' spirituali dell'Osservanza che si intendeva riaffermare con decisione: la clausura, la preghiera, la vita povera.²⁴

Fin dalle prime pagine il verbale dell'inchiesta insiste sulla violazione della clausura, con tanto di immorale presenza di uomini entro le mura del monastero, come attestato da un tal Giorgio *de Paganetis* della vicinia di San Paolo che "videbat continue quasi quotidie dictos Filippum et Baptistam conversari in dicto monasterio de die et de nocte".²⁵ Un altro teste, Pietro *de Soldareriis*, sottolineava addirittura un andirivieni continuo di laici, di ecclesiastici e perfino di giudei:

Item dixit ipse testis, qui conversabatur et pluries comedit et bibit in dicto monasterio, vidit et sciebat quod multi tam layci quam ecclesiastici veniebant ad confabulandum cum dicta abbatissa et monialibus, et modo fratres Sancti Dominici, modo Sancti Francisci, modo Santi Bartholomaei, modo presbiteri et modo layci et modo Iudei; et una vice vidit ipse testis in orto ipsius monasterii plus quam undecim Iudeos loqui et confabulari cum dicta abbatissa.²⁶

Anche la preghiera, la *lectio divina* e la povertà erano costantemente disattese, cosa che suscitava il pubblico scandalo di monache che omettevano di recitare l'ufficio e amministravano in modo disonesto i beni conventuali, evidentemente non osservando il voto di povertà:

Domina Tholomea de Guspertis abbatissa et moniales monasterii Sancti Salvati Cremone ... ducebant et duxerunt vitam suam in dicto monasterio dissolutam et minus religiosam ac in malum exemplum totius civitatis ac maxime dicte vicinie Sancti Baxiani, ommittentes et ommittebant divina officia dicere et celebrare prout decebat et decet personis ecclesiasticis et religiosis, et male rexerunt et regebant bona dicti monasterii in usus inhonestos.²⁷

Il caso di San Salvatore a Cremona, insomma, propone una situazione simile a quella di molte realtà monastiche in altre zone d'Italia che vennero riformate per motivi analoghi: il vescovo Bottigella intendeva rimediare alla decadenza in cui il cenobio versava insediandovi monache dedite all'esercizio della preghiera e della *lectio divina*, nel contesto di una vita povera condotta nel ritiro della clausura. Nasceva così, il 21 maggio 1471, una nuova realtà che fu intitolata a Santa Monica e fu affidata a monache agostiniane della stretta osservanza provenienti dal monastero di Sant'Agnese in Milano.²⁸ Purtroppo le fonti in nostro possesso non ci offrono notizie su come pregavano queste religiose, né ci dicono in che misura rispettassero la clausura. Certamente però vivevano in grande povertà, se si videro costrette, da poco giunte a Cremona, a indirizzare una supplica a Galeazzo Maria Sforza perché fornisse loro i fondi utili a riedificare il monastero, che versava in uno stato di degrado e abbandono:

gere situazioni non necessariamente critiche. Ciò che è certo è il pubblico scandalo più volte segnalato nell'inchiesta Bottigella (cfr. per esempio ASMi, Fondo di religione, Cremona, Santa Monica, b. 4632, F.A. fasc. I n. 3, c. 6v "Respondit quia ita publice dici audivit maxime in dicta vicinia, quasi ab omnibus vicinis murmurantibus et se scandalizantibus de dictis monialibus propter huiusmodi suam malam vitam").

²⁴ FOIS, *Osservanza* cit., coll. 1048-1052.

²⁵ ASMi, Fondo di religione, Cremona, Santa Monica, b. 4632, F.A. fasc. I n. 3, c. 5r.

²⁶ Ivi, c. 12v.

²⁷ Ivi, c. 7r; la testimonianza citata è quella raccolta da una Giovanna *de Tignitiis*, residente nella vicinia di San Nazaro, la cui figliastra, di nome Isabeta, era allora monaca professa nel monastero di San Salvatore.

²⁸ VISIOLI, *L'architettura* cit., p. 278.

crediamo duncha, venustissimo Principe, che vestra Excellentia habia hauta notitia come nuy, humile ancille di quella, done dil Monasterio di Sancto Salvatore di Cremona, novamente intitullato di Sancta Monica di la regolare observantia di sancto Augustino, siame procedute dal Monasterio di Sancta Agnesa de Milano per obedientia de li nostri superiori ... ma quello havemo trovato così distructo et conquassato che ... siame constrecte tuto fino a li fundamente di novo rehediifficarlo, e questo considerando la nostra grande paupertade, però che di cossa pecuniaria o vero terrena substantia nuy non siame posseditrice né pare impossibile fare se il pyo e potente adiuto di vostra Eccellente Signoria non ne concede e offerischa succurso, vogliamo supplicare vostra pietosissima Signoria ... se digna offerirne alcuno subsidio hellymosinario apto et accontio a la fabricha dil nostro miserello monasterio.²⁹

Se povertà, clausura e preghiera sono per Cremona le dimensioni della vita monastica femminile che le fonti quattrocentesche ci permettono in qualche modo di delineare, non è ancora emerso nulla invece, a mia conoscenza, di un altro elemento importante della spiritualità osservante nel secolo XV: l'ascesi afflittiva o 'disciplina', cioè l'uso del cilicio e della flagellazione volontaria che, in quanto forma di *imitatio Christi*, era considerata una o addirittura la via principe nel cammino verso la perfezione.³⁰ Ne è testimoniato un esempio significativo solo a cavallo tra Cinquecento e Seicento: dal momento, però, che si colloca nel contesto francescano del convento del Corpus Domini, ne rimando l'analisi al paragrafo successivo ad esso specificatamente dedicato.

Studio di caso: esempi di santità francescana nel convento cremonese del Corpus Domini

Correva l'anno 1455 quando, per volere di Bianca Maria Visconti, veniva fondato a Cremona il convento del Corpus Domini, in cui si insediarono religiose provenienti dal monastero del Corpus Christi dell'Osservanza francescana in Ferrara,³¹ allora dimora di Caterina Vigri (1413-1463).³² L'anno successivo altre monache da Ferrara si trasferivano a Bologna per istituirci un nuovo convento pure intitolato al Corpus Domini, del quale la Vigri fu eletta badessa, suo malgrado.³³ La gigantesca statura religiosa di Caterina, incentrata sull'amore a Cristo crocifisso, rappresentò un esempio intensamente vitale non solo a Bologna, ma anche a Cremona, influenzando la vita spirituale di entrambi i monasteri figli del Corpus Christi di Ferrara.³⁴ Seguire quel filo rosso

²⁹ ASMi, Comuni, b. 30, missiva senza data (ma 1471 o 1472).

³⁰ FOIS, *Osservanza* cit., coll. 1050-1051. È noto che ruolo decisivo nella definizione della 'disciplina' come forma di *imitatio Christi* ebbe nel XI secolo san Pier Damiani: "Devotio sancta fidelium, cum se pro peccatorum suorum memoria verberibus afficit, communicare se sui Redemptoris passionibus credit. Nam et ipse salvator noster, Evangelio teste, flagellis caesus est" (S. Petrus Damianus, *Opusculum quinquagesimum primum 'De vita eremitica'*, cap. IX, PL 145, col. 757). Cfr. J. LECLERCQ, *Disciplina*, in *Dictionnaire de spiritualité*, III, Paris, Duchesne, 1957, coll. 1291-1302, in particolare col. 1301; G. ROCCA, *Disciplina*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, III, Roma, Paoline, 1976, coll. 714-715.

³¹ A. MOSCONI, *I conventi francescani del territorio cremonese. Storia, religione, arte*, Montichiari, Zanetti, 1981, pp. 106-108; VISIOLI, *L'architettura* cit., pp. 276-277.

³² La bibliografia su questa eccezionale figura è assai ricca; basterà qui ricordare L. LEONARDI, *Caterina Vegri*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. POZZI, C. LEONARDI, Genova, Marietti, 1996, pp. 261-286; S. MARTINELLI SPANÒ, *Caterina da Bologna*, in *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, diretto da C. LEONARDI, A. RICCARDI, G. ZARRI, a cura di E. GUERRIERO, D. TUNIZ, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998, I, pp. 383-385; M. BARTOLI, *Caterina la santa di Bologna*, Bologna, EDB, 2003; *Caterina Vigri. La santa e la città*. Atti del Convegno (Bologna, 13-15 novembre 2002), a cura di C. LEONARDI, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004; C.G. CREMASCHI, *Scrivendo di Gesù, amore crocifisso. L'eredità di Chiara d'Assisi: il Trecento e il Quattrocento*, Assisi, Porziuncola, 2016, pp. 163-254.

³³ M. BARTOLI, *Caterina Vigri tra Ferrara e Bologna*, in *Dalla corte al chiostro. Santa Caterina Vigri e i suoi scritti*. Atti della VI Giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile (Ferrara, 5 novembre 2011), a cura di CLARISSE DI FERRARA, P. MESSA, F. SEDDA, Assisi, Porziuncola, 2013, pp. 91-109.

³⁴ Sulla fondazione dei monasteri di Cremona e Bologna nella prospettiva spirituale di Caterina si veda CREMASCHI, *Scrit-*

che, a partire dalle nostre terre lombarde, attraverso Caterina Vigri risale fino a santa Chiara permette di fare un po' più luce sulle dinamiche spirituali dell'Osservanza attraverso l'osservazione di un caso specifico, a dimostrare come il movimento di riforma mirasse in primo luogo a recuperare il nucleo più autentico dell'esperienza dei fondatori.

Il modello di Caterina, assunta a immagine della nuova santità francescana femminile per tutto il Quattrocento,³⁵ non poteva essere altri che Chiara. Quando nel 1472 Giovanni Sabadino degli Arienti raccoglieva nella *Gynevera de le clare donne* le sue 33 biografie di donne illustri, ne dedicava una alla Vigri, in cui racconta che, allorché i cittadini di Bologna si recarono a Ferrara per chiedere una monaca capace di fondare un nuovo monastero nella loro città, suor Leonarda, la badessa del Corpus Christi, rispose con le parole “io ve voglio dare proprio una secunda sancta Clara”.³⁶ Dal punto di vista squisitamente spirituale, essere una seconda santa Chiara implicava, più di ogni altra cosa, viverne lo spirito di rapita contemplazione ed assoluta dedizione a Cristo crocifisso. Gioverà allora riprendere in proposito un breve passo della IV lettera ad Agnese di Praga, che rappresenta la sintesi della proposta di santità offerta da Chiara:

Attende, inquam, principium huius speculi paupertatem positi siquidem in praesepio et in panniculis involuti (cfr. Lc 2,12). O miranda humilitas, o stupenda paupertas! Rex angelorum, Dominus caeli et terrae, in praesepio reclinatur. In medio autem speculi considera humilitatem, saltem beatam paupertatem, labores innumeros ac poenalitates quas sustinuit pro redemptione humani generis. In fine vero eiusdem speculi contemplare ineffabilem caritatem, qua pati voluit in crucis stipite et in eodem mori omni mortis genere turpiori. Unde ipsum speculum, in ligno crucis positum, hic considerata transeuntes monebat dicens: *O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus* (Lam 1,12); respondeamus, inquit, ei clamanti et eiulanti una voce, uno spiritu: *Memoria memor ero et tabescet in me anima mea* (Lam 3,20). Huius igitur caritatis ardore accendaris iugiter fortius, o regina caelestis Regis!³⁷

Il testo propone la famosa immagine dello specchio, al centro della quale campeggia quella figura di Gesù prima bambino e poi crocifisso nella cui estatica visione Chiara e Agnese annullano il proprio io arrivando a compenetrare quello di Cristo. Non a caso abbondano le espressioni che rimandano all'ammirazione e allo stupore (*attende, miranda, stupenda, contemplare...*), attribuendo assoluta essenzialità all'esperienza della contemplazione.³⁸

vendo di Gesù cit., pp. 220-228.

³⁵ G. ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in *Donne e fede* cit., pp. 177-225, in particolare p. 184; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Il francescanesimo femminile dalle origini al Concilio di Trento*, in *All'ombra della chiara luce*, a cura di A. HOROWSKI, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2005, pp. 11-85, in particolare p. 70.

³⁶ JOANNE SABADINO DE LI ARIENTI, *Gynevera de le clare donne*, a cura di C. RICCI, A. BACCHI DELLA LEGA, Bologna, Romagnoli-Dall'Acqua, 1888, p. 224. Si rimanda in merito a S. SPANÒ MARTINELLI, *De Catherina beata da Bologna di Sabadino degli Arienti (1472)*, in “Hagiographica”, 14 (2007), pp. 231-241; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Caterina da Bologna e la rivoluzione culturale delle Clarisse nel Quattrocento*, in “Frate Francesco”, n.s. 79 (2013), 1, pp. 225-247, in particolare p. 227. Sulla *Gynevera* di Sabadino degli Arienti, S. KOLSKY, *The Ghost of Boccaccio: Writing on Famous Women in Renaissance Italy*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 63-109.

³⁷ FF 2904. Edizioni delle quattro lettere alla Beata Agnese si trovano in *Concordantiae verbales opusculorum s. Francisci et s. Clarae Assisiensium*, ed. a cura di G.M. BOCCALI O.F.M., Assisi, Porziuncola, 1976, pp. 197-218; CHIARA D'ASSISI, *Lettere ad Agnese. La visione dello specchio*, a cura di G. POZZI, B. RIMA, Milano, Adelphi, 1999.

³⁸ La bibliografia su Chiara e la sua spiritualità è sterminata; può bastare in questa sede un riferimento a *Storia della spiritualità italiana*, a cura di P. ZOVATTO, Roma, Città nuova, 2002, pp. 126-128; A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, introduzione di G. CRACCO, Milano, Vita e Pensiero, 2006, pp. 137-138. Per una sintesi della storia dell'Ordine di Santa Chiara in età medievale si rimanda a M.P. ALBERZONI, *Le congregazioni monastiche: le Damianite*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa?* cit., pp. 379-401.

Anche per la Vigri il cuore della vita cristiana consisteva nel mettere al centro la Croce;³⁹ nelle *Sette armi spirituali*, di cui poco prima di morire consegnava il manoscritto al suo confessore fra Battista da Modena, rivelava alle sorelle quelle da lei individuate come le sette armi necessarie nella lotta contro il male al fine di condurre una vita totalmente conforme al modello di Gesù,⁴⁰ presentata come un “pilgiare ... la croce per Iesù Cristo”:

Qualuncha persona fosse de sì elegante e zintilissimo core che pilgiare volesse la croce per Iesù Cristo, nostro Salvatore, lo quale fo morto in campo de bataglia per nui vivifichare, prima prenda le arme necessarie a talle batalgia e maxime quele che dopo qui seguita ordinatamente: la prima si è dillizentia, la segunda propria difidentia, la terza in Dio confidarse, la quarta *memoria passionis*, la quinta *memoria mortis proprie*, la sesta *memoria glorie Dei*, la setima e ultima si è l’auclorità della santa Scriptura, sì como de zò ne dè exemplo Christo Iesù nel deserto.⁴¹

Quando descrive la quarta arma, che lei definisce *memoria passionis*, Caterina la presenta come la più potente nella battaglia contro il male:

La quarta è la memoria della gloriosissima perigrinatione de quello immaculato agnello Cristo Iesù e maxime la sua sacratissima morte e passione, portando senpre la prexentia della sua castissima e virginale humanitate innanci a li occhi de l’intelecto. E questo si è octimo remedio a vincere ogni batalgia, e senza essa non portaremo victoria delli nostri nemici e ogni altra arma poco zoaria senza questa, la quale passa tucte le altre.⁴²

Il rapporto con santa Chiara si fa poi particolarmente stretto nel passo in cui la Vigri esorta le consorelle a specchiarsi nello splendore della Croce, con evidente richiamo alla lettera ad Agnese di Praga che, come si è visto, insiste sull’immagine dello specchio quale mezzo di identificazione tra chi vi contempla la gloria di Cristo sofferente e Cristo stesso:

E però in questa, carissime e cordialissime sorele, ve exercitate infaticabilmente e spechiandove nel suo radiante splendore, aciò che, mediante esso, possati conservare la beliza delle anime vostre. E veramente essa passione è quella sapientissima maistra la quale condurrà vue, dillectissime novice, alla bellezza de tute le virtude e per essa pervenerite al pallio della victoria. A llaude de Christo. Amen.⁴³

Rapita come Chiara da Gesù crocifisso, la Vigri lasciava dietro di sé una feconda eredità spirituale, evidente nei miracoli e nei fatti edificanti avvenuti dopo la sua morte. È in questo contesto che entra in gioco il convento cremonese del Corpus Domini.

Dopo la morte di Caterina, avvenuta in odore di santità, cominciarono a fiorire alcune raccolte di miracoli a lei attribuiti, i primi dei quali ebbero come beneficiarie alcune consorelle del monastero di Bologna, guarite

³⁹ CREMASCHI, *Scrivendo di Gesù* cit., pp. 187-190.

⁴⁰ A. DEGL’INNOCENTI, *Le Sette armi spirituali di Caterina Vigri*, in *Caterina Vigri. La santa e la città* cit., pp. 73-78; A. DEJURE, *Tra lingua di corte e lingua ‘di pietà’: il volgare delle Sette armi spirituali di Caterina Vigri*, in *Dalla corte al chiostro* cit., pp. 133-156. Sulla cultura letteraria della Vigri, F. SBERLATI, *Tradizione medievale e cultura umanistica in Caterina Vigri*, in *Caterina Vigri. La santa e la città* cit., pp. 91-114. Per un inquadramento di Caterina Vigri entro la tradizione culturale delle Clarisse nel XV secolo si rimanda a BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Caterina da Bologna* cit.

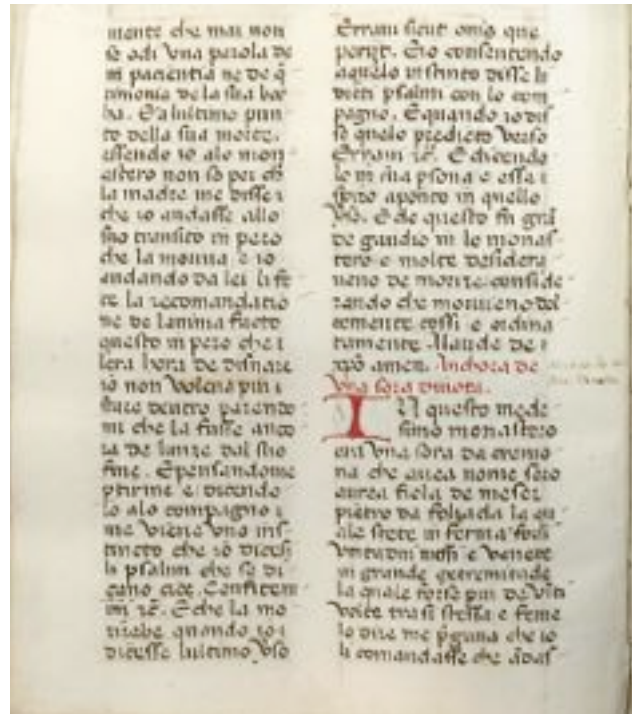
⁴¹ CATERINA VIGRI, *Le sette armi spirituali*, ed. critica a cura di A. DEGL’INNOCENTI, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2000, p. 5.

⁴² Ivi, p. 10.

⁴³ *Ibidem*.

dalla malattia per sua intercessione.⁴⁴ Al di là del materiale agiografico senz'altro prodotto e poi andato perduto, di cui nulla siamo in grado di dire, possiamo oggi avvalerci di due manoscritti del XV secolo: il codicetto Ferrara, Biblioteca Ariostea, 305 e soprattutto il Milano, Biblioteca Ambrosiana, Y 46 Sup. con lo *Specchio di illuminazione* di Illuminata Bembo (ff. 1v-67v),⁴⁵ le *Sette armi spirituali* (ff. 73r-116v), il racconto di alcuni miracoli (ff. 116v-123r e 128r-140r) e il racconto del pio transito di alcune monache del Corpus Domini di Cremona (ff. 123r-128r).⁴⁶ La presenza delle testimonianze cremonesi in questa silloge di scritti incentrati sulla figura di Caterina, probabilmente rivolta a un monastero osservante della valle del Po,⁴⁷ risulta significativa nel momento in cui dimostra uno stretto legame spirituale tra Bologna e Cremona; il fatto che si fosse ipotizzato di inviare la Vigri nella città lombarda prima che a Bologna⁴⁸ creava forse un rapporto privilegiato tra le due realtà, o più semplicemente può essere che queste fossero viste come idealmente connesse anche solo perché erano entrambe figlie del Corpus Christi di Ferrara in cui Caterina aveva vissuto e operato: insomma, allo stesso modo eredi del suo modo di intendere la vita monastica e il rapporto con Cristo.

Il racconto delle sante morti di monache del *Corpus Domini* di Cremona, condotto in prima persona dal confessore che ha assistito al loro trapasso, può essere senz'altro influenzato da inevitabili *clichés* narrativi e agiografici, ma non per questo perde in freschezza. Presento un paio di esempi, che ci conducono nelle stanze del monastero teatro delle sofferenze di queste giovani e della francescana letizia nel loro passaggio all'altro mondo:



Racconto di sante morti di monache nel convento cremonese del Corpus Domini, (Milano, Bibl. Ambrosiana, codice Y 46 Sup., f. 127v)

Anchora de una sora divota. In questo medesimo monastero era una sora da Cremona che avea nome sero Aurea, fiola de meser Pietro da Foliada, la quale stete inferma forsi vintadui messi e venete in grande extremitade, la quale forse più de vinti volte tra si stessa, e femelo dire, me pregava che io li comandasse che andasse in paradiso e che morisse presto. E una nocte alla fine sua pareva che vedesse cosse horribile e pareva che conbatte e venesse in grande angustia e poi tornò in sé e incomenciò a cridare alle circostante sorelle dicendo: 'Sorele mei carissime, andiamo tute in paradiso', e cantando laude al meglio che la poteva e poi morite a laude de Christo. Amen.

De sor Apolonia morta divotamente. In questo medesimo monastero era una da Triviglii che aveva nome sero Apolonia,

⁴⁴ S. SPANÒ MARTINELLI, *Caterina Vigri (1413-1463). Nascita e sviluppo di un culto cittadino*, in "Revue Mabillon", n.s. 17 (2006), pp. 127-143, in particolare pp. 133-135; S. SPANÒ MARTINELLI, I. GRAZIANI, *Caterina de' Vigri between Manuscript and Print: Text, Image and Gender*, in *The Saint between Manuscript and Print: Italy 1400-1600*, edited by A.K. FRAZIER, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2015, pp. 351-373, in particolare pp. 354-355.

⁴⁵ Si tratta della biografia della Vigri scritta da Illuminata Bembo, dotta clarissa che trascorse con lei gran parte della sua vita: I. BEMBO, *Specchio di illuminazione*, ed. critica a cura di S. MOSTACCIO, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2001.

⁴⁶ Il codice è descritto in CATERINA VIGRI, *Le sette armi* cit., p. XXIV.

⁴⁷ SPANÒ MARTINELLI, *Caterina Vigri (1413-1463)* cit., pp. 133-134.

⁴⁸ CREMASCHI, *Scrivendo di Gesù* cit., pp. 220-221.

la quale a dui fratelli in lo nostro ordine, uno predicatore e uno degno confessore, la quale stete inferma suso la letiera più de mezzo anno e a l'ultimo de la vita sua, venendo in grande ambastia, gli fu dato la croce, la quale abrazandola divotissimamente: 'O Signore mio Yehsù, tu ai portato tanta passione per mi povera creatura, ma io ti dico, Signore, che io ne porto ben anchora per tti'. E dito questo, poi presto morite. A laude de Yehsù Christo. Amen.⁴⁹

L'esempio di suor Apollonia che negli ultimi istanti abbraccia la Croce rispetta in pieno il modello del vivere e del morire proposto da Chiara d'Assisi e da Caterina, in un percorso di continuità che evidentemente il narratore di questi fatti edificanti intende sottolineare nel suo resoconto destinato a incrementare la pietà e la devozione delle consorelle, ma anche teso a ricordare eventi che dimostrano *tout court* la santità della Vigri.

La strada tracciata da quest'ultima era destinata a essere battuta nel *Corpus Domini* di Cremona anche in tempi più bassi: tra la fine del XVI e la prima metà del XVII secolo sarebbe lì vissuta la venerabile Angela Serafina Pasini (1580-1648), la cui biografia, composta dal dottissimo Francesco Arisi, fu pubblicata nel 1730 per volere del vescovo Alessandro Litta (1718-1749) suo dedicatario.⁵⁰

Nei primi decenni del Settecento si susseguirono, infatti, numerosi processi di canonizzazione in occasione dei quali furono condotte approfondite indagini con lo scopo di mettere ordine entro una miriade di cause che volevano sante molte persone venerate dalla devozione popolare;⁵¹ fu in tale contesto, tra l'altro, che vide la luce tra il 1734 e il 1738, dopo molti anni di gestazione, il *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* del cardinale Prospero Lambertini, poi papa Benedetto XIV, che contribuì a fissare norme e procedure salde in materia.⁵² Come fu istituito il processo per la canonizzazione della Vigri, proclamata



Francesco Arisi, *Racconto istorico di alcune notabili azioni della venerabile suor Angela Serafina Pasini cremonese*, Cremona, Pietro Ricchini, 1730, frontespizio con il ritratto della venerabile Angela Serafina Pasini.

⁴⁹ Trascrivo dal codice Milano, Biblioteca Ambrosiana, Y 46 Sup., ff. 127v-128r.

⁵⁰ F. ARISI, *Racconto istorico di alcune notabili azioni della venerabile suor Angela Serafina Pasini cremonese, religiosa francescana professa nel Monistero del Corpus Domini della sua patria, dedicato all'Illustriss. e Reverendiss. Monsig. Alessandro Litta vescovo di Cremona e conte ecc. prelado domestico, ed assistente al Soglio Pontificio di N.S.*, Cremona, Pietro Ricchini, 1730. Sull' Arisi, G. PANIZZA, *Tra Arisi e Biffi: un percorso nella cultura a Cremona nel secolo dei lumi*, in *Storia di Cremona. Il Settecento e l'età napoleonica*, a cura di C. CAPRA, Azzano San Paolo, Bolis, 2009, pp. 214-247.

⁵¹ SPANÒ MARTINELLI, *Caterina Vigri (1413-1463)* cit., p. 141. In generale, su santità e canonizzazioni in epoca posttridentina, A. JACOBSON SCHUTTE, 'Piccole donne', 'grandi eroine': santità femminile 'simulata' e 'vera' nell'Italia della prima età moderna, in *Donne e fede* cit., pp. 277-301.

⁵² R. SACCENTI, *Il De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione di Prospero Lambertini, papa Benedetto XIV: materiali per una ricerca*, in *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, a cura di M.T. FATTORI, prefazione di C. CAFFARRA, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2011, pp. 121-152.

santa in San Pietro a Roma nel 1712,⁵³ così fu avviata l'indagine sulla Pasini a Cremona, confermata non soltanto dall'opera dell'Arisi ma anche da un fascicolo di testimonianze su miracoli e grazie ottenute per sua intercessione, raccolto dal postulatore e oggi conservato nell'Archivio di Stato di Milano:⁵⁴ a differenza di Caterina, però, la venerabile Serafina non assurse all'onore degli altari. L'Arisi presenta dichiaratamente Angela Serafina Pasini come una nuova Vigri quando scrive che “dicevano que' d'allora, e dicesi anche oggi, che Iddio l'aveva costituita nel Monistero del Corpus Domini, in luogo di Santa Caterina di Bologna, che come si è detto doveva essere anche Ella una delle fondatrici”:⁵⁵ constatazione che non le valse la canonizzazione, ma che è preziosa per lo storico in quanto gli offre la corretta chiave di lettura per intenderne gli orientamenti religiosi, dominati come quelli di Caterina da una profonda spiritualità della Croce.

La struttura del testo segue lo schema consueto nella definizione del modello del santo in età moderna: la nascita da genitori cattolici e la sua devozione fin dalla tenera età, la sua vocazione precoce, l'ingresso in un Ordine religioso, il rispetto dei precetti della vita religiosa e l'esercizio di virtù eroiche, profezie e miracoli, la morte edificante e i prodigi seguiti al suo trapasso.⁵⁶

Sintetizzando al massimo il racconto dell'Arisi, la Pasini nacque a Cremona nel 1560 da Serafino e Maddalena Natali e fu battezzata con il nome di Margherita. Fin dall'infanzia condusse una vita santa, tra digiuni, orazioni, visite alla chiesa di Santa Maria Vecchia, veglie dinanzi all'immagine della Vergine col Bambino appesa nella sua stanza. I genitori,

dopo le dimestiche faccende, che la loro Fanciulla, qual'era, esercitava, non la vedevano mai impiegata in altro, che in recitare l'Uffizio di Maria Vergine, e nello stare ritirata in orazione, o in leggere le vite de' Santi Martiri, e delle Sante Vergini, in ciò pure la osservavano sì profondamente fissata, che la udivano poi dichiararsi tanto desiderosa, d'esserne imitatrice nell'umiltà, e ne' patimenti, che per amore del suo Gesù gli avrebbe voluti poter superare.⁵⁷

Nel 1575 san Carlo Borromeo, in visita apostolica a Cremona, incontrò la quindicenne Margherita e, colpito dalla sua pietà, le propose di entrare nel convento delle clarisse cappuccine di Santa Prassede da lui fondato a Milano. Quelli successivi furono anni di intensi turbamenti spirituali; nel 1579, mentre si trovava nella chiesa di Santa Marta, Margherita fu rapita in estasi e le comparve “d'avanti un religioso, grave insieme, ed amorevole, in abito di Minor'Osservante, che spiegò a lei essere volontà del Sig. Iddio, che fosse religiosa nel Convento del Corpus Domini di Cremona”.⁵⁸ Fu così che, il 25 marzo 1580, fece ingresso come novizia al Corpus Domini; al momento di varcare le soglie della clausura, fu colta da una visione: “ecco comparirle un Uomo grave, ed amabile, con una gran croce sulle spalle, ed in essa tre grossissimi chiodi, che sempre le fu avanti, fino, che fu arrivata alla porta della Chiesa interiore; quivi gittandola sulle spalle della nuova Sposa di Cristo, sicché la portasse dentro, disparve”.⁵⁹ È questa la prima, significativa annotazione sulla centralità della Croce che l'Arisi introduce nella storia di quest'anima, seguita da altre ancora più ampie ed esplicite. Prose-

⁵³ *Il processo di canonizzazione di Caterina Vigri (1586-1712)*, ed. critica a cura di S. SPANÒ MARTINELLI, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2003.

⁵⁴ ASMi, Fondo di religione, Cremona, Corpus Domini, b. 4523, “Diverse Grazie fatte à diverse persone dalla V^e. Madre suor Angela Serafina Pasini monaca professa nel Monistero del SS.mo Corpo del Signore di Cremona che riposa santamente in Paradiso a cui vivamente mi raccomando io indegno peccatore”.

⁵⁵ ARISI, *Racconto storico* cit., p. 91.

⁵⁶ J.M. SALLMANN, *Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, in “Quaderni storici”, 14 (1979), 41, pp. 584-602; G. ZARRI, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994, p. 104; SACCENTI, *Il De servorum Dei* cit., pp. 134-135.

⁵⁷ ARISI, *Racconto storico* cit., p. 3.

⁵⁸ Ivi, p. 7.

⁵⁹ Ivi, p. 15.

guendo del racconto, si legge che durante il noviziato Margherita si distinse per la sua profondissima devozione, fino a quando, il 12 aprile 1581, pronunciò i voti assumendo il nome di Serafina. Da quel momento visse nel silenzio e nell'esercizio delle virtù monastiche, soprattutto l'umiltà e l'obbedienza. Descrivendo le sue pratiche di pietà, l'Arisi si sofferma nuovamente sulla sua devozione alla Croce e soprattutto sulla disciplina a cui si sottoponeva:

In tutta poi la vita stessa, che dopo il dì della professione menò, fece capire, che Serafina sposata co' santi voti al Crocifisso Signore, voleva vivere da crocifissa penante con lui, e così fece da questo giorno fino alla morte. Prese dalla sua Madre Abbadessa, e dal suo Confessore per tempo un' assoluta licenza, di castigare straordinariamente il suo corpo, ed ottenutala, cingevasi tutta, ora di pungenti sottili catene, ora coprivasi d' orrido ciliccio, ora con aspre discipline battevasi spietatamente, arrivando più volte a spargere copioso sangue; da questo giorno innanzi non tralasciò cosa per travagliosa, e penosa, che fosse, che non la praticasse per amore del suo Bene Crocifisso. Le fatiche della Santa Religione, che sempre nel suo Monistero sono gravi, e molto più ai tempi di Serafina, in cui non ammettevasi uomo alcuno a servirvi, se non in gravissima urgenza, le eseguiva con tanta fermezza, allegrezza, ed attenzione in Gesù Cristo, che mostrava, di avere in esse tal gusto, che quantunque fossero durissime, le godeva quali delizie di Paradiso; sicché tra le afflizioni dell'animo, umiliazioni, ed applicazioni in Dio della sua mente, tra le fatiche, abbassamenti, e penitenze del corpo, cominciò uno patire sì pesante, eguale a qualunque e più aspra malattia.⁶⁰

Il passo è estremamente interessante per una serie di motivi. Quello che indubbiamente balza all'occhio è la descrizione particolareggiata delle pratiche afflittive (soprattutto autoflagellazione e cilicio) a cui la Pasini si sottoponeva per "vivere da crocifissa": già diffuse in età medievale e molto frequenti nei secoli XVI e XVII, si comprendono in virtù di una concezione che vedeva nella corporeità una via di accesso al sacro sulla base della percezione dell'uomo in quanto essere formato di corpo e anima indissolubilmente legati, e che induceva a vivere gli eventi fisici come espressione di uno stato interiore.⁶¹ Tale forma di *imitatio Christi*, promossa dalle Osservanze in tutti gli Ordini,⁶² era particolarmente frequente tra le Francescane, che la consideravano congeniale alla loro specifica devozione alla Croce.⁶³ Alla disciplina afflittiva la Pasini associava l'orazione mentale ("applicazioni in Dio della sua mente"), diffusa prassi di devozione interiore promossa dalla *devotio moderna*, che in Italia si fuse facilmente con il modello ascetico;⁶⁴ naturalmente la sua vita era condotta nell'obbedienza alla badessa e al confessore, cui chiedeva la "licenza" di affliggere il suo corpo, pure in totale coerenza con le abitudini del tempo, in cui l'uso della direzione spirituale era ormai ampiamente consueto anche al fine di arginare devianze dottrinali o addirittura atteggiamenti

⁶⁰ Ivi, pp. 24-25.

⁶¹ C. WALKER BYNUM, *Corpo femminile e pratica religiosa nel tardo Medioevo*, in *Donne e fede* cit., pp. 115-156.

⁶² Si veda in proposito la nota 30.

⁶³ A. VAUCHEZ, *L'idéal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain aux XIII^e et XIV^e siècles*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII Convegno internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 1979), a cura di R. RUSCONI, Assisi, Società internazionale di studi francescani, 1980, pp. 317-337; G. BARONE, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donne e fede* cit., pp. 61-113, in particolare p. 92.

⁶⁴ Gli studi sull'argomento sono numerosi; si possono ricordare M. PETROCCHI, *Una "Devotio Moderna" nel Quattrocento italiano? ed altri studi*, Firenze, Le Monnier, 1961; C. EGGER, *Devotio moderna*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, III, Roma, Paoline, 1976, coll. 456-463; ZARRI, *Le sante vive* cit., pp. 24-25, in particolare p. 38; D. RANDO, *Le avventure della "devotio" nell'Italia del Tre-Quattrocento, fra storia e storiografia*, in *Die "Neue Frömmigkeit" in Europa im Spätmittelalter*, hrsg. von M. DERWICH, M. STAUB, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 331-351. Particolarmente significativo per il taglio squisitamente spirituale dato all'indagine è G. PICASSO, *L'imitazione di Cristo nell'epoca della "devotio moderna" e nella spiritualità monastica del sec. XV in Italia*, in ID., *Tra umanesimo e devotio. Studi di storia monastica raccolti per il 50° di professione dell'autore*, a cura di G. ANDENNA, G. MOTTA, M. TAGLIABUE, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 57-80.

menti apertamente eretici.⁶⁵

Dopo la descrizione della vita di preghiera e penitenza condotta da Serafina, la biografia dell'Arisi giunge alla data del 17 agosto 1615, quando fu eletta badessa del Corpus Domini contro la sua volontà; scaduto il suo mandato, fu maestra delle novizie, cui dispensò sempre insegnamenti incentrati sulla devozione alla Passione di Cristo: "Quante volte fu veduta andare pel Monistero, piangendo con lagrime, come di sangue, la Passione di Gesù, parendole sempre di stare sopra il Calvario a piè della Croce, addimandando alla Vergine, come stava? Come si sentiva? All'Evangelista Giovanni, di cui era divotissima, dove erano i condiscipoli?"⁶⁶ L'esistenza della Pasini proseguì tra preghiera, digiuno, afflizioni tollerate con sopportazione eroica, vessazioni e persecuzioni demoniache,⁶⁷ visioni profetiche (per esempio della carestia del 1629 e della peste del 1630) fino al Venerdì santo del 1648 quando, alle ore 21, "felicissimamente morì".⁶⁸ Il corpo fu vegliato il Sabato santo da alcune pie donne a lei devote, mostrato ai fedeli la domenica di Pasqua dalla grata dell'altare maggiore della chiesa e sepolto nel cimitero attiguo il lunedì di Pasqua, mentre "celeste fragranza spargevasi da quel quattriduoano cadavere".⁶⁹

Oggetto di venerazione in vita, Angela Serafina Pasini lo fu anche e forse ancor più dopo la morte. A darne testimonianza restano le numerose dichiarazioni, di cui si è già fatto cenno, rilasciate nell'ambito dell'indagine settecentesca condotta in vista di una sua eventuale canonizzazione, oggi consultabili nell'Archivio di Stato di Milano. Per esempio, Barbara Teresa Mainoldi, monaca della santissima Annunziata, scriveva di reliquie di Serafina da lei custodite gelosamente:

Attesto io Barbara Teresa Mainoldi, monaca professa nel Monistero della Santissima Nonciata di Cremona in età d'anni 19, qualmente uno de miei antenati, morto l'anno 1655, in età d'anni 58, cioè il sig. arcidiacono Francesco Mainoldi, conservatore ecclesiastico del Monastero del Corpo di Cristo, à conosciuta vivente la madre sor Angela Serafina Pasini e dopo la sua morte le madri del detto monastero le fecero dono come reliquia d'un poco di tonica, schiavina e facioletto bagnato di sangue le venne dal naso doppio morta. Queste sono pervenute alle mie mani, che conservo con molta stimma e venerazione.

Anche una Teresa Margherita Cesaris parlava di epistole della Pasini conservate come reliquie e faceva generico cenno a miracoli da lei compiuti *post mortem*:

Io Teresa Margaritta Cesaris facio fede comme la madre d. Francesca Valeria Soragna mia zia teneva corispondenza con la madre Angela Serafina religiosa del Corpus Domini conservando sue lettere come reliquie per li molti miracoli faceva ancor vivente, e più volte la detta madre Soragna mia zia mi raccontava.

Tra i molti miracoli attribuiti a Serafina si annoverano diverse grazie di guarigione, come quella ricevuta da una Isabella Maffini, che ne dava testimonianza l'11 maggio 1731:

A 11 Maggio 1731, Cremonae

Confesso io Isabella Mafini che, essendomi tempo fa invocata alla Madre Serafina per ottenere la Gratia di recuperare la

⁶⁵ ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)* cit., p. 180; EAD., *Introduzione*, in *Storia della direzione spirituale*, III: *L'età moderna*, a cura di G. ZARRI, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 5-53, in particolare pp. 20, 31-32.

⁶⁶ ARISI, *Racconto storico* cit., p. 56.

⁶⁷ La virtù eroica dimostrata nella sopportazione di atroci dolori e nella lotta contro il maligno è tipica della santità della Controriforma: JACOBSON SCHUTTE, *'Piccole donne', 'grandi eroine'* cit., pp. 280-281.

⁶⁸ ARISI, *Racconto storico* cit., p. 87.

⁶⁹ Ivi, p. 88. Il particolare del corpo che trasuda essenze profumate è tipico della somatizzazione dell'esperienza religiosa diffusa più tra le donne che tra gli uomini: WALKER BYNUM, *Corpo femminile* cit., p. 121.

sanità mia, cioè per liberarmi dalla sordità, pigliai di quell'oglio che sono solite le medemi madri del Convento del Corpus Domini dispensare, et havendo adoperato il medemo, per Gratia dell'Altissimo e per mezzo dell'intercessione della Madre Serafina mi sono liberata, et in fede di ciò mi sottoscrivo qui sotto.

Isabella Mafini da Cremona⁷⁰

Anche l'Arisi afferma che “moltissime grazie ... sì spirituali, come corporali fece, e fa anche al presente l'umilissima serva del Signore; molte furono registrate nella Cancelleria di questo vescovado”.⁷¹ Evidentemente la fama della santità di questa donna era diffusa a Cremona e il suo sepolcro era divenuto oggetto di particolare venerazione, se lo stesso Arisi scrisse un sonetto in occasione della sua visita al santo luogo alla presenza del vescovo Litta:

Di lei, che fu di questi chiostrì il vanto
Eccomi dove la gran spoglia giace:
quinci il mio cuore, qual'ardente face
si strugge in lieto, ed amoroso pianto.

O sasso amato, ed onorato tanto,
di cui l'eccelso onor fama non tace,
sorgente de' prodigi, e dove piace
alla Grazia celeste essere accanto.

Ma al sasso invano l'amor mio si gitta;
a te gran Serafina indirizzo i voti,
onde tu assista a questa patria afflitta!

Ne ti scordar dei figli tuoi devoti:
tu allunga gli anni al pio zelante Litta,
che al mondo i pregi tuoi farà più noti.⁷²

Insomma, Angela Serafina Pasini fa parte di quella straordinaria schiera di donne che vissero nel Cinque-Seicento in fama di santità: “sante in vita”, come le definisce Gabriella Zarri, il cui culto fu tenuto vivo all'interno dei conventi e nelle cerchie ristrette delle loro città, varcandone raramente i confini.⁷³ Spesso non si procedette alla loro canonizzazione, in quanto la promozione della causa necessitava di particolari entrate o semplicemente era affidata a persone che non avevano il necessario potere politico o religioso;⁷⁴ furono però esempi eroici di virtù e di dedizione a Cristo, che si guadagnarono l'ammirazione e la venerazione dei loro contemporanei e delle generazioni successive, talora per molti decenni o addirittura per secoli.

⁷⁰ I testi riportati sono trascritti a titolo di esempio dal nutrito fascicolo con resoconti di miracoli e grazie attribuiti a Serafina Pasini segnato ASMi, Fondo di religione, Cremona, Corpus Domini, b. 4523.

⁷¹ ARISI, *Racconto storico* cit., p. 96.

⁷² Ho trascritto il sonetto da un foglio a stampa conservato nel fascicolo con grazie e miracoli della Pasini che si trova in ASMi, Fondo di religione, Cremona, Corpus Domini, b. 4523. Il testo è preceduto dalla seguente intestazione: “Visitando il sepolcro della venerabile madre suor Angela Serafina Pasini nel Ducale Monistero del Corpus Domini di Cremona per grazia segnalatissima di Monsig. Illustriss. e Reverendiss. Alessandro Litta degnissimo nostro pastore, ivi presente”. L'autore si firma come “Il devotissimo della venerabile Francesco Arisi”.

⁷³ ZARRI, *Le sante vive* cit., p. 91.

⁷⁴ Ivi, pp. 101-102.

Parte terza

Le architetture dei monasteri

I luoghi del silenzio: storia e iconografia degli spazi di clausura

Premessa

Or, che rimira il vostro bel andare
Custodito così da negro ammantò,
E tutte piene di amor casto, e santo
Vi vede ebre di gioia in fino al core,

Di sdegno frema sì l'insano amore,
Di penosa rabbia arde cotanto;
Che spunta i dardi suoi, a vostro vanto,
Per far più palese il suo dolore.

Ma, voi, frattanto, Verginelle ellette,
Che vi coprivate del sacro velo
E d'auree corone cingeste il crine:

Giunte in questo giorno al bramato fine,
Fatte Spose così del Re del Cielo,
Liete, godete pur, di sue disdette.

In Cremona per lo Stampatore Vescovile, e
della Città, MDCCXLIX
Con licenza de' Superiori



Or che rimira il vostro bel andare...., sonetto di monacazione, Cremona 1749
(chiesa dei SS.Egidio ed Omobono – Cremona)

Per iniziare il presente saggio la scelta è caduta su questo sonetto, oggi conservato, non si sa per quale ragione, nella sagrestia della chiesa dei Santi Egidio e Omobono: un testo trovato, abbastanza casualmente, nell'estate 2019, durante le ricerche fatte nel materiale di sagrestia in preparazione della mostra *Immagini e voci del XVIII secolo. La chiesa dei SS. Egidio ed Omobono*, curata da chi scrive insieme a Giuliano Regis.¹

Stampato su un piccolo cuscino di seta gialla e datato 1749, come documentano le due righe apposte sotto il testo, esso ben esemplifica una particolare tipologia di produzioni letterarie nata proprio nel XVIII secolo, una sorta di mania settecentesca di scrivere odi e sonetti per ogni occasione, fossero queste nascite, matrimoni o morti più o meno illustri, ma anche cerimonie laiche e religiose. Fra queste ultime uno spazio

¹ Anisa, Gruppo fotografico cremonese Adafa, *Immagini e voci del XVIII secolo. La chiesa dei SS. Egidio ed Omobono* (Cremona, Museo civico di storia naturale, 9 novembre 2019-5 gennaio 2020). Grazie alla nuova campagna fotografica condotta da Giuliano Regis, ai documenti d'archivio, in primis la cronaca manoscritta che Carlo Visconti, preposito della chiesa, redasse nel XVIII secolo, e ad alcuni preziosi oggetti e paramenti sacri la mostra ha presentato, in modo diverso e inedito, la storia di questo importante edificio religioso dedicato al patrono della città, soffermandosi, in particolare, sulla grande trasformazione pittorica dell'interno finanziata quasi esclusivamente proprio dalla famiglia Visconti.

particolare aveva proprio il momento solenne dell'ingresso delle future monache in convento. Nel sonetto ecco quindi che un Amore personificato, che frema per "insano amore" nei confronti delle "verginelle ellette", di cui fino ad allora ha potuto solo ammirare il "bel andare custodito ... da negro ammanto", si rende mestamente conto di aver ormai definitivamente perso ogni speranza, visto che le stesse verginelle, fatte spose "del Re del Cielo" sono "giunte in questo giorno al bramato fine", cioè alla loro definitiva entrata in monastero.²

E sarà proprio il monastero, luogo un po' segreto, dove regna il silenzio delle monache impegnate in preghiere e opere, il protagonista di questo saggio, che vuole illustrare come le nuove norme, imposte nel XVI secolo dal Concilio di Trento, rendendo obbligatoria la clausura per tutti gli Ordini femminili, abbiano modificato fortemente gli spazi monastici, cambiandoli in profondità, e come di conserva sia anche cambiata la vita quotidiana di chi in questi luoghi viveva. Grazie a testi coevi e a una piccola serie di dipinti verranno presentati e illustrati nelle loro specifiche caratteristiche i principali ambienti caratterizzanti uno spazio claustrale, soffermandosi, in particolare, su alcuni luoghi di clausura specifici, quali ad esempio il parlatorio, spazio simbolico intermedio tra esterno e interno, o le celle, luogo della vita privata della monaca, che spesso, specialmente nel XVII secolo, entrò in conflitto con lo stile di vita comunitaria imposto dalle varie Regole.

Per fare da guida in tale *tour* virtuale tra questi 'luoghi del silenzio' del passato, che in molti casi non esistono più o sono stati profondamente modificati, si è deciso di ispirarsi al Monastero di San Sigismondo a Cremona, sede, dall'8 dicembre 2007, della comunità di suore Domenicane di clausura del Monastero di San Giuseppe, qui giunte da Fontanellato. Può essere quindi utile premessa a questo viaggio nel mondo claustrale del passato sentire come oggi proprio le monache domenicane di San Sigismondo spieghino la loro particolare scelta di vita:

Siamo monache di vita integralmente contemplativa. La nostra vita, cioè, si svolge in clausura ed è orientata all'unione con Dio nella preghiera, senza alcuna attività di apostolato attivo. La nostra clausura si esprime in una limitazione di spazi e contatti, che sono per noi forma specifica di donazione a Dio. Scelta come libera risposta di amore e come espressione di rendimento di grazie a Gesù che ha dato tutto per noi, la separazione claustrale diviene luogo di comunione spirituale con Dio e con i fratelli e ci pone nel cuore della predicazione evangelica. Sappiamo che più ci si avvicina a Dio, più si è utile agli altri; più ci si dona al Signore, più si è membra vive e vitali della Chiesa. Crediamo che per il mistero della comunione dei santi, la nostra vita nascosta è una preziosa fonte di fecondità apostolica per la Chiesa e per quanti in essa annunciano il Vangelo.³

Infine, se ce ne fosse nuovamente bisogno, per confermare il fascino che ancor oggi emana dagli spazi monastici e dalla vita che in essi si è vissuta o si vive si possono citare, fra i tanti possibili, i seguenti tre esempi di come si possano porre al centro di produzioni artistiche e culturali contemporanee di grande e alto respiro proprio gli spazi e la vita dei monasteri.

Il primo esempio è tratto dal mondo del cinema con *Il grande silenzio*, film documentario del 2005 per la regia di Philip Gröning, ambientato tra i monaci certosini della Grande Chartreuse, vicino a Grenoble, casa madre di quest'Ordine monastico eremitico la cui Regola prevede il distacco completo dal mondo; un film per molti versi estremo, girato dal regista tedesco in quattro mesi di solitario soggiorno nel monastero, con parole ridotte al minimo, quelle delle preghiere e dei riti religiosi, eppure con un *palmares* di tutto rispetto, visto che è stato premiato al Sundance Film Festival, alla Berlinale 2006 e, nello stesso anno, ha vinto l'European Film Awards.⁴

Il secondo esempio è letterario. Con *Abitare il silenzio* un'antropologa, Francesca Sbardella, entra per

² S. TASSINI, *Un sonetto del XVIII secolo per una monacazione (si spera non forzata)*, in "Scritture", 15 gennaio 2021, pp. 12-13.

³ A. MACCABELLI, *Chiesa di San Sigismondo e Monastero San Giuseppe in Cremona*, Gorle, Velar, 2015, p. 56.

⁴ *Il grande silenzio (Die grosse Stille)*, regia di Philip Gröning, Germania 2005.

motivi di ricerca nel mondo claustrale cattolico, come se fosse una postulante, e nel 2015 racconta in un libro questa sua esperienza. Nei suoi due soggiorni, in altrettanti monasteri francesi di Carmelitane scalze, svoltisi fra il 2006 ed il 2010, la studiosa ha dovuto adeguarsi al ruolo e comportarsi come una religiosa, e da questa sua esperienza sono nati il racconto e l'analisi della vita in clausura come le tecniche del corpo da acquisire nei lunghi momenti di preghiera e di meditazione, il rapporto col cibo e con la *routine* quotidiana, il mondo del silenzio e le forme di comunicazione a esso legate, tutti aspetti che permettono al lettore di entrare realmente all'interno di questa particolarissima microsocietà.⁵

Il terzo esempio è tratto, invece, dal mondo dell'arte contemporanea. Ne è protagonista Marina Abramovic, madre della *performance* artistica, che con la sua mostra *Estasi* pone se stessa e la sua arte in relazione con una delle più importanti figure del monachesimo femminile, santa Teresa d'Avila. Con i suoi tre video, posti sotto il comune titolo *The Kitchen. Homage to Saint Therese*, vengono così documentate tre *performances* ambientate nelle cucine dell'ex convento spagnolo di La Laboral a Gijón, che nascono tutte da una personale rilettura di alcune pagine dei *Diari* di santa Teresa, dov'è narrato come la santa abbia avuto estasi mistiche proprio mentre era impegnata nella preparazione del cibo. La mostra, già presentata a Milano, alla Pinacoteca Ambrosiana nell'autunno del 2019, è stata poi riproposta anche a Napoli, nella sala delle Carceri di Castel dell'Ovo.⁶

A completare anche da un punto di vista più centrato sulla realtà presente, ma specialmente passata della città di Cremona, ci si permette infine di ricordare due pubblicazioni 'lontane', visto che risalgono a più di trentacinque anni fa, ma che ebbero il merito di analizzare in dettaglio, per incarico della Soprintendenza ai beni architettonici e ambientali delle provincie di Brescia, Cremona e Mantova, la corposa documentazione archivistica tutta incentrata su tre monasteri cittadini e conservata presso l'Archivio di Stato di Cremona, l'Archivio della Curia vescovile sempre di Cremona, ma anche l'Archivio di Stato di Milano. Si tratta, nel primo caso, della pubblicazione dal titolo *Gli antichi monasteri di S. Benedetto, S. Chiara e Corpus Domini*, realizzata da Adele Ferrari, Annarosa Dordoni, Mariella Morandi e da chi scrive e datata settembre 1983, lavoro nato come frutto della collaborazione fra l'Assessorato all'Urbanistica di piano e l'Archivio di Stato, retti rispettivamente, all'epoca, da Michele De Crecchio e Maria Luisa Corsi. Nella sua presentazione l'architetto De Crecchio non a caso sottolinea:

Nel 1971 il vincolo monumentale opportunamente riconosciuto dal Ministero della Pubblica Istruzione al complesso delle cosiddette 'caserme dismesse' salvò dalla distruzione un complesso monastico che, pur degradato, ancora oggi arricchisce il nostro centro storico.

Nell'auspicio che presto (!) anche tale complesso torni ad offrire, ricco di nuove funzioni sociali, i suoi preziosi servizi alla città, è sembrato utile raccogliere nel presente volumetto le informazioni disponibili sulle relative vicende storiche. Anche questo appassionato lavoro sembra infatti indispensabile per evitare, come troppo spesso accade, che volenterosi ma improvvisati 'restauri' finiscano ancora più per distruggere ciò che la rinnovata coscienza civile vorrebbe invece conservare.⁷

Da questo primo lavoro germinò nel 1986, ad opera delle stesse autrici, il volume *Il Collegio delle Canonichesse di S. Carlo (1786-1798). Società, vita religiosa ed arte nella Cremona del Settecento*, dove, grazie all'inaspettata ricchezza del materiale archivistico dell'Archivio di Stato di Milano proprio su questo all'epoca inedito tema, fu possibile ricostruire in dettaglio vent'anni della storia di San Benedetto, in cui esso fu trasformato, per volontà di Giuseppe II, in una particolare istituzione che non aveva uguali nei suoi possedimenti ita-

⁵ F. SBARDELLA, *Abitare il silenzio. Un'antropologia in clausura*, Roma, Viella, 2015.

⁶ M. ABRAMOVIC, *The Kitchen. Homage to Saint Therese* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, cripta di San Sepolcro, 18 ottobre-31 dicembre 2019; Napoli, Castel dell'Ovo, sala delle Carceri, 17 settembre 2020 - 17 gennaio 2021).

⁷ M. DE CRECCHIO, *Presentazione*, in COMUNE DI CREMONA, ARCHIVIO DI STATO, *Gli antichi monasteri di S. Benedetto, S. Chiara e Corpus Domini*, Cremona, s.n., 1983, p. 3.

liani e che aveva il compito di ospitare fanciulle nobili, ma sprovviste di quei beni che potessero permettere loro un matrimonio adeguato.⁸

Clausura e giurisdizione vescovile: prima e dopo il Concilio di Trento

Se c'è un termine che si collega immediatamente al concetto di monastero come luogo di vita diverso e separato dalla quotidianità della vita che si svolge fuori dai confini di questi particolari spazi è certamente il termine 'clausura', che deriva dal latino *claudere* = chiudere, e da cui viene anche la parola *claustrum* = chiostro, cioè luogo chiuso visto come metafora di pace interna al cuore e all'anima della monaca, ma anche come nido della castità sottolineata dalle mura che circondano e chiudono dai contatti esterni il monastero.

Questo concetto spiega anche perché in origine molti monasteri non siano sorti all'interno dell'agglomerato urbano, privilegiando invece una loro collocazione extraurbana anche se non troppo distante dalla città stessa. Così, ad esempio, a Cremona il monastero benedettino dedicato ai santi Silvestro e Benedetto, come indica l'atto di fondazione del 1° ottobre 1089, sorse su un terreno posto "prope civitatem Cremone in loco Parlassi",⁹ mentre il monastero di San Francesco e San Damiano, che costituì il primo insediamento della comunità femminile successivamente trasferitasi nel monastero di Santa Chiara, sorse in origine tra il letto vecchio della Cremonella e il Naviglio nei 'chiusi' della città, come si deduce da un privilegio loro concesso dal vescovo Omobono Madalberti nel 1233.¹⁰ Queste posizioni extramurarie, e quindi poco riparate in caso di guerre e scontri militari, rendevano però inevitabilmente precaria la vita dei monasteri e delle sue abitanti; così nel 1260, a causa dei danni subiti dall'insediamento di San Francesco e San Damiano, con breve papale di Alessandro IV si concesse il trasferimento provvisorio delle religiose in una località detta Bosco di Indomposa.¹¹ La permanenza di tale comunità all'esterno delle mura cittadine durò all'incirca fino a metà del XIV secolo, come documenta un atto notarile rogato da Allemanino Lodi nel parlitorio del monastero l'8 maggio 1398, che indica espressamente l'avvenuto trasferimento del monastero nella vicinia di San Paolo.¹²

Il concetto di 'chiusura', cioè in definitiva di una vita separata che faceva proprio di questa sua separazione dal resto del mondo il suo primo tratto identificativo, non è stato però, storicamente parlando, un assioma sempre valido e immutabile, visto che, prima del Concilio di Trento, molti monasteri erano comunità aperte, in cui frequenti erano i rapporti con i parenti, così che le professe potevano uscire e passare periodi di vacanza con loro, mentre per i monasteri poveri, per i quali la questua era un'imprescindibile necessità economica, le converse erano quotidianamente autorizzate a uscire appunto per la cerca.

Se quindi nel 1564, con il decreto del Concilio di Trento *de regularibus ed monialibus*, si istituisce per tutti gli Ordini femminili la clausura, oltre a confermare i tre voti di povertà, castità e obbedienza, il cammino per arrivare a questa definitiva e non più cancellabile decisione era stato lungo e complesso. Nel 1298 Bonifacio VIII, con la costituzione *Periculoso*, fece un primo tentativo d'imporre la clausura, proibendo forme di vita in comune non tutelate dalla clausura stessa, ma questa regola restò sostanzialmente inapplicata e solo con il Con-

⁸ A. DORDONI et al., *Il Collegio delle Canonichesse di S. Carlo (1786-1798). Società, vita religiosa ed arte nella Cremona del Settecento*, Cremona, Turris, 1986.

⁹ A. DORDONI, *Le vicende storiche dei complessi monastici di S. Benedetto, S. Chiara e Corpus Domini*, in COMUNE DI CREMONA, ARCHIVIO DI STATO, *Gli antichi monasteri cit.*, p. 26.

¹⁰ Ivi, pp. 28-30. Con la locuzione *in clausuris Cremonae* s'indicavano in epoca medievale proprio gli spazi che si estendevano intorno alla città, spazi che però nel corso dei tempi subirono variazioni dimensionali, anche se, secondo l'Astegiano, nel 1270 misuravano tre miglia e passavano anche sulla destra del fiume Po.

¹¹ Ivi, p. 30 e *Codex diplomaticus Cremonae*, a cura di L. ASTEGIANO, II, Augustae Taurinorum, apud Fratres Bocca, 1898 (*Historiae Patriae Monumenta*, XXII), p. 396.

¹² DORDONI, *Le vicende storiche cit.*, pp. 30-31 e nota 25.

cilio di Trento ci fu un ritorno a uno stile di vita monastico austero, strettamente contemplativo e rigidamente claustrale. Nel 1566 papa Pio V Ghislieri, con la costituzione *Circa pastoralis*, stabilì un legame indissolubile tra professione solenne e clausura, mentre nel 1569 sempre Pio V, con la costituzione *Decori*, ordinò che nessuna monaca potesse uscire dal chiostro tranne che per malattia contagiosa o incendio, e nel 1572 papa Gregorio XIII allargò la clausura anche alle converse impedendo loro di fare la questua al posto delle monache.

Alle decisioni del Concilio di Trento si deve anche un'altra modifica importante nella vita monastica, visto che tutti i monasteri femminili furono posti sotto l'autorità del vescovo che così ne otteneva la supervisione amministrativa (con il potere di controllare i bilanci, lo stato economico e la gestione dei beni temporali), ma che diventava anche responsabile della disciplina interna della comunità e, di conseguenza, dell'osservanza dei tre voti (obbedienza, povertà, castità); a lui infine competeva il controllo del rispetto della clausura. Per esercitare tutti questi poteri il vescovo poteva perciò far visite di controllo in piena autonomia, cioè senza consultare i superiori, e prendere decisioni.¹³

In questo passaggio di molte comunità monastiche sotto la giurisdizione vescovile ha però un ruolo anche un generale rilassamento dei costumi, come si evince dalla visita apostolica compiuta a Cremona nel 1575 da Carlo Borromeo, che aveva sottolineato come il governo dei monasteri da parte di Ordini e religiosi non residenti favorisse un allentamento delle pratiche religiose da lui personalmente segnalato per il monastero di San Benedetto, di cui sottolinea lo stato miserevole dal punto di vista disciplinare.¹⁴ Nel 1567 è così Santa Chiara, sottoposta dal 1247 ai frati Minori, a passare sotto il controllo vescovile, mentre nel 1591 è la volta di San Benedetto, sottratto alla Congregazione cassinese di Santa Giustina di Padova, e infine nel 1604, per decreto di Clemente VIII, anche il Corpus Domini è soggetto all'autorità del vescovo. E che questo controllo vescovile, che andava a toccare sul vivo l'autonomia dei monasteri imponendo dall'esterno decisioni non sempre gradite o addirittura osteggiate dalle monache, non fosse troppo gradito lo dimostra magistralmente una vicenda giudiziaria che vide protagoniste e fra loro acerrime avversarie le due comunità dei monasteri di San Benedetto e Santa Chiara.

La vicenda, che si dipanò per ben due secoli dal 1498 al 1691, si collega direttamente al fatto che, come testimonia anche la pianta di Antonio Campi del 1583, il compatto isolato formato dai tre monasteri del Corpus Domini, di San Benedetto e di Santa Chiara era in realtà diviso da una stretta via, non a caso denominata nella pianta "contrada Distantiarum", che costituiva quasi una continuazione dell'attuale via Magenta e che andava a sboccare sul fianco della chiesa di San Paolo oggi scomparsa; una via che, se da un lato isolava tra loro i tre monasteri, come richiesto dalla clausura, era nel contempo una comoda scorciatoia fra due aree importanti della città, quella posta a occidente, che faceva capo al castello di Santa Croce, e quella sud-orientale, in direzione della porta d'uscita verso il fiume Po. Proprio su questo diritto di transito si accese fra i tre monasteri una disputa nel 1498, quando le religiose del Corpus Domini disposero la chiusura "da doi canti la stretta di Santa Chiara cum legnami per ispazio conveniente", ¹⁵ una chiusura quindi provvisoria, che però nel 1563, per ordine diretto di Carlo Borromeo alle monache di Santa Chiara, avrebbe dovuto diventare definitiva. Anche se nella sua disposizione Carlo Borromeo sottolineava come questa chiusura non avrebbe dovuto ledere i diritti che sulla strada vantavano anche gli altri due monasteri, e cioè quello di San Benedetto e quello del Corpus Domini, quando nel 1576 ottemperarono finalmente all'ordine le monache di Santa Chiara pretesero per sé tutta l'area prima occupata dalla via, con la scusa di dover allargare il loro angusto giardino, ma questa loro decisione suscitò immediatamente la veemente reazione delle Benedettine, che per sostenere la propria tesi decisero di tra-

¹³ A. LIROSI, *I monasteri femminili a Roma nell'età della Controriforma: insediamenti urbani e reti di potere (secc. XVI-XVII)*, tesi di dottorato, Università di Roma La Sapienza, a.a. 2009-2010, tutor prof.ssa M. Caffiero, pp. 110-112 e 121, nonché EAD., *I monasteri femminili a Roma tra XVI e XVII secolo*, Roma, Viella, 2012.

¹⁴ DORDONI, *Le vicende storiche* cit., p. 33 e nota 37.

¹⁵ M. MORANDI, S. TASSINI, *Alcune vicende degli antichi monasteri di S. Benedetto e S. Chiara*, in "Cremona produce", 15 (1982), 4, p. 33 e nota 1.

scinare le Clarisse in tribunale. Tra le numerose carte di questa particolare vertenza giudiziaria è così conservata anche la lettera che il 28 febbraio 1576 le monache di San Benedetto indirizzarono al padre procuratore di Roma, chiedendo tra l'altro che la causa venisse discussa a Cremona, ma avendo come giudici alcuni nobili cremonesi e non il vescovo, ritenuto, in quanto 'controllore' delle Clarisse, giudice non imparziale così come Carlo Borromeo, definito, con un pizzico di malignità, "tutto del vescovo".¹⁶ Nonostante poi, in un'altra lettera indirizzata al podestà di Cremona, le Benedettine accusassero apertamente le monache di Santa Chiara di "turbare la quiete pubblica",¹⁷ quando il 9 ottobre 1579 venne emessa la sentenza questa fu del tutto favorevole alle Clarisse, che videro riconosciuto il loro diritto di godere della via *Distantiarum*, impegnandosi però a concederne entro otto anni, se richieste, un tratto a quelle di San Benedetto, affinché le stesse potessero realizzare una sagrestia annessa alla loro chiesa.¹⁸ E la vicenda avrebbe certamente potuto fermarsi qui se nel 1686, quindi dopo più di un secolo, le Benedettine non avessero deciso di costruire una nuova scala di pietra appoggiata alla parete sud della loro chiesa interna, edificazione che permise la contemporanea realizzazione di "un picciolo camarino" ad uso sagrestia, che portò però "alquanto oscurità al choro della detta chiesa".¹⁹ Ecco quindi tornare alla ribalta, ma a parti incrociate, la vertenza tra le due comunità, con le Benedettine intenzionate a tornare in possesso della porzione di strada incamerata nel 1579 dalle Clarisse, che ovviamente opposero un netto rifiuto. Nel 1689 nasce così la "causa del sito preteso dalle Reverende Monache di San Benedetto per fabbricare la sagristia", causa che si trascinò sino al 1691 con memorie varie degli avvocati tra Roma e Cremona, tra la Santa Congregazione dei vescovi e regolari di Roma e l'allora vescovo di Cremona Ludovico Settala, che, in quanto ordinario dei due monasteri, doveva esserne il naturale giudice. I tentennamenti di quest'ultimo, che, secondo le Benedettine, "ricalcitava di somministrare la dovuta giustizia", le costrinse così a stringere i tempi e a decidere di compiere un plateale atto di insubordinazione visto che, come le stesse raccontano in una loro memoria, "li X del corrente mese di giugno, giorno di S. Barnaba Apostolo, fecero rompere il muro del loro coro, che appunto corrispondeva nel sito controverso, senza però violare la clausura".²⁰ La reazione del vescovo Settala però in questo caso non si fece attendere e lo stesso documento narra che

venuto a notizia del vescovo questa novità, che subito si portò accompagnato con suoi familiari al monastero, et prorompendo in parole poco decenti in bocca d'un pastore ecclesiastico, et meno convenienti contro religiose claustrali, ordinò sotto pena di scomunica che in termine di quattr'ore havessero havuto a serrare il muro aperto; ma perché le monache supplicanti volevano portare le loro discolpe con addurre le ragioni che l'havevano indotte à farlo aprire, il vescovo resosi inflessibile, aggiungendo minacce a minacce, appena passato il termine assegnato ... venne alla publicatione delle censure, con haverle fatte affiggere alli luoghi soliti della città.²¹

Per sottolineare ancora di più la gravità della reazione delle Benedettine, che avevano così palesemente negato il loro dovere di obbedienza nei confronti del vescovo, Settala informò dell'accaduto con una sua relazione (purtroppo perduta) anche la Sacra Congregazione dei vescovi e regolari, a cui si rivolsero, però, anche le Benedettine dichiarandosi disposte "di far esaminare li testimoni pienamente informati della materia"; e questi testimoni altro non erano che i muratori che avevano realizzato per loro la scala nuova, da cui era partita tutta questa seconda parte della disputa. I muratori, quindi, non solo dichiarano che per realizzare la sagrestia non vi era altro sito che quella specifica porzione dell'antica strada *Distantiarum*, ma ne forniscono anche una dettagliata descrizione, sottolineando che la stessa non serviva "a cosa alcuna di considerazione e di necessità

¹⁶ Ivi, p. 34 e nota 3.

¹⁷ Ivi, p. 36 e nota 10.

¹⁸ Ivi, p. 36 e nota 11.

¹⁹ Ivi, p. 36 e nota 13.

²⁰ Ivi, p. 37 e nota 17.

²¹ Ivi, p. 37.

per il monastero di Santa Chiara, essendo che tutta la strada suddetta è coltivata ad orto, e detto sito non è coltivato, ma serve solo per la spazzatura della strada suddetta chiusa e posta ad orto, e questo attestano di saperlo di certa scienza, perché con l'occasione di detta fabbrica nova [la scala] ... più e più volte con propri occhi l'hanno veduto".²²

La porzione dell'antica strada Distantiarum era quindi da tempo diventata poco più di una discarica a servizio del vicino orto delle Clarisse, che però, ancora una volta, grazie all'aiuto del vescovo ebbero la meglio sulle Benedettine, le quali dovettero così accontentarsi di utilizzare come sagrestia solo il "picciolo camerino contiguo alla chiesa" realizzato nel 1686 insieme alla nuova scala.

Le decisioni del Concilio di Trento modificano gli spazi monastici e il monastero diventa definitivamente un luogo separato e chiuso

Se da un lato la vicenda appena narrata permette di conoscere in presa diretta come lo spirito indipendente di molte comunità monastiche femminili mal si adattasse a ubbidire passivamente alle decisioni del vescovo, la stessa vicenda quando sottolinea che la rottura del muro è fatto dalle Benedettine "senza violare la clausura" mostra la volontà di queste stesse comunità di non infrangere affatto tale condizione così identificativa della loro scelta e del loro stato.

Così, se le decisioni del Concilio di Trento modificano ampiamente gli spazi monastici, in Lombardia, a partire dal 1566, Carlo Borromeo decise di promulgare per la diocesi di Milano regole estremamente precise e dettagliate sull'argomento, ribadite nel suo trattato *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae libri duo*, e successivamente riprese dalle decisioni delle Congregazioni curiali. In questo testo e nelle decisioni che ne conseguirono si stabiliva con grande minuzia per i monasteri lo spessore e l'altezza dei muri, il numero delle porte e delle chiavi, il materiale di grate e paraventi, l'apposizione di sbarre e vetri opachi alle finestre, insomma le dimensioni di tutte le aperture, dagli sportelli agli spioncini. L'attenzione si allargò anche al contesto urbano dei singoli monasteri e venne di conseguenza ordinato di chiudere le finestre che si aprivano verso l'esterno, oltre che di controllare le aperture dei campanili e delle chiese contigue agli edifici monastici. Papa Clemente VIII Aldobrandini ordinò nel 1592 – quindi in un periodo in cui forte appariva l'esigenza di applicare concretamente le norme tridentine – di murare tutte le finestre dei chiostri femminili romani che davano sulle strade esterne a essi e, oltre a ciò, si proibì che i conventi di religiosi maschi o che case e palazzi di laici fossero adiacenti, muro contro muro, agli edifici occupati dalle monache. Infine, i muri perimetrali dovevano essere, per quanto possibile,

spessi e duplicati, acciò non si senta di fuori, né di dentro, voci né altro strepito, le finestre anco che per necessità sono nelli muri principali della Clausura alle stanze comuni o particolari, provvederà la Superiora siano alte più che sia possibile, & oltre alla ferrata vi faccia fare una ramata di filo di rame spessa e forte, con un buon telaro fitto nel muro della finestra lontano dalla ferrata un palmo, e più, con la custodia nel difuori di tavole che proibisca il veder fuori, e di dentro basta che renda il debito lume alla stanza.²³

Badesse e superiore avevano ovviamente il compito di preoccuparsi affinché tutte queste indicazioni fosse attentamente rispettate, e così quando il 23 agosto 1601 il vescovo di Cremona Cesare Speciano visitò il monastero di San Benedetto il suo diligente controllo su muri e finestre non rilevò grandi manchevolezze e poté concludersi notando che "nullus loco ex quo in monasterium pateat prospectus, nisi ex campanili monia-

²² Ivi, p. 38.

²³ LIROSI, *I monasteri femminili a Roma nell'età della Controriforma* cit., p. 182.

lium sanctae Monicae et sanctae Clarae”.²⁴

Il proliferare dei monasteri e le modifiche architettoniche conseguenti alla chiusura non mancarono di suscitare reazioni anche nella popolazione civile e soprattutto nelle famiglie patrizie, le quali vedevano improvvisamente sorgere accanto ai loro palazzi alte mura che ostacolavano la visuale o rovinavano panorami, oppure si trovavano obbligate a murare finestre e chiudere logge, visto che le religiose erano titolari di un vero e proprio privilegio che permetteva loro di opporsi all’innalzamento di edifici e prospetti vicini se questi potevano esporle a occhi esterni, suscitare scandalo, distrarre o mettere in pericolo la loro onestà, anche se poi si sottolinea che le monache peccavano se “per curiosità andranno alle finestre del Monastero in luogo eminente per veder fuori processioni, rappresentazioni, spettacoli o concorso di popolo”.²⁵ Il peccato però era evidentemente sempre dietro la porta se il 13 maggio 1660 una lettera di alcune monache “zelanti” del chiostro dello Spirito Santo di Roma si sofferma nello specifico su alcuni “abusi et rilassationi”, segnalando alcune consorelle che si affacciano alle finestre soprattutto durante il Carnevale.

Alcune finestre nuovamente fatte attaccate al detto portone sono così basse alla strada, che per abitarvi sotto donnicciole, et un recatiere sempre si sentono parole disoneste, et le monache con una sedia alle stesse finestre tutto il giorno ci stanno, et in particolare il Carnevale, che con qualche gergo le maschere ci butano li confetti, dal vicinato se ne puote meglio sentire, si potrebbe con le robbe di legno rimediare.²⁶

A Roma, poi, le visite apostoliche del XVII secolo con le loro indicazioni mostrano la reale attuazione di queste regole. Nel 1624 a Santa Cecilia si ordina di tagliare gli alberi dell’orto attaccati ai muri, nel 1625 a San Bernardino ai Monti si raccomanda di serrare con una porta di legno la ruota vicino all’altare maggiore, nel 1627 a Santa Marta nessuno deve parlare al finestrino della comunione e nel 1679 ancora a Santa Cecilia i visitatori osservano che la porta del monastero “si apre troppo facilmente et ivi le monache si fermano a parlare”.²⁷

Tornando a esempi cremonesi, quando nel 1601 il vescovo Cesare Speciano visitò il monastero di Santa Chiara si mostra preoccupato per la sua stretta vicinanza con quello del Corpus Domini e così ordina, pena la scomunica, che nessuna suora parli con quelle del vicino complesso e che quindi “il finestrone del dormitorio sia murato affatto, et che alle finestre che rispondano da quella parte siano murate e poste le trombe alte”, e in più ordina alla badessa che “non permetta che alcuna monaca vada alla finestra del granaro a parlare con le monache di San Benedetto e sia in questo molto vigilante”.²⁸

Alle nuove regole si accompagnò quindi un importante adeguamento architettonico, oltre a nuovi e più alti muri perimetrali, si crearono nuove logge e portici in modo che le monache potessero uscire nei cortili protette da sguardi indiscreti, si aumentarono gli spazi verdi di giardini e orti in modo da consentire di passeggiare, coltivare frutta e verdura e allevare pollame e i monasteri divennero così luoghi continuamente migliorabili, in cui l’estensione di cortili e giardini alimentava l’idea che le comunità religiose fossero la riproduzione in terra del giardino dell’Eden e della Gerusalemme celeste.

²⁴ M. MORANDI, S. TASSINI, *Le vicende architettoniche e artistiche del monastero di S. Benedetto*, in COMUNE DI CREMONA, ARCHIVIO DI STATO, *Gli antichi monasteri* cit., p. 57.

²⁵ LIROSI, *I monasteri femminili a Roma nell’età della Controriforma* cit., pp. 183-184.

²⁶ Ivi, p. 179.

²⁷ Ivi, pp. 177-178.

²⁸ S. TASSINI, *Le vicende architettoniche e artistiche del monastero di S. Chiara*, in COMUNE DI CREMONA, ARCHIVIO DI STATO, *Gli antichi monasteri* cit., p. 80.

Le abitanti del monastero, spazi diversi per ruoli diversi

All'interno dei chiostri tra le sue abitanti, apparentemente unite da un unico abito, si ritrova, invece, la stessa disuguaglianza sociale che esisteva all'esterno, dato che già all'atto dell'ingresso si attuava una selezione che non aveva solo una base censuale, ma anche culturale. Le costituzioni del 1680 delle canonichesse dello Spirito Santo a Roma, ad esempio, nel riconoscere l'importanza dell'esame delle aspiranti professe, sottolineavano che si tenessero in considerazione la parentela, la capacità di lettura, la sanità della mente e quella del corpo.²⁹ Se poi la nobiltà di nascita era requisito fondamentale per entrare nei chiostri più importanti, tuttavia sia in questi sia in quelli aperti ad altri ceti sociali si richiedeva, per diventare coriste, la capacità di leggere necessaria per recitare l'Ufficio divino, mentre, in caso contrario, si veniva solitamente relegate al ruolo di conversa.

Accanto alle coriste, in quasi tutti i monasteri erano infatti ammesse le converse, spesso analfabete, che differivano dalle prime non tanto per la professione religiosa, a cui erano ugualmente tenute, quanto per la provenienza e le mansioni che dovevano svolgere. Socialmente inferiori e trattate come tali, esse dovevano occuparsi delle faccende domestiche del monastero, visto che in questo modo sollevavano le monache più altolocate dalle occupazioni più terrene (a cui d'altra parte queste ultime non erano abituate per via della loro origine patrizia) e le lasciavano libere di dedicarsi completamente alla preghiera o alle cariche più rilevanti per la comunità. Le converse dovevano di conseguenza essere di parenti onesti, timorate di Dio e soprattutto atte alla fatica. Secondo la disciplina regolare, esse avrebbero dovuto servire tutta la comunità indifferentemente, ma nel corso del tempo spesso finirono per ritrovarsi al servizio esclusivo di donne appartenenti a uno stesso gruppo familiare, un sistema che i vescovi della Controriforma cercarono con ogni mezzo di contrastare. Infine, è da sottolineare che nei monasteri, dove le converse non erano ammesse, si potevano comunque far entrare "serve secolari", ma tali domestiche non potevano essere più di una ogni dieci monache.³⁰

In molti monasteri erano poi presenti le educande provenienti in genere da famiglie benestanti, che pagavano una retta mensile per gli alimenti e queste erano in numero inferiore rispetto alle monache che le ospitavano; invece le bambine o le ragazze ospitate nei conservatori, che provenivano da strati sociali poveri o marginali, erano in numero maggiore rispetto alle religiose che si prendevano cura di loro e non pagavano rette, in quanto i costi del loro mantenimento erano sostenuti dal sistema della beneficenza cittadina. Per precise disposizioni conciliari, le educande vivevano in una parte separata dell'edificio, per evitare distrazioni alle monache, e venivano educate sotto la guida di una sola religiosa, la maestra delle educande, senza avere contatti o intrattenere amicizia con le altre professe. Si vietò anche che vivessero nelle stanze delle monache, specie se queste erano parenti, per evitare il pericolo di convincimento a prendere i voti. Le educande erano comunque tenute a fare ogni mattina gli esercizi spirituali e l'esame di coscienza la sera, mentre durante la giornata si insegnava loro a

cusire, ricamare, scrivere, leggere, cantare, e sonare, & ancora filare, ad ogn'una secondo la lor capacità prescrivendole l'hore d'attendere ad ogn'uno di quest'esercitii, ò in quello che saranno inclinate, e perché meglio possino ciò imparare, farà opera che la superiora li deputi adiutrice a sufficienza, come maestra per il scrivere, cantare e sonare, & altre virtù, alle quali deputerà a ciascuna le sue hore per non confondere li ordini, e acciò che le zitelle restino sempre occupate in qualche esercizio, quali finiti li concederà un hora di ricreazione al giorno, e l'esercizio di sonare, e cantare le potrebbe anco servire per ricreazione, per l'ora determinata.³¹

Per poter avere educande era però necessaria la concessione da parte dell'ordinario di una licenza, e così

²⁹ LIROSI, *I monasteri femminili a Roma nell'età della Controriforma* cit., p. 222.

³⁰ Ivi, p. 232.

³¹ Ivi, p. 240.

avvenne per il monastero di San Benedetto nel 1616, come documenta il verbale della visita pastorale compiuta il 12 giugno 1674 dal vescovo Pietro Isimbardi, che informa della presenza di educande e, nel contempo, richiama questa licenza,³² mentre nella relazione della visita episcopale effettuata allo stesso monastero da Francesco Visconti nel 1646 si citano proprio dei locali “educandarum”.³³ Educande erano comunque presenti anche nel monastero di Santa Chiara, visto che nella sua *Historia ecclesiastica* Giuseppe Bresciani, cronista e scrittore del XVII secolo, parlando delle monache in esso ospitate sottolinea che “non trovasi capace di cento monache tra professe, converse e dozzinanti”.³⁴

La presenza di educande si lega ovviamente anche a un aspetto economico, e cioè il bilancio del monastero che si doveva sostenere con le proprie rendite, fossero queste provenienti da proprietà terriere o dalle doti monastiche che, seppure non rese obbligatorie dal Concilio di Trento, lo divennero di fatto dal momento che lo stesso consesso impose di definire il numero massimo di professe che ogni monastero poteva mantenere. Così, quando nel 1565 Carlo Borromeo rese obbligatoria la dote monastica in tutta la diocesi milanese, questo denaro diventò spesso la voce principale del bilancio monastico e doveva essere impiegato in modo fruttifero e sicuro come l’acquisto di beni immobili e di terreni; così all’epoca della visita di Cesare Speciano i monasteri di San Benedetto e di Santa Chiara erano proprietari, rispettivamente, di 2.562 e di 1.921 pertiche di terra.³⁵

Ambienti monastici: il parlatorio e la ruota

Si è già detto del ferreo controllo attuato anche e soprattutto dai vescovi sulla clausura tanto che nelle *Constitutioni delle Monache del Venerando Monastero di S. Marta di Roma dell’Ord. di S. Agostino* si legge che “con grandissima diligentia s’attenda, che la Clausura del Monastero sia alta e forte talmente che per quella non si possa passare, & in tutta la Clausura non sia se non una porta o al più due, quando così paresse necessario per metter dentro legne o altre robbe grosse”,³⁶ ma, oltre alle massimo due porte, un momento importante di passaggio tra interno ed esterno era costituito dal parlatorio, spazio ‘pubblico’ intermedio, luogo simbolico di confine dell’area monastica, ma anche luogo nel quale avvenivano sia le riunioni con membri esterni delle Congregazioni del monastero, a cui partecipavano solo le monache professe, sia le confessioni delle monache.

Il parlatorio era poi il luogo dov’era possibile svolgere i colloqui con i parenti o anche incontri con visitatori illustri, ma in questo caso doveva essere sempre presente una monaca con funzione di ascoltatrice, con il compito di esortare le monache a non fare “lunghi, vani,



Alessandro Magnasco (Genova 1667-1749) *Parlatoio*, 1740-1745, olio su tela (Collezione privata)

³² DORDONI, *Le vicende storiche* cit., p. 35.

³³ MORANDI, TASSINI, *Le vicende architettoniche e artistiche* cit., p. 58.

³⁴ TASSINI, *Le vicende architettoniche e artistiche* cit., p. 108, nota 3.

³⁵ DORDONI, *Le vicende storiche* cit., p. 34.

³⁶ LIROSI, *I monasteri femminili a Roma nell’età della Controriforma* cit., p. 174.

inutili e mondani ragionamenti e di voler sapere quello che si fa nel secolo; ma tutte le parole siano oneste e utili, come si conviene a serve di Christo”.³⁷

Uno degli aspetti del parlatorio su cui si appuntò da subito l’attenzione dei vescovi e dei loro incaricati fu ancora una volta il rispetto della regola della clausura e così, come indicato nello *Specchio religioso* di Giovan Pietro Barchi, uno dei manuali più diffusi dell’epoca, scritto nel 1609 per ordine dell’arcivescovo di Milano Federico Borromeo (di cui Barco fu il ‘vicario per le monache’) e a lui dedicato, “la Superiora che non procura che i ferri delle crate de’ parlatori sieno ristrette conforme a gli ordini, in modo che non vi si possa cacciar la mano o il braccio, gravemente pecca”.³⁸

In alcuni casi alle grate erano poi aggiunte anche lastre forate per impedire, oltre alla vista, qualsiasi contatto fisico; infatti vi venivano collocate due lastre di ferro con in mezzo una ferrata: la prima lastra aveva piccoli forellini nella parte destra, la seconda nella parte sinistra, in modo che le parole si potessero udire, ma non fosse possibile intravedersi.

Nei parlatori era spesso presente un altro passaggio tra esterno e interno, la ruota, che però, oltre a non dover svelare la persona che si trovava dall’altra parte, doveva essere “in tal forma che un putto quantunque piccolo non possa essere passato per essa”,³⁹ facendo quindi immaginare come le visitatrici la utilizzassero impropriamente affinché le monache potessero vedere i figli o i bambini che le accompagnavano.

Il controllo sulle visite era perciò considerato molto importante e i parenti non andavano incontrati troppo spesso, perché le loro chiacchiere sottraevano tempo prezioso alla preghiera e potevano anche essere causa di distrazione; di conseguenza le licenze al parlatorio erano liberamente concesse solo per i parenti in primo e secondo grado e per quattro volte l’anno al massimo, esclusi i periodi di festa, mentre nello specifico i fratelli e le sorelle erano ammessi solo una volta al mese, perché considerati particolarmente responsabili di distrarre le monache con le loro chiacchiere di faccende secolari e quotidiane. In definitiva si sconsigliavano visite di “figliuole di poca età, zitelle, e giovani ornate”, ammettendo solo persone “gravi per età, e per lo stato e per l’habito”.⁴⁰

Nel 1602 il cardinale Paolo Sfondrati ordinò alla badessa di Santa Cecilia di mandargli tutti i nomi dei parenti delle monache fino al terzo grado “et a’ quelli parenti che non erano in questo grado fece una licenza generale facendo comandare a’ sbirri che non ardissero di accostarsi al monastero ... Hordinò [pure] che non si dovesse stare in parlatorio a parlare a parenti più di una hora et passata che fosse si dovessero licentiar”.⁴¹

Questi abusi nelle visite sono comunque molto diffusi; così quando il vescovo di Cremona Pietro Isimbardi visita il 12 giugno 1674 il monastero di San Benedetto, tra le varie manifestazioni di leggerezza di cui si lamenta vi è proprio la frequenza eccessiva delle monache ai parlatori.⁴²

D’altro canto due dipinti settecenteschi, rispettivamente di Francesco Guardi e Pietro Longhi, rendono con estrema efficacia e grande realismo quale fosse l’atmosfera che si viveva all’epoca nel parlatorio delle monache di San Zaccaria a Venezia tra mondane conversazioni e spettacoli di marionette,⁴³ mentre in un altro dipinto Alessandro Magnasco⁴⁴ conferma indirettamente le lamentele delle suore del monastero di Santa Caterina di Magnanapoli, che denunciano nel 1699 che i loro parlatori “sono puri trattenimenti musicali per le novizie

³⁷ Ivi, p. 420.

³⁸ Ivi, p. 172.

³⁹ Ivi, p. 175.

⁴⁰ Ivi, p. 419.

⁴¹ Ivi, p. 416.

⁴² DORDONI, *Le vicende storiche* cit., p. 35.

⁴³ Francesco Guardi, *Parlatorio delle monache di San Zaccaria*, 1745-1750 (Venezia, Ca’ Rezzonico); Pietro Longhi, *Parlatorio delle monache di San Zaccaria*, sec. XVIII (Venezia, Museo Correr).

⁴⁴ Alessandro Magnasco, *Il parlatorio delle monache*, post 1733 (Venezia, collezione privata).

le quali oltre il non haver nessuna habilità al canto con grave pregiuditio del Choro in vece d'essercitarsi ne divini officij, stanno cicalando a tutti i momenti ne parlatorij".⁴⁵

Sul tema della musica nei monasteri si era discusso anche nel Concilio di Trento, perché questa, secondo la teoria più estremista, doveva essere totalmente bandita in quanto toglieva tempo alla preghiera e poteva far nascere rivalità, oltre a essere considerata suscitatrice di vanità dal momento che si cantava per orecchie umane e non per Dio, ma, alla fine, i padri conciliari sull'argomento non decisero nulla di specifico. Nelle cronache di molti monasteri si parla, però, della richiesta di musicisti per le cerimonie più importanti, visto che la musica assicurava alle stesse cerimonie una riuscita speciale, a cui le monache tenevano particolarmente, soprattutto quando erano invitati e coinvolti alti prelati e personalità cittadine o forestiere. Le celebrazioni dei santi titolari, spesso accompagnate dall'ostensione delle reliquie conservate nei monasteri e nelle loro chiese, consentivano alle monache di mantenere un ruolo non solo visibile, ma anche di primo piano sul palcoscenico della vita sociale e devozionale della città. Il divieto d'ingresso dei maestri di musica nei parlatori o nei locali interni del monastero, più volte espresso nella seconda metà del XVI secolo, venne però in varie occasioni espresso e confermato così come il divieto per le religiose di cantare insieme ai musicisti. A questa interdizione si era poi accompagnata quella di accennare arie profane dentro le chiese e gli oratori. A ciò si aggiunse anche la proibizione in tutti gli edifici sacri di cantare mottetti se non con le parole previste nel Breviario e nel Messale romano. Infine si proibì il canto figurato eseguito dalle monache coriste, permettendo solo quello fermo e gregoriano.

Cibo in comune nel refettorio o pranzo privato? Le celle

Un'altra disubbidienza alla Regola di molti Ordini che prevedeva il cibo in comune in refettorio con la contemporanea lettura delle Scritture era quella di sostituire questa pratica con pranzi direttamente cucinati e serviti nelle celle personali. Tutto ciò ebbe ovviamente ricadute dirette e immediate sulla struttura architettonica dei monasteri, dove alle singole e spartane celle originali si sostituirono veri e propri appartamenti dotati di camini, che consentivano di fatto di cucinare e di mangiare in privato. Le nobili ospitate nei monasteri avevano così spesso la tendenza di sistemarsi in più stanze e di allestire dei veri e propri appartamenti personali, creando situazioni molto particolari come quella documentata per il monastero di Santa Cecilia di Roma, dove nel 1659 entrò la vedova Anna Maria Renzi, con la figlia di sei anni e due damigelle. Questa signora fu particolarmente generosa con il monastero, offrendo per il suo ingresso 450 scudi, pagando mensilmente 40 scudi per il suo mantenimento, elargendo alle monache doni e pasti sontuosi e regalando ogni anno al monastero grano e una botte di vino; inoltre rifece pavimenti, finestre e vetrate nelle stanze che le erano state destinate come appartamento e fece realizzare addirittura un giardino "con la fontana a' foggia come si usa di fare alli giardini, con le sue conchiglie et tutta in forma di pioggia, quale fa bella vista".⁴⁶

Tutto ciò contrastava fortemente con i voti solenni che le monache formulavano al momento della professione, che includevano ovviamente quello di povertà, ma proprio questo era sempre stato tra i meno applicati nella realtà concreta e quotidiana dei monasteri, soprattutto in quelli dove erano ricevute le figlie dei nobili. Provenienti da famiglie altolocate, le coriste tendevano a ricreare nel convento e nelle loro singole celle l'ambiente sontuoso e comodo a cui erano abituate, si circondavano di ricche suppellettili, utilizzavano biancheria pregiata, vasellame raffinato, a volte persino gioielli. Il Concilio di Trento cercò di ridimensionare questa abitudine vietando, in primo luogo, il possesso a titolo privato di denaro, argenteria o altri oggetti personali, si proibì lo scambio di doni e furono banditi cameriere, personale di servizio e animali come gatti e cani. Gli usi e le abitudini, però, contrastavano non poco con questi ordini, visto che da sempre, ad esempio, le monache

⁴⁵ LIROSI, *I monasteri femminili a Roma nell'età della Controriforma* cit., p. 449.

⁴⁶ Ivi, p. 430.

tendevano a ritagliarsi spazi propri all'interno del pollaio comune del monastero, dove allevavano pollame proprio, e lo stesso valeva per gli orti personali in modo da poter cucinare e mangiare nelle proprie celle gli alimenti che desideravano. A confermare questo diffuso rilassamento dei costumi a metà XVII secolo sempre nel monastero di Santa Cecilia si proibì di tenere in cella prosciutti e formaggi avuti in regalo, consentendo solo "mele, limoni o pomi per far buon odore in cella".⁴⁷

Dalle cronache del ricco monastero di Roma Tor de' Specchi si scopre anche che quelle aristocratiche monache non andavano quasi mai in coro, si recavano nelle altre camere a "ciarlare", rimanevano in piedi gran parte della notte e avevano introdotto in monastero specchi, testi teatrali e libri di cavalleria.⁴⁸ In questo contesto poco valore aveva, di conseguenza, il voto di povertà, dato che si portavano gioie e si usavano breviari dorati, mentre nel 1607 il cardinale Paolo Sfondrati proibì espressamente nel monastero di Santa Cecilia di indossare medaglie e croci d'oro e d'argento e vietò i ricami e le sete per le tovaglie degli altarini e le cortine dei letti.⁴⁹

Una conferma iconografica di quanto sopra esposto è fornita anche dalla storia dell'arte, visto che quando, a metà del XVIII secolo, Alessandro Magnasco nel suo dipinto, non a caso intitolato *La cioccolata*, ambienta il momento in cui viene sorseggiata questa bevanda rara e preziosa sceglie l'interno di un monastero e una monaca appunto intenta a berla, ma la cella che con minuzia descrive è molto più simile alla stanza di un palazzo nobiliare per i mobili sontuosi che l'arredano, ma anche per la presenza di una serie di oggetti espressamente vietati dai padri conciliari, come uno specchio dalla bella cornice dorata, un violoncello, un cagnolino e almeno due serventi (una quasi sicuramente una conversa), oltre a una giovane educanda probabilmente, visto l'abito e l'atteggiamento di familiarità, parente della suora professa.⁵⁰

Tutto ciò non risponde affatto all'arredamento previsto per la singola cella, che doveva comprendere, oltre al letto, solamente un tavolino, un inginocchiatoio, uno scaldiletto, un lavamano e un crocefisso. Alla ricca stanza dipinta da Magnasco si dovrebbe quindi contrapporre una ben diversa iconografia: una raffigurazione di Santa Teresa d'Avila nella sua cella di cui è descritto con realistica precisione il semplice tavolino-libreria sulla quale sono appoggiati un teschio e appunto un crocefisso, un mobile di rozza fattura ma di grande praticità, che nulla concede alle mode della vita secolare.⁵¹

In considerazione di questa situazione ormai, nonostante tutto, ben strutturata, in molti monasteri il Concilio di Trento osteggiò il sistema delle celle che potevano appunto essere abbellite con arredi e suppellettili personali, ma nelle quali si potevano anche ospitare monache parenti o educande, violando così lo stile di vita comunitario. I padri conciliari privilegiarono quindi i dormitori in comune, chiedendo di creare, però, zone separate sia per le novizie che per le converse, onde evitare che queste ultime fossero al servizio esclusivo di alcune monache, e, come già visto, lo stesso venne richiesto anche per le educande. Venne comunque imposta sempre la regola della cella singola, mai con due monache se non sorelle e, se ciò non fosse stato possibile per problemi di spazio, le celle dovevano essere triple. Molto spesso però tutto ciò non si realizzò e le stanze personali sopravvissero coesistendo con i dormitori comuni.

Così a Cremona per quanto riguarda il monastero di San Benedetto, mentre dal verbale della visita compiuta il 23 agosto 1601 dal vescovo Cesare Speciano, forse a causa del soprannumero delle monache, si nota che le celle sono poche rispetto all'effettiva popolazione, così che "propter eorum paucitatem aliquae dormiunt associatae contra formam concilii",⁵² circa cinquant'anni dopo, nel 1646, all'epoca della visita Visconti viene espressamente citato un dormitorio che nel 1674 (visita Isimbardi) viene descritto come un'ampia camera col-

⁴⁷ Ivi, p. 490.

⁴⁸ Ivi, p. 471.

⁴⁹ Ivi, p. 489.

⁵⁰ Alessandro Magnasco, *La cioccolata*, 1740-1745 (collezione privata).

⁵¹ Anonimo, *Santa Teresa d'Avila*, sec. XVII (Cremona, collezione privata).

⁵² MORANDI, TASSINI, *Le vicende architettoniche e artistiche* cit., p. 57.

locata “in parte superiori in ... attico sub nudo tecto ad septentrionem”, nella quale dormono le novizie.⁵³

Nel monastero del Corpus Domini all'epoca delle due visite di Cesare Speciano, datate rispettivamente 1601 e 1605, coesistono le celle con i dormitori visto che tutto intorno all'ampio chiostro erano distribuite piccole celle per le ottantasette monache professe, mentre le novizie dormivano in un locale comune che aveva alcune finestre rivolte verso Santa Chiara, dalle quali le stesse s'intrattenevano a conversare con le monache dell'altro convento.⁵⁴ Questa situazione si dovette modificare nel tempo dato che tra le prescrizioni indicate dal vescovo Ignazio Fraganeschi, che visitò il monastero nell'aprile del 1755, vi era quella di far costruire entro la successiva primavera delle celle singole per ogni monaca, poiché per la loro eccessiva vastità i dormitori si erano dimostrati troppo freddi d'inverno e troppo caldi d'estate.⁵⁵

I lavori delle monache

Ovviamente gli ambienti costituenti un monastero non si limitavano certo solamente ai parlatori, ai refettori e ai dormitori dei quali si è fin qui parlato, ma la giornata delle monache si svolgeva, anche se non per tutte, in molti altri spazi, ognuno adibito a una specifica attività. Così, nella visita compiuta da Cesare Speciano nel 1601 al monastero di San Benedetto si conserva il seguente dettagliato elenco di locali:

refectorium, coquina, lavatorium, locus capituli, cella vinaria, locus calefactionis, locus vasis acquatici ad manum abluendas, locus laborum nullus, porticus, cella collucutionis, ianuae, rotae, burnus, locus lavationis, locus cancellariae, promptuarium, officina, aromataria, valetudinarium, locus novitiarum, viridarium, carcer nullus, locus secessionis diversorium exterius colonorum et diversorium confessarii.⁵⁶

Dall'elenco emergono quindi concretamente le tante attività che quotidianamente occupavano le monache impegnate nella vita del monastero, ma anche in specifici lavori come ad esempio la preparazione di medicinali nell'aromataria, mentre nel Corpus Domini si cita espressamente una spezieria⁵⁷ e nel monastero di Santa Chiara si parla di “una camera grande ad uso di pasticceria”.⁵⁸

Se però quella di realizzare dolci e cordiali, ma non solo, nei monasteri è una pratica giunta spesso fino ai giorni nostri, meno usuale può apparire l'osservazione di Cesare Speciano quando sottolinea la mancanza di un luogo per i lavori manuali che, secondo la Regola, si dovevano svolgere in comunità. I monasteri, infatti,



Alessandro Magnasco (Genova 1667-1749) *Interno di convento con suore al lavoro*, 1740-1745, olio su tela (Collezione privata)

⁵³ Ivi, pp. 59-60.

⁵⁴ M. MORANDI, *Le vicende architettoniche* cit., pp. 113-114.

⁵⁵ Ivi, p. 119.

⁵⁶ MORANDI, TASSINI, *Le vicende architettoniche e artistiche* cit., p. 74 nota 6.

⁵⁷ M. MORANDI, *Le vicende architettoniche* cit., p. 117.

⁵⁸ TASSINI, *Le vicende architettoniche e artistiche* cit., p. 84.

vivevano, economicamente parlando, anche grazie alle somme derivanti da alcune specifiche attività svolte dalle monache e realizzate su commissioni esterne, e tra queste attività lavorative uno spazio speciale avevano soprattutto i più tipici lavori femminili come la filatura, il cucito e il ricamo che, come già visto, facevano non a caso parte anche dell'educazione impartita all'interno del monastero alle educande. Sono ancora alcuni dipinti di Alessandro Magnasco a illustrare molto bene alcune di queste attività come quella della filatura e del ricamo che, nell'opera, vede impegnate tredici monache in compagnia di quattro educande intente anche al tombolo, e che si svolge in un grande salone voltato e decorato con statue inserite nei pilastri del lato che probabilmente prospetta sul chiostro; le monache qui raffigurate certamente lavorano, ma nel frattempo trovano anche il tempo di leggere, di sorseggiare una bevanda calda, forse l'allora di gran moda caffè, e di trastullarsi con i rispettivi cagnolini, ma anche con un esotico papagallo.⁵⁹ Meno raffinata è sicuramente l'ambientazione del secondo dipinto, sempre opera dello stesso pittore, che raffigura delle monache che, partendo dalla materia prima, le canne palustri, sono intente a impagliare delle rustiche fiaschette per l'acqua, una produzione in cui si erano evidentemente specializzate visto che sulle mensole e alle pareti fanno bella mostra di sé almeno sei esemplari già completati.⁶⁰



Alessandro Magnasco (Genova 1667- 1749) *Suore impagliatrici*, olio su tela, 1740-1745, (Collezione privata)

Un ultimo settore che impegnava sicuramente parte della giornata solamente delle converse, però, era l'attività negli orti, nei pollai e negli spazi verdi del monastero che, in quanto società 'chiusa', doveva per quanto possibile essere a livello alimentare autosufficiente. In questi lavori 'agricoli' però le monache non operavano da sole, ma erano aidate da coloni che alloggiavano all'interno del monastero, ma ovviamente, per rispetto della clausura, in una posizione separata e lontana dal chiostro. Nell'elenco degli ambienti del monastero di San Benedetto di Cremona, tratto dalla visita compiuta nel 1601 da Cesare Speciano, già sopra riportato, appare infatti un "locus secessionis diversorium exterius colonorum" che si ritrova nella visita Visconti del 1646, dove si sottolinea che il monastero è "valde amplum, et habet hortum magnae quantitatis inservientem usui ipsarum monialium".⁶¹ Sempre Speciano, visitando nel 1601 il monastero di Santa Chiara, parla di una porta "ad usum carruum" opportunamente collocata vicino a locali di servizio rivolti verso la chiesa di San Paolo, una porta che per la sua funzione legata ai necessari approvvigionamenti, visto che l'area verde da sfruttare come orto per Santa Chiara risultava piuttosto limitata, doveva aprirsi abbastanza sovente, e così il vescovo ordina di dotarla di "rastello di legno ... et si serri con la chiave accioché le monache non vi si possano accostare a sentire quello che si dice in strada".⁶²

Quanto ordinato da Speciano, però, non soddisfa nel 1646 gli scrupoli di Francesco Visconti, che ordina

⁵⁹ Alessandro Magnasco, *Suore che lavorano insieme*, 1740 ca. (ubicazione ignota).

⁶⁰ Id., *Suore che impagliano*, 1740 ca. (ubicazione ignota).

⁶¹ TASSINI, *Le vicende architettoniche e artistiche* cit., p. 58.

⁶² Ivi, p. 108 nota 5.

di realizzare una doppia porta collegata da mura laterali onde proteggere anche questa zona di servizio da occhi indiscreti e tenere ancora di più lontane dalla strada pubblica le monache.⁶³

Dalle varie tipologie di incarichi che le monache coriste e solo loro potevano svolgere all'interno del monastero si possono infine dedurre quali altri ambienti potessero completare la diversificata struttura dei vari monasteri, visto che tra questi incarichi di prestigio, che in genere duravano uno o due anni, vi sono quello di bibliotecaria, di sacrestana, di maestra del coro, di infermiera, di speciale, di portiera, di rotara e appunto di giardiniera.

Clausura oggi: la vicenda del monastero di Marradi

Per chiudere questo saggio, che ha voluto sinteticamente illustrare le principali caratteristiche architettoniche di un monastero femminile di clausura, si può tornare al presente con la contrastata vicenda del monastero della Santissima Annunziata di Marradi, una comunità di monache domenicane di clausura salito agli onori della cronaca nel febbraio del 2020, quando si oppose, con l'appoggio di gran parte degli abitanti di quel borgo, al decreto di soppressione emanato dalla Congregazione di San Domenico in ottemperanza della nuova istruzione sulla vita contemplativa *Cor orans*, emanata nel maggio 2018 dalla Congregazione per i religiosi in applicazione della costituzione apostolica *Vultum Dei quaerere* firmata da papa Francesco nel 2016. La decisione, che si basava sulla ridotta dimensione della comunità formata da sole quattro monache, metteva in realtà in pratica una nuova regola inserita nell'istruzione, e cioè che se le suore sono meno di cinque perdono il diritto a eleggere la superiora e il monastero può essere chiuso, ma non teneva affatto conto della volontà delle quattro monache, poche certamente, ma, come molte delle loro antenate di cui si è fin qui parlato, parecchio tenaci nel difendere la loro autonomia decisionale. Tra le tante manifestazioni di appoggio alla loro 'disobbedienza' è parsa particolarmente interessante una lettera inviata da un'ex educanda del monastero, la marradese Silvia Gurroli, testimone privilegiata di quanto anche oggi, in modo non molto dissimile dal passato, possa essere positivo con il loro operare l'apporto fattivo di poche monache di clausura nella nostra sempre più convulsa società.

Da giovane allieva del Monastero di Marradi, come molte altre donne marradesi, posso testimoniare l'apertura religiosa, formativa, culturale di quelle monache. Le giovani erano accolte per ricevere una formazione culturale e religiosa. Penso alla lettura quotidiana che Suor Maria Giacinta Casadio, maestra di ricamo, faceva de *I Miserabili* di Victor Hugo, sia durante le ore di ricamo sia dopo la preghiera pomeridiana, una lettura che a noi giovanissime allieve, era il 1958, suscitava il sentimento della pietà, della misericordia, del rispetto dei legami familiari.

Le monache di Marradi furono le fondatrici della prima scuola elementare, trasferita poi in un nuovo edificio costruito sul terreno che il Comune di Marradi aveva deciso di trattenere proprio dalla vendita dell'antico monastero ed ad esso adiacente; le suore insegnanti, nel rispetto della loro clausura, accedevano alle aule utilizzando una scala interna, oggi ancora esistente.

La mia maestra, Suor Maria Amata Cocconcelli, amica fraterna di Nilde Iotti, era donna di grande apertura intellettuale e per inserire le sue allieve nella vita intellettuale del paese chiedeva aiuto alle colleghe insegnanti affinché se ne occupassero durante le rappresentazioni teatrali organizzate dal Patronato scolastico ed in cambio assicurava ai colleghi un aiuto fattivo nella realizzazione dell'opera.⁶⁴

⁶³ Ivi, p. 81.

⁶⁴ "OK Mugello", quotidiano online, articolo del 14 febbraio 2020.

E per finire alcuni dati statistici

Nel mondo oggi i monasteri femminili di clausura sono 3.529 con 47.627 monache e 8.100 novizie e postulanti. In Italia i monasteri sono 468 con 6.672 monache e 321 novizie. L'Ordine con più monasteri è quello francescano, che conta 114 clarisse, 34 cappuccine, 1 eremita e 3 terziarie, seguito dalle Benedettine e dalle Carmelitane, mentre di Domenicane (come i monasteri di Cremona e quello di Marradi) ne esistono 32.

L'architettura dei monasteri femminili: dal modello ideale alla forma reale

Il monastero benedettino: un modello architettonico condiviso

“Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum, vel artes diversas intra monasterium exerceatur, ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum” (*Sancti Benedicti Regula*, cap. LXVI).

In queste parole, tratte dalla *Regola* di san Benedetto redatta negli anni compresi fra il 530 e il 560, è condensato il concetto di edificio monastico ideale: un luogo in cui un gruppo di persone, viventi secondo una regola comune, può svolgere tutte le attività inerenti alla vita quotidiana e alle pratiche della fede in un contesto austero, separato dal mondo profano, ma non privo di un certo benessere ambientale.

La *Regola* benedettina non fornisce indicazioni su quali forme architettoniche dovesse avere il monastero, ma dai suoi capitoli emerge chiaramente la richiesta che accanto agli spazi dedicati all'*ora* – in primo luogo la chiesa – e a quelli del vivere in comune – ossia il refettorio, la cucina, la sala capitolare, il dormitorio (o i dormitori se i monaci sono numerosi) – vi fossero gli ambienti in cui svolgere il *labora*, ossia il mulino, l'orto e i laboratori; com'è noto, infatti, nei monasteri benedettini delle origini l'attività lavorativa riguardava in particolare la coltivazione dei campi e la conservazione del sapere. A questi ambienti si dovevano aggiungere l'infermeria per gli ammalati e la foresteria riservata agli ospiti, che doveva contenere sia i letti forniti di tutto il necessario, sia una cucina autonoma, dove il pranzo potesse essere preparato anche al di fuori delle ore convenute.¹

Per organizzare in maniera razionale la distribuzione degli spazi e delle funzioni, si recuperarono forme edilizie ben collaudate, derivate dalla tradizione romana: la basilica per quanto concerne la chiesa e il peristilio della villa per il chiostro, un sistema che offriva il vantaggio di distribuire gli spazi in modo da renderli isolati dall'esterno e indipendenti fra loro, ma al tempo stesso comunicanti attraverso un passaggio coperto.

Nei primi secoli del monachesimo benedettino, però, anziché costruire dei nuovi complessi edilizi si preferì utilizzare prevalentemente edifici già esistenti, adattandoli al nuovo uso. Fu solo col IX secolo che si giunse alla definizione di una forma architettonica 'ideale' per l'edificio monastico. Risale infatti a questo periodo il documento che ufficializza i caratteri della struttura architettonica ritenuta la più adatta alla vita monacale. Si tratta della cosiddetta *Pianta del monastero di San Gallo*, dal luogo in cui è ancor oggi conservata, la biblioteca dell'omonimo monastero svizzero.² Consiste in una grande planimetria, disegnata in proiezione ortogonale su cinque pergamene cucite insieme a formare un rettangolo di 113 x 78 cm, completata da circa 350 appendici che, con la grafia di due differenti copisti, descrivono la funzione dei diversi edifici. È dedicata a Gozberto, abate di San Gallo dall'816 all'836, e fu disegnata in uno *scriptorium* di Raichenau nel terzo decennio del IX secolo, dopo che nel Concilio di Aquisgrana dell'816 si era discusso della disciplina monastica ed ecclesiastica e si era imposto ai Benedettini l'osservanza della *Regola* originaria secondo le idee del riformatore san Benedetto d'Aniane.

In essa è rappresentato lo schema di un monastero ideale, in cui tutti gli elementi architettonici rispondono

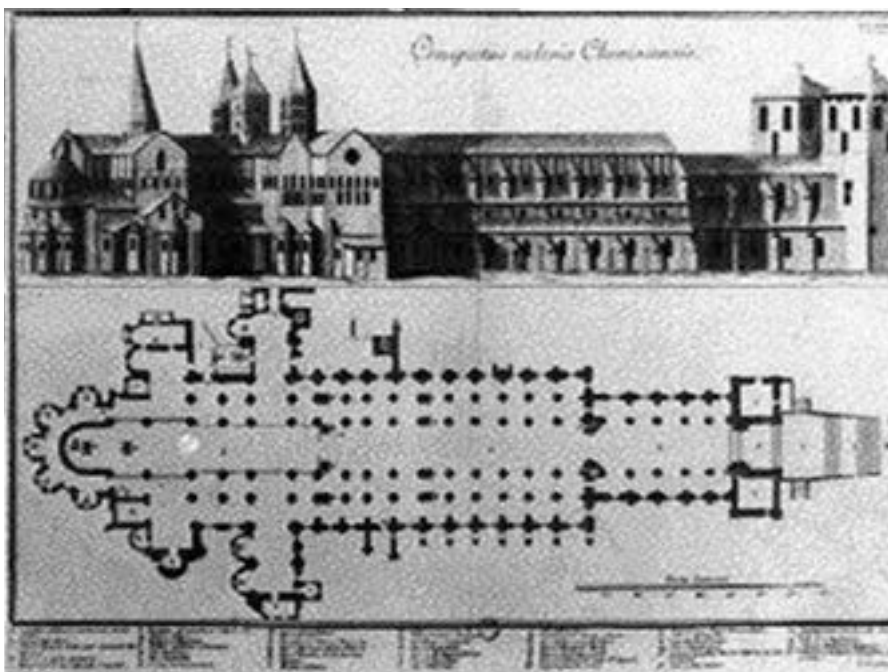
¹ Si vedano in particolare i capp. XXII, XXXVI, LIII, LXVI della *Regola*.

² Abbazia di San Gallo, Stiftsbibliothek, ms. 1092.

alle necessità funzionali che il ruolo assunto dalle abbazie all'interno della compagine statale carolingia comportava.

L'insieme è incentrato su una grande chiesa a schema basilicale, con due absidi contrapposte e transetto, un corpo occidentale con torri scalari proprie e gli arredi dell'interno funzionali all'individuazione delle singole cappelle per la celebrazione delle messe. Ad essa è addossato il chiostro, attorno al quale sono disposti alcuni grandi ambienti: una sala riscaldata, a cui è sovrapposto il dormitorio con annessi bagni e latrine, il refettorio con la cucina e le cantine. Attorno a queste costruzioni, che costituiscono il monastero vero e proprio, sono distribuiti altri edifici funzionali alla vita dei monaci e della popolazione che gravitava attorno all'abbazia: la casa dell'abate, in posizione separata dal resto, l'infermeria e la residenza del monaco medico, l'ospedale per i monaci e i novizi organizzato intorno ad altri due chiostri con una propria chiesa ad absidi contrapposte, il cimitero, la scuola, la foresteria, la residenza per i pellegrini, l'orto con la casa del giardiniere, i vari laboratori, la panetteria collegata con la cucina, i mulini e i depositi. Inoltre, davanti al complesso sorgevano le scuderie, le stalle per i vari tipi di bestiame allevati, le rimesse per carri e carretti.

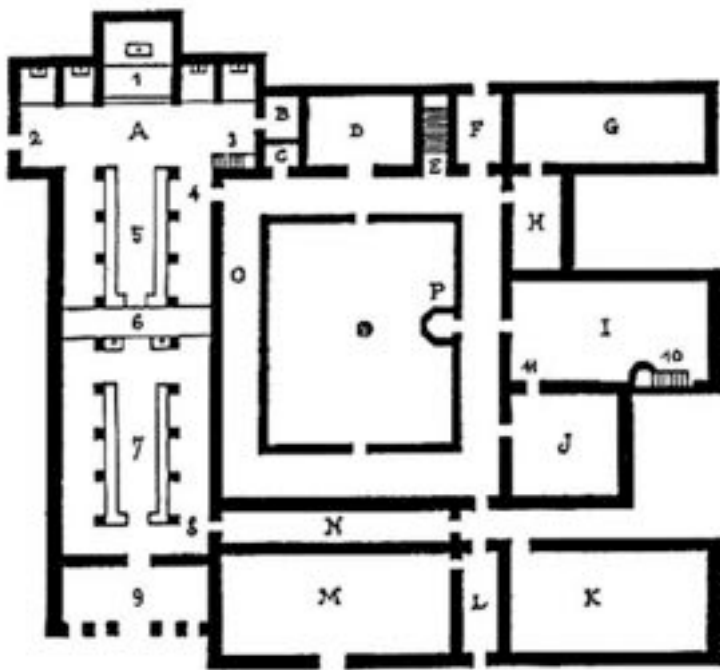
Questo schema costituì la base ideale sulla quale, nei secoli seguenti, furono realizzate le abbazie dell'Ordine benedettino, ad esempio il grande complesso di Cluny, che raggiunse il massimo splendore con Pietro il Venerabile, eletto abate nel 1122; nelle grandi abbazie, inoltre, erano parte integrante dell'impianto anche vaste estensioni di terre con gli eventuali insediamenti di servizio correlati come le fattorie, i mulini o anche veri e propri villaggi. Le singole soluzioni spaziali adottate, le tecniche costruttive e i caratteri stilistici, però, furono diversi da luogo a luogo e dipesero dalle disponibilità economiche e dallo stile architettonico del momento. Un carattere, comunque, si mantenne costante: l'isolamento dell'insediamento benedettino – tanto della grande abbazia come del piccolo monastero – dal territorio circostante e dai relativi centri abitati, in modo da favorire l'ascesi religiosa della vita monacale e il pieno rispetto della *Regola*.



Pianta e prospetto della chiesa abbaziale di Cluny (P. F. Giffart "Annales ordinis sancti Benedicti", sec. XVIII).

A Cremona l'area ideale per realizzare questa condizione venne individuata nei terreni posti a meridione del centro urbano, quasi disabitati e connotati dalla vicinanza del Po e dalla presenza di acquitrini: qui a partire dall'XI secolo trovarono sede diversi monasteri benedettini, fra i quali ricordiamo, in quanto compresi nell'area di cui si occupano questi studi, il monastero di San Salvatore e il monastero di San Benedetto.

La riforma cistercense dell'Ordine benedettino, attuata nel 1089 dal francese Robert de Molesme e in seguito sostenuta e sviluppata fra il 1113 e il 1115 da Bernardo di Chiaravalle, portò alla costituzione di una nuova pianta ideale del monastero: la volontà di tornare a uno stile di vita austero ebbe infatti come conseguenza una semplificazione e una razionalizzazione nella distribuzione degli spazi rispetto al tipo di abbazia benedettina



Pianta del monastero ideale cistercense (A. Didier, *Recueil de plans d'églises cisterciennes*, Grignan - Paris, 1949).

tramontana senza impedire l'espandersi della luce sugli altri edifici. Abitualmente essa aveva tre navate con volte (inizialmente a botte, poi a crociera), cappelle a fondo piatto, transetto e presbiterio pure a terminazione piatta. Nella navata centrale trovava posto il coro, diviso in due parti – una riservata ai monaci professi e una ai conversi – mediante una balaustra, alla quale era addossato un pulpito per la lettura; alcuni banchi appoggiati ad essa e al muro di fondo erano destinati ai monaci e ai conversi infermi. La chiesa di solito era priva di torre campanaria.

Il lato orientale del chiostro era riservato ai monaci professi: qui, vicino alla chiesa, si trovava la sala capitolare (D), dove essi concludevano la giornata recitando le preghiere prescritte, tenevano il capitolo delle colpe, svolgevano le riunioni comunitarie riguardanti la gestione del monastero. A fianco della sala capitolare si trovava il parlatorio o *auditorium* (F), un ambiente di passaggio che serviva ai monaci per andare dal chiostro ai terreni lavorativi situati all'interno della clausura; qui, in caso di necessità, essi (che erano tenuti a osservare la regola del silenzio) potevano conversare coi confratelli, col priore o con altri dignitari. Concludeva questo lato un ambiente chiamato la sala dei monaci (G): aveva dimensioni variabili a seconda della ricchezza del monastero e serviva ai professi per svolgere le attività che d'inverno non potevano essere compiute all'aperto per il cattivo tempo. Serviva anche come luogo d'incontro, di studio e talvolta come *scriptorium*. Al piano superiore di questo lato si trovava il dormitorio dei monaci, raggiungibile sia dal transetto destro della chiesa sia dal chiostro mediante la scala che si trovava di fianco alla sala capitolare. Il lato meridionale del chiostro ospitava il *calefactorium* (H), ossia un ambiente riscaldato mediante un grande camino, dove i monaci andavano a meditare o a leggere nei giorni particolarmente freddi, e il refettorio (I), dove prendevano i pasti.

La cucina (J) divideva lo spazio del chiostro riservato ai monaci da quello destinato ai conversi, che ne occupavano il lato occidentale, interponendosi fra i due distinti refettori; di forma quadrata o rettangolare, di solito aveva dimensioni modeste e comunicava sia col refettorio dei monaci sia con quello dei conversi (K) attraverso due aperture praticate nelle pareti che consentivano il passaggio delle vivande. Nel lato occidentale, oltre al refettorio dei conversi, trovava posto anche il *dispensarium* (M), un ambiente vicino all'ingresso della

proposto dallo schema di San Gallo.

La struttura in questione, che venne replicata quasi senza sostanziali varianti in tutta Europa, fu improntata a una logica distributiva estremamente razionale, che prevedeva una netta distinzione fra gli spazi utilizzati dai monaci professi, dediti alla preghiera e allo studio, e quelli utilizzati dai conversi, che costituivano la forza lavoro.

Il chiostro era il punto di riferimento di tutto il complesso, sia sotto il profilo architettonico, come elemento di raccordo fra tutti gli ambienti, sia per lo svolgersi delle attività quotidiane dei monaci, che vi si riunivano prima e dopo il lavoro per ascoltare la lettura spirituale e, nei giorni solenni, per tenere le processioni. Nel chiostro il lato settentrionale era occupato dalla chiesa, che così riparava l'intero insediamento dai venti di

chiesa che serviva come sala di lavoro, deposito, magazzino per le molteplici attività svolte nel monastero da questi religiosi, i quali, pur vestendo l'abito, non avevano formulato i voti ed erano addetti ai lavori più umili. Al piano superiore di questo lato si trovava il dormitorio loro riservato. Le abbazie di Royaumont e di Fontenay sono considerate i prototipi di questa distribuzione ideale degli spazi all'interno del monastero.³

Tale schema distributivo costituì la base sulla quale vennero organizzati architettonicamente anche i monasteri degli altri Ordini religiosi, dove le modifiche, introdotte come adeguamento alle necessità imposte dalla regola e dalle condizioni locali, non scardinarono la logica stabilita dai monasteri cistercensi. In particolare, nel caso degli Ordini mendicanti dei Francescani e dei Domenicani, la centralità della predicazione prevista dalla regola impose una localizzazione urbana dei conventi lontana dalle terre di proprietà, quindi l'area occupata da magazzini e rustici accessori venne ridotta e lo spazio dedicato ai locali di lavoro fu portato all'interno del chiostro; viceversa furono incrementati gli ambienti per lo studio e costruite grandi biblioteche.

L'architettura ideale del monastero femminile nella trattatistica rinascimentale

Nel corso del XV secolo l'introduzione delle Osservanze, ossia dei movimenti di riforma nati all'interno dei singoli Ordini monastici con lo scopo di ripristinare la spiritualità e la regola originarie che da tempo si erano allentate, rinvigorì il numero di vocazioni alla vita claustrale e, di conseguenza, portò con sé la necessità di ristrutturare o di costruire *ex novo* molti monasteri. Questo fenomeno generò un rinnovato interesse nei confronti del modello architettonico ideale, che si rifletté nell'attenzione dedicata all'argomento da alcuni dei maggiori trattatisti del secolo. In particolare, per quanto riguarda i monasteri femminili, uno dei temi centrali della riflessione architettonica fu la salvaguardia della clausura.

La prima preoccupazione di Leon Battista Alberti, che dedica all'argomento uno specifico capitolo del *De re edificatoria*, è infatti che il monastero sia ben difeso, in modo che non si possa in alcun modo violare la clausura: “per il che si debbe di modo serrare tutte le entrate, che e' non vi possa entrare persona, e guardarle di maniera, che non vi si possa aggirare alcuno attorno per tentare di entrarvi senza manifestissimo sospetto di vergogna”, scrive l'Alberti;⁴ per questo motivo – continua – i monasteri “si debbano accerchiare di altissime mura, intiere senza porte, o finestre, o apertura alcuna, per le quali non pur gli espugnatori de la castità, ma ne pur incitamenti d'occhi, o di parole, possino penetrare dentro ad incitare ed a maculare gli animi di quelle”.⁵

Si definisce così nettamente un 'dentro' e un 'fuori', fra loro contrapposti come in una cittadella fortificata, e se la descrizione della cinta perimetrale, una vera e propria fortificazione castellana altissima e senza aperture, dà dell'edificio una visione un po' soffocante, la descrizione di quanto vi si trova dentro è carico di reminiscenze cortesi e sembra più adatto a un luogo di delizie che di preghiera: “Abbino i lumi dallo lato di dentro, da una corte scoperta. Intorno alla corte si debbono collocare le loggie, i luoghi da passeggiare, le camere, il refettorio, il capitolo, e quelle cose che vi fanno di bisogno in luoghi comodi, secondo la regola de

³ L'abbazia di Fontenay, fondata nel 1118 da Bernardo di Chiaravalle, mantiene gran parte dell'aspetto originario con la chiesa, il dormitorio, il chiostro e la sala capitolare (il refettorio è stato demolito nel corso del XVIII secolo), costruiti in stile romanico; più tardi vennero aggiunti la sala dell'abate e un'infermeria. La chiesa fu costruita fra il 1139 e il 1147, anno in cui venne consacrata da papa Eugenio III. Nel 1981 l'abbazia è stata inserita nell'elenco dei patrimoni dell'umanità dell'Unesco. L'abbazia di Royaumont venne invece costruita tra il 1228 e il 1235 con il sostegno finanziario di Luigi IX e fu in gran parte distrutta nel 1791 durante la Rivoluzione francese; ne rimangono la sagrestia, il chiostro e il refettorio.

⁴ Il *De re aedificatoria*, presentato a papa Niccolò V nel 1452 ma perfezionato anche in seguito, ebbe diffusione manoscritta fino al 1485, quando per iniziativa di Bernardo Alberti, cugino di Leon Battista, fu stampato a Firenze da Nicolò di Lorenzo Alemanno. Edizione consultata: L.B. ALBERTI, *Della Architettura libri dieci*, trad. di C. Bartoli, Milano, a spese degli editori, 1833, libro V, cap. VII, pp. 147-148.

⁵ *Ibidem*.

le case de privati. Né vorrei che mancassino spazi per orti e per pratelli, i quali giovano più a recreazione de gli animi, che a nutrimento de' piaceri".⁶

Da queste parole risulta evidente la visione aristocratica dell'Alberti nel delineare le caratteristiche dell'edificio monastico, il quale deve garantire alle religiose (implicitamente pensate di origine altolocata) le comodità alle quali erano abituate nella propria casa natale. Interessante è poi l'attenzione riservata alla possibilità di condurvi una vita salubre, anche se austera e circoscritta in uno spazio invalicabile; da qui l'attenzione a che i monasteri siano luminosi, ben arieggiati e dotati di spazi verdi. A questo concorre anche la raccomandazione che essi – anche quelli maschili – siano costruiti in siti “più che si può sanissimi”, per evitare che “i rinserrati nel monistero, mentre che solamente attendono a l'anima, non abbino con i corpi loro per i gran digiuni e vigilie

indeboliti, a vivervi oppressati da più infermità che il dovere”; i monasteri femminili, inoltre, raccomanda l'Alberti, devono essere collocati preferibilmente all'interno delle città per essere meglio difesi da intrusioni delittuose.⁷

Anche Antonio Averlino detto il Filarete, nel *Trattato di architettura* (1460-1465), formula una proposta per la struttura dei monasteri, sia maschili che femminili, che devono essere costruiti nella città ideale di Sforzinda, dove sono previsti un convento di Minori francescani, uno di Domenicani e un monastero femminile di Clarisse. Questi edifici sono concepiti come parte integrante del sistema urbano, al cui interno si distribuiscono secondo un criterio conseguente alle caratteristiche dell'Ordine religioso di appartenenza.⁸ L'attenzione di Filarete si rivolge in particolare al modo in cui dovranno essere costruite le relative chiese, mentre per gli edifici d'abitazione l'autore fornisce indicazioni di massima e rimanda alle sintetiche piante che corredano il suo trattato d'architettura.

In particolare, per i “monasterii di donne di santa Chiara e di tutti gli altri Ordini” la chiesa deve avere pianta a croce latina, con tre navate nel braccio longitudinale e cappella maggiore terminante con un'abside chiusa a emiciclo, al di sopra della quale si deve aprire il coro “dove andranno le monache a cantare



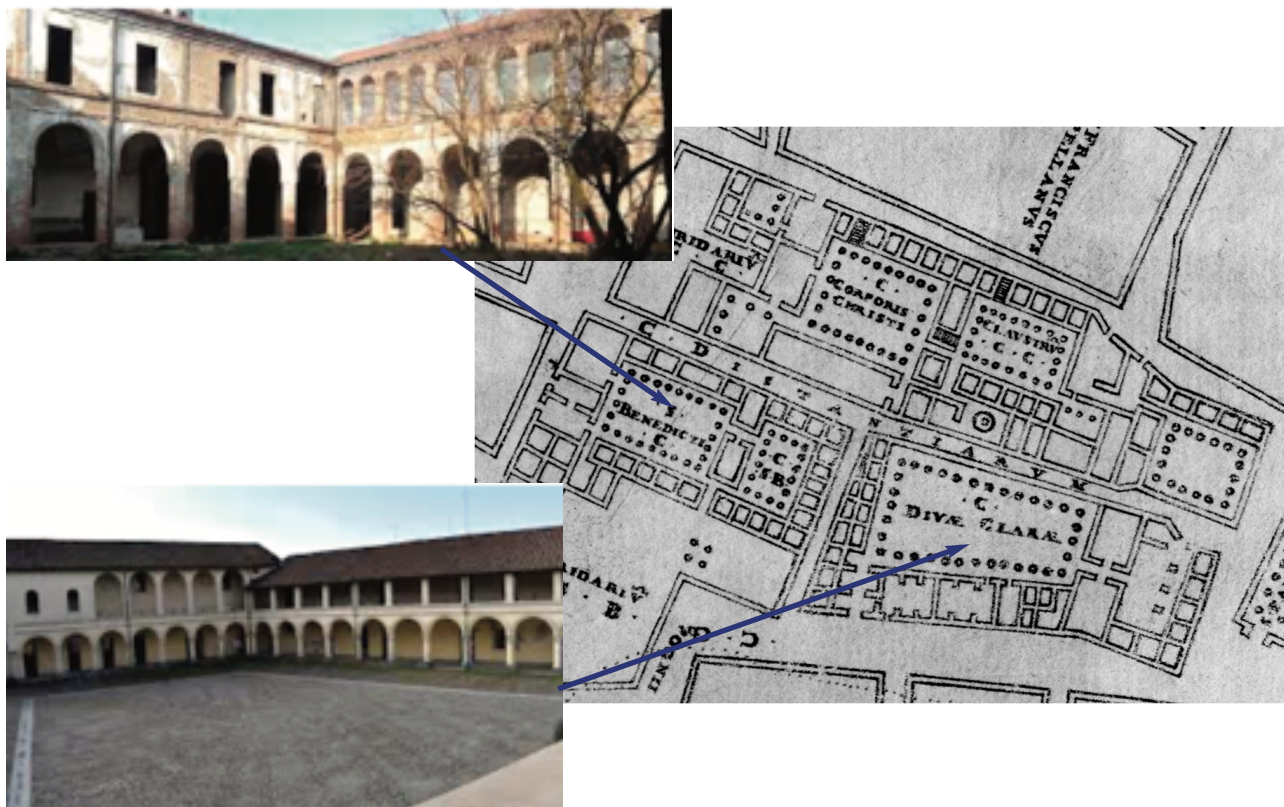
Antonio Averlino detto il Filarete, *Trattato di architettura*, ed. Milano, Il Polifilo, 1972 (BSCr - Libreria Civica).

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Per l'argomento si rimanda ad A. ROVETTA, *L'edificio monastico nei trattati di architettura di ambito lombardo tra XV e XVI secolo*, in *La regola e lo spazio. Potere politico e insediamenti cittadini di ordini religiosi*. Atti delle seconde Giornate di studi medievali, Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale (Castiglione delle Stiviere, 27-29 settembre 2002), a cura di R. SALVARANI e G. ANDENNA, Brescia, CESIMB, 2004, pp. 17-42.

l'ore".⁹ Per quanto riguarda il monastero, come detto più sopra, Filarete rimanda a una futura progettazione dei singoli casi: esso comunque "si farà che sarà comodo e bello e onesto come debba essere un monastero", ma la sua area sarà ridotta di ampiezza rispetto a quella degli insediamenti maschili, anche se – da quanto risulta dal disegno del foglio 78r del Codice Magliabechiano¹⁰ – comprenderà, oltre alla chiesa, almeno tre chiostri e una complessa rete di ambienti.¹¹ L'autore, inoltre, specifica che "entrate non aranno, se none una da dovere entrare nel detto monisterio, e loro per una entrata sola potranno entrare nella chiesa",¹² così che la clausura non possa essere messa in pericolo o addirittura violata.



Antonio Campi, Pianta della città di Cremona, 1583. Particolare dei monasteri di San Benedetto e Santa Chiara

Queste indicazioni teoriche ebbero grande diffusione, ma non sempre si tradussero in forme reali e concrete a causa dei numerosi vincoli di natura economica e logistica con cui ogni singola istituzione monastica dovette confrontarsi. Ad esempio, i monasteri cremonesi di Santa Monica e dell'Annunziata furono costruiti in aree ben poco salubri, poste com'erano a poca distanza dal fiume Po e interessate dalle sue esondazioni fino

⁹ Per i dettagli relativi alle misure della chiesa e alla forma del coro si rimanda ad A. AVERLINO DETTO IL FILARETE, *Trattato di architettura*, ms. sec. XV, Biblioteca Marciana di Venezia, Ms.Lat.VIII.2, ed. a cura di A.M. Finoli e L. Grassi, Milano, Il Polifilo, 1972, I, pp. 294-295; II, tav. 54.

¹⁰ Codice Magliabechiano, ms. sec. XV, Biblioteca Nazionale di Firenze, libro X, pp. 50-51.

Antonio Averlino detto il Filarete compose ventiquattro dei venticinque libri del *Trattato di architettura* fra il 1460 e il 1465 in forma di dialogo fra l'architetto e il duca, Francesco Sforza, cui l'opera è dedicata. Il testo, redatto in lingua volgare, restò sotto forma di manoscritto ma ebbe ugualmente ampia diffusione nella cultura della seconda metà del XV secolo, soprattutto in Lombardia. L'unico manoscritto completo giunto ad oggi è il cosiddetto Codice Magliabechiano, che comprende anche il libro XXV dedicato a Piero de' Medici.

¹¹ FILARETE, *Trattato cit.*, II, tav. 54.

¹² *Ibidem*.

alla metà del XVIII secolo.¹³ Anche in questi monasteri, però, come in quelli appartenenti allo stesso comparto, è possibile cogliere un riflesso dell'evoluzione delle forme architettoniche sollecitata da tali trattati e, più in generale, dalla razionalità del pensiero rinascimentale. Ad esempio, il passaggio dalle strutture medievali, dove gli ambienti sono raccolti prevalentemente attorno a un solo chiostro spesso di forma irregolare, a quelle rinascimentali, organizzate attorno a chiostri di forma quadrata o rettangolare, si coglie confrontando l'irregolarità del chiostro trapezoidale di Santa Chiara, che mantiene la forma del sedime su cui il monastero sorse all'inizio del Trecento, con la regolarità degli impianti di San Benedetto, del Corpus Domini e di Santa Monica, frutto di interventi quattrocenteschi. In essi, inoltre, l'applicazione delle norme e della cultura osservanti portarono a trasformare il dormitorio in una serie di celle singole, distribuite attorno ai lati di un corridoio centrale aperto in testata da un finestrone.

Un altro monastero cremonese documenta invece il recepimento di altre importanti innovazioni architettoniche e artistiche. Infatti in epoca rinascimentale divenne frequente la realizzazione di uno specifico appartamento per l'abate o la badessa,¹⁴ e questo diede origine a veri e propri capolavori, quali – per rimanere in area strettamente padana – la decorazione dell'appartamento della badessa Giovanna Piacenza nel monastero di San Paolo a Parma, che comprende la celebre volta affrescata nel 1518-1519 da Correggio e la meno nota ma non meno preziosa volta delle grottesche, commissionata dalla stessa badessa al pittore Alessandro Araldi nel 1514. Agli stessi anni (o addirittura a un po' prima, all'immediato aprirsi di secolo) risale la decorazione della volta del monastero cremonese della Colomba (ora al Victoria and Albert Museum di Londra),¹⁵ attribuita a Pam-



Antonio Allegri detto il Correggio, Affreschi nella camera della badessa Giovanna Piacenza, 1518-19 (Monastero di San Paolo - Parma)

purino o ad Antonio della Corna, affine come impaginazione artistica e argomento umanistico a quella parmense di Correggio. In essa, attorno a un oculo centrale mantegnesco dal quale si affacciano delle figure, si dispiegano le vele che formano la volta a ombrello, ciascuna ornata da un tondo con la raffigurazione di una delle Muse, simbolo delle arti liberali e dello scibile umano, ma anche delle virtù morali, mentre nelle lunette maggiori sono dipinti Calliope e Apollo, origine e centro dell'armonia universale, e nelle minori busti di imperatori e imperatrici.¹⁶

¹³ Si pensi che durante l'alluvione del 1705 l'acqua del fiume arrivò fino a metà di via Sant'Omobono, sommergendo completamente l'odierna via Bissolati, dove avevano sede questi due monasteri.

¹⁴ Per gli specifici rimandi bibliografici si veda ROVETTA, *L'edificio monastico* cit.

¹⁵ G. TORRESANI, "E dei di che furono l'assalse il sovvenir". *Il commiato di Francesca Bianca Maria Sforza*, www.oraseta.it.

¹⁶ Il rinnovamento rinascimentale dei monasteri in alcuni casi comprese anche la qualificazione dell'ingresso mediante una struttura più importante e articolata e l'ampliamento della biblioteca, quando presente, il che diede origine a elegantissimi ambienti quali la biblioteca del monastero di San Giovanni Evangelista a Parma, costruita nel 1523.

Dall'ideale al reale: i casi del Corpus Domini e di Santa Monica

Alla luce di quanto prescritto dai trattatisti quattrocenteschi prima ricordati in merito alla comodità, alla salubrità e alla sicurezza che l'architettura monastica doveva offrire, risulta più che mai giustificata la reazione delle tredici monache agostiniane del monastero milanese di Sant'Agnese, da loro stesse definito “per sua advenienza e comoditate [...] terreno paradiso”, quando nel 1470 vennero mandate a Cremona a prendere possesso dell'antico monastero di San Salvatore dopo la soppressione della comunità benedettina che lo abitava e l'istituzione, all'interno dello stesso fabbricato, del nuovo monastero di Santa Monica. Quello che trovarono a Cremona era un edificio che era stato costruito nella seconda metà dell'XI secolo e che ormai era “così distrutto e squassato che alcuno nullo salutare edificio li ripossa, ma solo debili fabbriche che per antiquitate vengono meno”. Inoltre il fabbricato era circondato da semplici siepi invece che da mura, cosa che non garantiva la sicurezza della clausura e che aveva facilitato il degrado dei costumi della precedente comunità religiosa; le monache, quindi, decisero immediatamente di demolirlo e di costruirne uno nuovo dalle fondamenta.¹⁷

Però l'edificazione di complessi ampi e articolati come dovevano essere i monasteri richiedeva, nella realizzazione pratica, ingenti finanziamenti e tempi lunghi, per cui il chiostro con i suoi annessi costituiva il punto di arrivo di un lungo processo di raccolta fondi e di interventi edilizi parziali, scaglionati nel corso di molti anni. I documenti relativi alla costruzione di Santa Monica consentono di farsi un'idea dei tempi lunghi necessari alla realizzazione di un monastero completo in tutte le sue parti e di rivivere ‘dall'interno’ la fatica che accompagnava la realizzazione dell'opera – ogni fase della quale doveva essere preceduta dalla ricerca di specifici finanziamenti – con un cantiere aperto ininterrottamente per anni e i conseguenti disagi che si possono immaginare, sotto la pressione dell'ingresso in monastero di un numero di religiose in costante aumento.

I lavori (dei quali si indicano qui solo le principali tappe cronologiche, rimandando considerazioni e informazioni più ampie a un apposito studio) cominciarono nel 1472 e richiesero sei anni per portare a compimento la sola costruzione di “edificia et officinas”, ossia degli spazi abitativi e di lavoro. Terminati questi, nel 1479 si mise mano a una nuova ala del chiostro contenente la chiesa al piano terra e alcune celle al piano superiore. I lavori in tale settore non erano ancora terminati



Supplica della badessa di Santa Monica di Cremona a Galeazzo Maria Sforza per ottenere un *subsidio helymosinario* per la costruzione del monastero, s.d. ma 1470-71 (ASMi, Comuni, b.30)

¹⁷ ASMi, Comuni, b. 30, suppliche non datate ma riferibili al 1470-1471.

che un importante legato testamentario di Andrea Raimondi nel 1482 consentì di commissionare all'architetto Guglielmo De Lera la costruzione di una nuova chiesa, molto più grande e più bella di quella che era stata appena terminata. Di conseguenza la parte di fabbricato che la conteneva cambiò funzione e nel 1497 venne trasformata in infermeria; ad essa, nello stesso anno, fu aggiunto un nuovo edificio con la cucina e il refettorio per le ammalate. Complessivamente, dunque, il cantiere in questa prima fase dei lavori durò ben 25 anni, con



Antonio Campi, Pianta della città di Cremona, 1583. Chiostro del monastero del Corpus Domini, sec. XV (Cremona)

i disagi che non è difficile immaginare. L'attività costruttiva venne successivamente ripresa nel 1570-1571 con la costruzione di una palazzina per i parlatori e nel 1616 con il rifacimento dei dormitori al piano superiore di due ali del chiostro. Questo solo per quanto riguarda i grandi interventi, che furono inframmezzati da un gran numero di piccole opere, motivo per cui si può parlare di un cantiere attivo per più di due secoli.¹⁸

Altre volte la carenza iniziale di mezzi impedì l'immediata costruzione di un vero e proprio monastero, per cui le religiose dovettero accontentarsi di adattare a questo uso degli edifici già esistenti. Fu il caso delle Clarisse del Corpus Domini, che nel 1455 diedero inizio all'esperienza claustrale insediandosi in case prospettanti sull'attuale via Chiara Novella, che furono adattate all'uso e solo successivamente inglobate in una nuova costruzione. La stessa prassi caratterizzò anche la fase iniziale di diversi istituti religiosi maschili. È il caso del convento di Sant'Ilario: quando i frati Gesuati presero possesso dell'omonima chiesa nel 1477, si insediarono in alcune case vicine, limitandosi a fabbricare un passaggio coperto per collegarle alla chiesa e al nuovo ingresso del complesso. Solo un secolo più tardi essi poterono ampliare l'insediamento, inglobando gli edifici esistenti nella costruzione di una nuova fabbrica articolata attorno a un chiostro.¹⁹ Analogamente nel 1606 i Carmelitani scalzi fondarono il convento di Sant'Imerio in edifici già esistenti donati loro da Cesare Vidoni, ampliandolo poi progressivamente con l'acquisto degli stabili adiacenti e infine rielaborando architettonicamente il tutto in modo da articolare gli edifici attorno a un chiostro grande e a uno più piccolo.²⁰

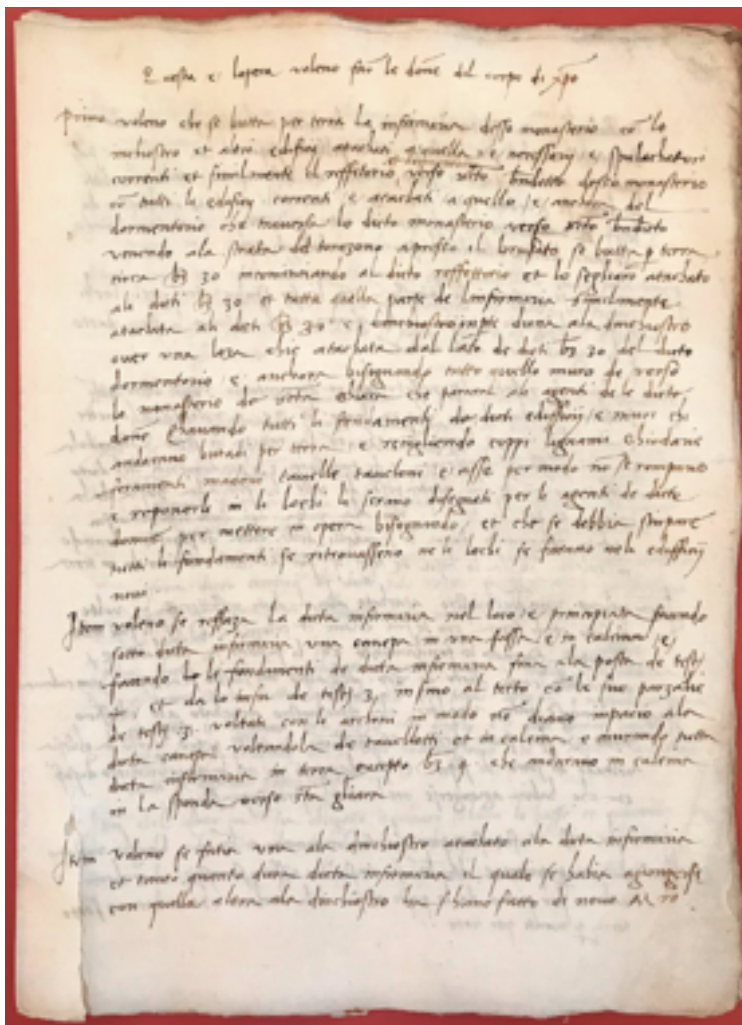
¹⁸ M. MORANDI, *Architettura e cantieri di lavoro nella Cremona sforzesca: il caso del monastero e della chiesa di Santa Monica*, in "Bollettino storico cremonese", n.s. 10 (2003), pp. 219-232.

¹⁹ L'irregolarità nella disposizione degli edifici, visibile in pianta ma mascherata dalle strutture in modo da ottenere un chiostro di forma regolare, rivela le diverse fasi costruttive. EAD., *La chiesa di S. Ilario in Cremona*, Cremona, Fantigrafica, 2018, pp. 19-26.

²⁰ EAD., *La chiesa e il convento nei secoli XVII e XVIII*, in M. MORANDI, S. TASSINI, L. ZANOTTI, *La chiesa di Sant'Imerio in Cremona*, Cremona, Cremona produce, 2018, pp. 11-17.

Tornando ora ai monasteri femminili, il caso del Corpus Domini prima ricordato offre un altro significativo esempio della complessità insita nella costruzione di queste realtà architettoniche e dell'impegno economico che essa comportava. L'atto di fondazione del 1455 dichiarava esplicitamente che il nuovo monastero doveva essere costruito con cimitero, campanile, campana, dormitorio, refettorio, orti e tutte le altre *officine*, prendendo a modello i monasteri di Mantova e di Ferrara dello stesso Ordine e utilizzando un lotto sul quale si trovava già un complesso residenziale dotato di cortili, portici, camere, cantine, orti e pozzo.²¹ La fase iniziale dei lavori consistette nell'adattare al nuovo uso questo edificio, che costituì il primo nucleo del monastero come hanno dimostrato le tracce architettoniche affiorate nella muratura della facciata prima che l'intonacatura effettuata negli anni Ottanta del XX secolo le nascondesse alla vista: qui, infatti, l'apparecchiatura muraria mostrava il profilo di due grandi finestre a ogiva, che certamente non vennero aperte ad uso del monastero perché incompatibili con la clausura, mentre la loro esistenza era del tutto confacente all'edificio che era stato donato alle religiose. Nella prima fase dei lavori, inoltre, di fianco a esso, sempre verso via Chiara Novella, venne costruita la chiesa²² e, verso l'interno, al di là di un'area lasciata vuota, un corpo di fabbrica nuovo contenente il refettorio al piano terra e il dormitorio al piano superiore; inoltre, separata da tutto ciò, e primo nucleo di quella che sarebbe stata l'espansione del monastero in direzione dell'attuale piazza San Paolo, venne edificata l'infermeria preceduta da un porticato.

Fu solo vent'anni dopo la fondazione del monastero che questo insieme di fabbriche iniziò ad acquisire una forma architettonica propriamente claustrale. Questo avvenne nel 1497, quando Pietro da Prato e Guglielmo De Lera collegarono il vecchio edificio prospettante sulla strada con quello adibito a refettorio e dormitorio, costruendo due ali di portico e un nuovo corpo di fabbrica contenente fra l'altro, al piano terra, la sala capitolare e alcuni locali a servizio del refettorio ("segiaro, cucina, dispensa") e, al piano superiore, un certo numero di celle. L'anno successivo un incendio rese indispensabile attuare nuovi, importanti lavori: in questo incidente, infatti, andarono distrutti il refettorio col sovrastante dormitorio, tutta l'area comprendente l'infermeria e i locali posti sul retro fino al muro di cinta che divideva le pertinenze del Corpus Domini da quelle di Santa Chiara. Pertanto



Charta conventionis fra le monache del Corpus Domini e gli architetti Guglielmo de Lera e Pietro da Prato, 9 aprile 1498 (ASCr, Notarile, Gabriele Schizzi, filza. 321)

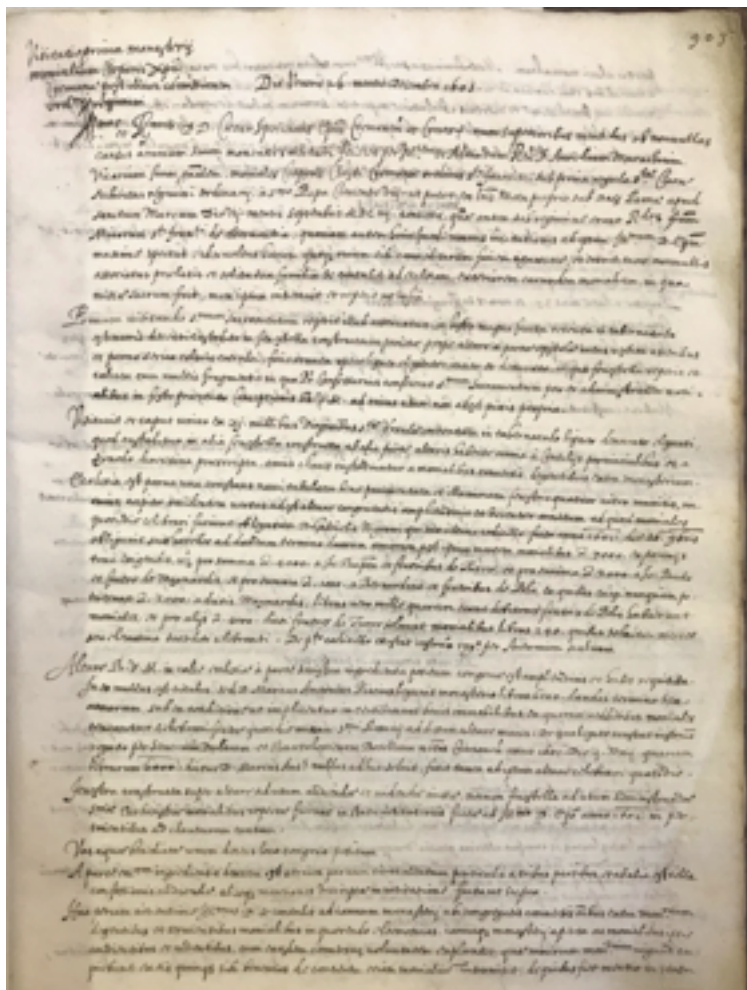
²¹ *Artisti, committenti, opere e luoghi. Arte e architettura a Cremona negli atti dei notai (1440-1468)*, a cura di V. LEONI e M. VISIOLI, Pisa, Ets, 2013, pp. 111-112.

²² Tracce di decorazione pittorica ad affresco dimostrano che la chiesa esisteva già alla fine del Quattrocento.

Pietro da Prato e Guglielmo De Lera vennero incaricati di ricostruire interamente quest'ala.²³ Occorsero quindi più di quarant'anni per completare il primo dei tre nuclei edilizi raccolti attorno agli altrettanti chiostri, che avrebbero costituito il monastero del Corpus Domini, ciascuno con funzioni proprie, diversificate e razionalmente ben distribuite.

Il monastero femminile in età post-tridentina

Come si è visto in precedenza, la regola della clausura, tornata a essere componente fondamentale del monachesimo femminile con la diffusione delle Osservanze e successivamente rin vigorita dalla Controriforma, costituisce uno dei temi portanti della trattatistica architettonica antica nello sforzo di definire alcune caratteristiche strutturali del monastero ideale. Nella



Monialium et aliarum mulierum, visita pastorale del vescovo Cesare Speciano al monastero del Corpus Domini di Cremona, 26 dicembre 1605 (ASDCr, Serie visite pastorali)

realtà dei fatti non era sempre facile garantire l'impermeabilità dei rapporti fra l'esterno e l'interno e gli abusi, sia pure di modesto rilievo, erano all'ordine del giorno. Almeno questo ci dicono alcune carte della visita pastorale del vescovo Cesare Speciano del 1601, il quale, ispezionando il monastero del Corpus Domini, trovò che era ben protetto e circondato da alte pareti senza aperture verso la strada,²⁴ ma che all'interno il dormitorio delle novizie aveva alcune finestre rivolte verso Santa Chiara, dalle quali esse s'intrattenevano a conversare con le monache di questo monastero, le quali a loro volta avevano facilità d'affaccio da un finestrone del loro dormitorio, per cui ordinò che "il finestrone del dormitorio sia murato affatto, et che alle finestre che rispondono da quella parte siano murate e poste le trombe alte".²⁵ Nella stessa occasione, inoltre, il vescovo trovò che in Santa Chiara, dalle finestre del granaio, le monache potevano guardare nel monastero di San Benedetto e dovette intervenire con una pressante esortazione: "Non permetta la madre che alcuna monaca vada alla finestra del granaio a parlare con le monache di San Benedetto e sia in questo molto vigilante".²⁶

La particolare conformazione urbani-

²³ ASCr, Notarile, Gabriele Schizzi, filza. 321, 28 luglio 1497, 9 aprile 1498.

²⁴ M. MORANDI, *Le vicende architettoniche e artistiche del monastero del Corpus Domini*, in COMUNE DI CREMONA, ARCHIVIO DI STATO, *Gli antichi monasteri di S. Benedetto, S. Chiara e Corpus Domini*, Cremona, s.n., 1983, p. 113.

²⁵ S. TASSINI, *Le vicende architettoniche e artistiche del monastero di S. Chiara*, ivi, p. 80.

²⁶ *Ibidem*.

stica della zona dei monasteri a cui appartenevano i due sopra menzionati, essendo costituita da tre diversi istituti religiosi adiacenti l'uno all'altro e divisi solo dal ristretto spazio della *contrada Distantiarum*, rendeva particolarmente facili i contatti fra le monache, ma queste infrazioni alla clausura non dovevano essere casi isolati, tanto che Carlo Borromeo, forte dell'esperienza maturata nel corso delle visite pastorali agli edifici sacri, dedicò un capitolo delle *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae libri duo*, stampato nel 1577,²⁷ all'architettura dei monasteri femminili e delle loro chiese. Il Concilio di Trento (1545-1563), del resto, aveva sentito la necessità di riaffermare con forza la regola della clausura, in base alla quale nessuna monaca poteva uscire dal chiostro dopo aver pronunciato i voti e nessuna persona poteva entrarvi se non col permesso scritto del vescovo;²⁸ di conseguenza bisognava garantire l'impenetrabilità dell'edificio monastico anche dal punto di vista architettonico.

Lasciando al saggio di Sonia Tassini contenuto in questo volume il compito di illustrare i sistemi raccomandati dal testo borromaico con estrema minuzia e senso pratico per garantire la clausura, ci limitiamo a riportare qui l'elenco e la distribuzione degli ambienti e dei locali che erano ritenuti necessari per "un monastero costruito a perfezione". Si noterà come, anche in questo caso, la conformazione architettonica e la distribuzione degli spazi sia finalizzata a garantire alla comunità monastica una vita ben regolata in tutti i suoi aspetti, anche in quelli più pratici e prosaici, in una continuità d'intenti che, come s'è visto, aveva avuto origine col monachismo benedettino.

In questa logica il piano inferiore era destinato allo svolgimento della vita diurna ed era quello maggiormente in contatto col mondo esterno; pertanto vicino all'ingresso, che doveva essere munito di ruota, era richiesta la presenza di un parlatorio interno e di uno esterno. Inoltre vi dovevano essere collocati gli ambienti destinati alla vita comunitaria, ossia la sala capitolare, il refettorio, la cucina corredata dalla cella vinaria o cantina, un locale riscaldato, un lavabo o un locale dove lavarsi le mani, una stanza da lavoro, il tutto collegato mediante un portico di disimpegno. A piano terra doveva poi trovare posto anche una serie di locali accessori, alcuni dei quali destinati alla comunità (il forno, la dispensa, la lavanderia), altri all'igiene personale (il "locale per la pulizia della testa", il "locale per tagliare i capelli"), altri alla vita economica del monastero (la cancelleria), e alla conservazione della salute (la spezieria o farmacia). Il piano superiore invece era riservato al dormitorio, organizzato in camerate o celle, alla scuola per le novizie, al guardaroba e al granaio. Inoltre era prevista la presenza di ambienti che, per vari motivi, dovevano essere "segregati", ovvero esterni al chiostro o ai chiostri dove si svolgeva la vita quotidiana delle monache: erano l'infermeria, l'educandato delle fanciulle, l'orto e il

INSTRVCTIONVM FABRICAE,

ET SVPELLECTILIS ECCLESIASTICAE
LIBRI II.

CAROLI

S. R. E. Cardinalis tituli s. Praxedis,
Archiepiscopi iussu,
ex provinciali Decreto
editi

ad prouincia Mediolanensis usum.



MEDIOLANI,

Apud Pacificum Pontium, Typographū Illustriss.
Cardinalis S. Praxedis Archiepiscopi 1577.

Carlo Borromeo, *Instructionum fabricae*, Mediolani 1577

²⁷ Edizione consultata: C. BORROMEO, *Arte sacra (De fabrica ecclesiae)*, versione e note a cura di C. Castiglioni e C. Marcora, Milano, s.n., 1952.

²⁸ *Il sacrosanto Concilio di Trento co' canoni e decreti emanati sotto Paolo III, Giulio III e Pio IV sommi pontefici*, Napoli, a spese di A. Marotta, 1834, p. 253.

giardino, il carcere, la penitenzieria, l'alloggio del sacerdote confessore e l'alloggio per i contadini avventizi, il quale, pur essendo collocato al di fuori del monastero vero e proprio, era di sua pertinenza.

Fissata la necessità della presenza di questi locali, veniva poi lasciata la massima libertà al costruttore di decidere come distribuire gli ambienti; egli però “nel costruire quelle parti del monastero che sono di uso comune, come il refettorio, la sala del capitolo, l'infermeria, il dormitorio, lo scaldatoio, il lavabo, il laboratorio e simili locali avrà cura che ciascuno di questi ambienti, in cui sogliono le monache convenire di frequente, sia di ampia costruzione, così che possano capire non solo tutte quelle che ci sono, ma anche alquante di più, dovendo tener conto delle altre che si potrebbero verisimilmente ricevere nel monastero in seguito, in ragione delle elemosine, dei redditi e delle offerte”.²⁹

Si può quindi concludere che, in quanto spazio architettonico, fin dalle origini il monastero ideale fu pensato come un edificio in cui chi sceglieva di lasciare il mondo per dedicarsi alla preghiera e alla meditazione poteva trovare tutto il necessario per vivere austeramente ma con una certa comodità, grazie alla presenza in esso di una grande varietà di ambienti, ciascuno dei quali destinato a una funzione ben precisa; la razionalità nella loro distribuzione doveva inoltre contribuire allo svolgimento di un'esistenza ben ordinata anche negli aspetti materiali della quotidianità “ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum”, come aveva scritto san Benedetto nella *Regola*.

Realmente, quando le condizioni economiche, storiche e ambientali lo permisero, questi edifici si articolavano su grandi spazi, che trovarono nel chiostro (o nei chiostri) il perno dell'organizzazione. Ne è un esempio il monastero del Corpus Domini di cui più sopra abbiamo seguito le prime fasi costruttive quattrocentesche. Nei secoli successivi l'edificio venne ampliato fino a raggiungere l'estensione e la complessità descritte in una perizia redatta dall'ingegner Verdelli nel 1784, quando tutta la sua area risultava divisa in quattro comparti, ciascuno dei quali destinato a una funzione specifica.³⁰ Vi si nota la netta distinzione, già vista nei monasteri cisterciensi, fra la zona in cui vivevano le monache e quella riservata alle converse che si occupavano dei lavori manuali: il loro chiostro (oggi non più esistente, si affacciava sull'attuale via Racchetta) infatti era isolato dal resto del monastero, dal quale lo dividevano un cortile con ingresso carraio, il granaio e locali di servizio; un secondo chiostro era destinato prevalentemente a funzioni sanitarie, infatti vi si trovavano il giardino dei semplici, nel quale si coltivavano le erbe medicinali, la spezieria e l'infermeria con cucina e refettorio propri; qui inoltre avevano posto anche la buratteria (dove si macinava la farina e la si separava dalla crusca), la prigione e altri locali, uno dei quali riscaldato; alle monache professe era infine destinato il chiostro principale, su cui si affacciavano il refettorio, la cucina, i locali di lavoro, oltre alla chiesa con la sagrestia e l'antistante cimitero, che dividevano l'ampia zona dedicata alla vita e al lavoro dal *viridarium* coi locali di servizio annessi. In questo stesso chiostro un'ala era riservata esclusivamente alle novizie e ai dormitori collocati al piano superiore.

In Santa Monica, invece, le varie funzioni erano ripartite nei quattro bracci del chiostro maggiore: infatti nell'ala che godeva del miglior soleggiamento e che si affacciava sul *viridarium* erano collocate la stanza da lavoro, un piccolo dormitorio per le monache anziane, la sala del capitolo e l'appartamento della badessa; un'ala intera del chiostro era inoltre destinata ai pasti in comune, con il refettorio, il locale dove lavare le stoviglie e la cucina (quest'ultima collegata direttamente con le cantine e con i rustici dove si trovavano la legnaia, il pollaio, ecc.); un'altra ala era riservata alle ammalate ospitate nell'infermeria, che era dotata di una cucina e di un refettorio propri; infine il quarto lato presentava piccoli ambienti a servizio di tutto il monastero – sagrestia, archivio, farmacia, parlatori – che erano affiancati alla grande costruzione della chiesa; al piano superiore si tro-

²⁹ BORROMEO, *Arte sacra* cit., pp. 101-103.

³⁰ Nel 1784, al momento della soppressione dell'istituto monastico e della cessione dell'edificio al Comune di Cremona in attesa del suo utilizzo come caserma, il perito Verdelli fu incaricato di fare una stima del valore degli immobili, preceduta da un'accurata descrizione di tutti i locali: ASCr, Comune di Cremona, *Libri istrumentorum*, n. 282, c. 314v ss.; ASCr, Notarile, Antonio Maria Maffi, fz. 7536, all. A.

vavano le celle. Da notare infine che nel 1570-1571 venne edificata un'intera palazzina dedicata ad un ulteriore gruppo di parlatori, segno che il monastero aveva la necessità d'intrattenere comodamente frequenti relazioni con l'esterno.

La chiesa monastica

Il rispetto della clausura fu un'esigenza che determinò anche la particolare forma architettonica assunta dalle chiese dei monasteri femminili aperte alla frequentazione dei fedeli; la presenza di questi ultimi, infatti, determinò la necessità di ricavare al suo interno uno spazio che fosse riservato esclusivamente alle monache, dal quale esse potessero assistere alle funzioni senza vedere e senza essere viste né dai fedeli né dal sacerdote celebrante: prese così forma il coro.

Fino al XVI secolo non esistette una regola uniforme sul luogo in cui ricavare questo spazio e sulla forma che doveva avere, per questo vennero adottate diverse soluzioni: una (particolarmente diffusa in Germania) consistette nel collocare il coro al di sopra della navata in cui si trovavano i fedeli chiudendone l'affaccio mediante delle grate che precludevano la vista delle religiose; un'altra modalità, consigliata da Andrea Averlino detto il Filarete nel suo trattato, fu quella di ricavarlo al di sopra dell'altare nella parte alta della cappella maggiore.³¹ Infine si impose una soluzione ancora diversa, quella di dividere la chiesa, che solitamente aveva navata unica, in due parti mediante un setto murario innalzato fino all'imposta della volta – che restava visibile nella sua interezza così da non rompere la continuità spaziale della navata – in modo da ricavare due aule distinte, una interna alla clausura riservata alle monache e sobria negli arredi, a cui si accedeva dal chiostro, l'altra, più ricca di decorazioni, destinata ai fedeli ed esterna alla clausura, con l'ingresso direttamente dalla strada.

Fu questa la soluzione adottata nelle chiese dei monasteri cremonesi di San Benedetto, di Santa Chiara, del Corpus Domini e, in Santa Monica, sia nella prima chiesa costruita a navata unica nel 1479 da Giacomo della Chiesa, sia in quella più ampia, articolata in tre navate, eretta da Guglielmo De Lera nel 1482. In questo contesto il punto di contatto fra i due ambienti era costituito dall'altare maggiore, che veniva collocato nella chiesa esterna contro la parete divisoria e sormontato da un'apertura opportunamente diaframmata, attraverso la quale le religiose potevano seguire (ma non vedere né essere viste) la celebrazione della messa.

Con l'avvento della controriforma e con la pubblicazione delle *Instructionum* di Carlo Borromeo nel 1577, quest'ultima tipologia divenne la più frequente. Il testo stabilì fin nei minimi dettagli il modo in cui la chiesa monastica doveva essere edificata: “Si potrà costruirla ad una sola navata, rivolgendola ad oriente se l'ubicazione del monastero lo permette. [...] Non abbia cappella maggiore, ma si costruisca un muro trasversale che separi la chiesa interna da quella esterna, nella quale il sacerdote deve celebrare. Al muro trasversale si appoggi l'altare innalzato nel mezzo [...]”.³²

In quanto all'apertura attraverso cui le monache potevano udire le parole del celebrante, Carlo Borromeo fu molto preciso nel descriverne i requisiti, a partire dalle dimensioni (“sia lunga quanto l'altare, alta circa due cubiti e dalla parte inferiore sovrasti il piano dell'altare almeno un cubito e mezzo”):³³ inoltre ordinò che essa fosse chiusa da una doppia inferriata fitta e spessa in modo da essere inamovibile (“i ferri di ciascuna inferriata siano così spessi che tra l'uno e l'altro non corra spazio maggiore di tre oncie, e fra loro così saldamente intrec-

³¹ Queste soluzioni vennero applicate anche in forma monumentale, come nel caso del coro del monastero di Santa Giulia a Brescia, fatto costruire nel 1466-1479 dalla badessa Elena Masperoni e sontuosamente decorato ad affresco attorno al 1520 da Floriano Ferramola e Paolo Caylina. In altri contesti e in altri tempi furono le gelosie ad assumere forme particolarmente eleganti ed elaborate: si ricordano come esempio il coro delle chiese benedettine di Sant'Agata a Militello in Val di Catania e di Santa Margherita a Polizzi Generosa (Palermo).

³² BORROMEO, *Arte sacra* cit., pp. 95-96.

³³ Il cubito aveva la lunghezza di circa 50 cm.

ciati che in alcun modo si possano svellere o allargare”); dalla parte delle monache, inoltre, doveva essere serrata da imposte con chiave, apribili alla bisogna. Inoltre, per non correre il rischio che attraverso la finestra posta sopra l’altare si potesse vedere la pubblica strada, soprattutto se era molto frequentata, davanti alla porta della chiesa si doveva costruire un piccolo atrio a cui accedere di lato, in modo che il suo ingresso non corrispondesse direttamente alla porta della chiesa.

Nella stessa parete dell’altare, inoltre, dovevano trovar posto una ruota, anch’essa chiusa da ante, attraverso cui le monache potevano far avere al sacerdote i paramenti sacri per la celebrazione, e una finestrella “adorna di intagli e dorature devote”, da chiudere con una grata da entrambe le parti; sotto di essa, nella chiesa esterna, andava posto uno sgabello sul quale il sacerdote doveva salire per distribuire più comodamente la comunione alla religiosa, la quale, dalla parte opposta, stava a sua volta inginocchiata sopra un altro sgabello.³⁴

Il muro divisorio fra chiesa interna e chiesa esterna venne poi interessato da interventi decorativi, per i quali fu adottata una grande varietà di soluzioni che diedero origine a splendidi complessi artistici come quello della chiesa milanese di San Maurizio al Monastero Maggiore, costituito da scene del ricchissimo ciclo di affreschi di Bernardino Luini e della sua bottega realizzati nel 1522-1529. E ancora quello che si trova nella chiesa di San Paolo Converso, sempre a Milano, la chiesa dell’Ordine delle Angeliche fondato nel 1530 da Antonio Maria Zaccaria e Ludovica Torelli della Guastalla. Quando, in seguito alle prescrizioni del Concilio di Trento, alle Angeliche venne imposta la clausura e fu costruito il muro che divise in due la chiesa, fu commissionata alla bottega cremonese dei Campi un ciclo decorativo che si estese anche al resto dell’edificio; l’opera, iniziata da Giulio e proseguita da Antonio, fu conclusa da Vincenzo Campi nel 1580. Altre volte la finestra di comunicazione fra le due chiese venne incorniciata da grandi ancone lignee o marmoree, come nel caso della chiesa di Santa Maria Maddalena ad Alba e di Santa Chiara a Bra.

La finestra con la grata, vero e proprio diaframma tra il raccolto mondo di meditazione e preghiera delle monache e l’esterno, nel corso dei secoli è diventato, nell’immaginario collettivo, il simbolo stesso della vita claustrale, tanto che quando la superiora del monastero carmelitano di Santo Stefano di Ravenna, nel 2019, decise di farla togliere e di sostituirla con un basso divisorio di legno che separa solo simbolicamente le monache dai fedeli, la stampa diede grande risalto alla notizia, interpretando il gesto come manifestazione della volontà di adeguarsi ai cambiamenti del mondo, senza però rinunciare alle prerogative del proprio voto.³⁵



Antonio Campi, Adorazione dei Magi, 1579 (Chiesa di San Maurizio al Monastero Maggiore - Milano)

³⁴ BORROMEO, *Arte sacra* cit., pp. 96-97.

³⁵ M.C. CARRATÙ, *Rivoluzione in clausura, a Ravenna cadono le grate*, in “Il Venerdì di Repubblica”, 27 settembre 2019, p. 38.

Parte quarta

Indici dei nomi di persona e delle istituzioni ecclesiastiche regolari

Indice dei nomi di persona

Avvertenza: soltanto in assenza del cognome, per identificare e distinguere il personaggio, ove possibile, è stata inserita la qualifica.

A

ABRAMOVIC, MARINA, 119
AGAMBEN, GIORGIO, 21, 22
Agnese di Praga v. Praga
Agnese, monaca, 9
Agostino, santo, 24
Ala, famiglia, 16
Alberga, moglie di Giovanni, 56n
Alberti, Bernardo, 139n
ALBERTI, LEON BATTISTA, 139 e n, 140
Alberto, 56n
Alberto, abate, 51
Alberto, cappellano, 62
Alberto, priore, 53
Alemanno, Lorenzo, 139n
Alemanno, Nicolò, 139n
Alessandro II, 73
Alessandro III, 51, 53
Alessandro IV, 120
Alessandro VI, 70, 98
Allia, Giuliano, 95-96
Ammannati Piccolomini, Giacomo, 69
Anastasia, badessa, 52-53
Anastasia, monaca, 57-58
ANDENNA, GIANCARLO, 51
Andrea, 56n
Aniane, Benedetto d', santo, 135
Anselmo da Lucca v. Lucca
Antonia, monaca, 8
APORTI, FERRANTE, 30
Aragona, Eleonora d', 99
Araldi, Alessandro, 142
Arcimboldi, Guidantonio, 39, 43
Ardingus, notaio, 74
Arialdo, patarino, 73
ARIENTI, GIOVANNI SABADINO DEGLI, 107
ARISI, FRANCESCO, 110-114
Arnauld, Agnès, 29
 -, Angélique, 28
Aroldis, Battasino de, 8
Assisi, Chiara d', santa, 107 e n, 108, 110
ASTEGIANO, LORENZO, 72, 120n

Astolfo, 75
Attendolo, Gabriele, 84
Atto/Attone, 50 e n, 75
Averlino v. Filarete
Avila, Teresa d', santa, 119, 128
Azzoni, Filippina, 96

B

Bagnarolo, Agnesina di, 66
BARBERO, ALESSANDRO, 48
Barbò, famiglia, 84
 -, Ludovico, 34
BARCHI, GIOVAN PIETRO, 127
Barnaba, santo, 122
Barozzi, Agnese, 96
Beatrice, badessa, 57 e n, 58
Bembo, Bonifacio, 83
BEMBO, ILLUMINATA, 90-91, 109
Benedetto d'Aniane v. Aniane
Benedetto da Norcia v. Norcia
Benedetto XIV, 110n
Benedetto XV, 110
Bentivoglio, Camilla, 91
 -, Giovanni, 90n
 -, Isotta, 91
 -, Sante, 90n
Bergoglio, Francesco, 132
Berlenda, *hospitalaria*, 60-61
Bernardingi, Bernardo dei, conte di Sospiro, 49, 74
 -, Berta dei, 49
Bernardino da Siena v. Siena
Bernardo di Chiaravalle v. Chiaravalle
Bernardo, *magister*, 58-60
Berta, monaca, 51-52
BERTINI, FERRUCCIO, 19
Bessarione, cardinale, 91
Bezanis, Agnese de, 60
 -, Lucia de, 57 e n, 58-59
BIANCHI, ANGELO, 17
Biliarda, 50
Binasco, Veronica da, santa, 35
Bingen, Ildegarda di, 19, 62

BISTICCI, VESPASIANO DA, 27
Bologna, Marco da, beato, 91, 92
Bonifacio VIII, 65, 104, 120
Bonincontro, abate, 59
Bontade, monaca, 65
Borghi, famiglia, 92
 -, Elena, 92
 -, Giacomo, 92
 -, Maffea, 92
Borromeo, Carlo, 111, 121-123, 126
 -, Federico, 127
Bottigella, Stefano, 10, 69, 95-96, 104 e n, 105
Brandeburgo v. Hohenzollern
Brani, Caterina, 81
BRESCIANI, GIUSEPPE, 126
Brodolano, Egidio di, 57
Brugnoli, Franceschina, 94
Bruno, monaco, 51-52

C

Caimi, Caterina, 35, 89
Callisto II, 74
Callisto III, 84, 90, 92
Calvi, Laura Felice, 30
Campi, Antonio, 72, 121, 141, 144, 150
 -, Vincenzo, 150
CANOBBIO, ELISABETTA, 9, 68n, 102n
Canossa, Matilde di, 49, 50, 75-76
Capestrano, Giovanni da, santo, 34
Capua, Raimondo da, 34-35
Caracossa, badessa, 65
Casadio, Maria Giacinta, 132
Casole, Rainerio da, 67
Castellana, badessa, 63
Castiglioni, famiglia, 79n
 -, Branda, 37
Caterina da Siena v. Siena
Cavalli, Pandolfo, 98
CAVITELLI, LUDOVICO, 54
Caylina, Paolo, 149n
Cecilia, badessa, 55-57n
Cella, famiglia, 92
 -, Giovanna, 92
Cenagallo, Cristina detta Dolce, 74
 -, Martino, 74
 -, Pietro, 74

Centueri, Guglielmo, 39
Cesaris, Teresa Margherita, 113
Chiara d'Assisi v. Assisi
Chiaravalle, Bernardo di, santo, 137, 139
CHITTÒ, ELISA, 11, 41, 68n, 70n, 103n, 104n
CHITTOLINI, GIORGIO, 38
Clemente VIII, 121, 123
Cocconcelli, Maria Amata, 132
Corrado, abate, 59
Correggio, Antonio Allegri, detto, 142
 -, Giberto, 80n
Correr, Gregorio, 26
CORSI, MARIA LUISA, 119
Cortesi, Sofia, 65
COVINI, NADIA, 42, 80
Cremona, Andrea da, 91
Cremona, Simone di, 62
Cristoforo, abate, 50
Cuniza, 56n

D

Da Baggio, famiglia, 79n
Dal Verme, famiglia, 79n
Damiani, Pier, santo, 106
Damiano, abate, 50-51, 75
De Crecchio, Michele, 77n, 119
De La Salle, Jean-Baptiste, santo, 21
De Lera, Guglielmo, 144-146, 149
De' Ricci, Caterina, santa, 20
Decinoni, Maria, 50-51
 -, Tedaldo, 51, 76
Del Maino, Agnese, 79, 82 e n, 89, 93
 -, Andreotto, 79n
 -, Lancillotto, 79n
della Corna, Antonio, 142
Della Marca, Giacomo, 80n
DIDIER, ANSELME, 138
Donella, 56n
DORDONI, ANNAROSA, 119
Dovara, Egidio da, 60, 61
 -, Oberto da, 51, 60, 74
DUBY, GEORGE, 11, 19

E

Edina, 74n

Eloisa, 19
Emili, Giulia Domitilla, 30
Emiliana, monaca, 51, 57n
Este, Isabella d', 20n, 90, 99-100
 -, Margherita d', 90
 -, Niccolò d', 90
Eugenio III, 139n
Eugenio IV, 34, 42

F

Faerno, Beltrame, 92
 -, Lucia, 92
Fasano, 53
Fasoli, Franceschina, 96
FASOLI, SARA, 91n
Federico I, 51
Felicita, badessa, 57
Fellati, Defendina, 96
Feltre da, Vittorino, 25-27, 89
Ferramola, Floriano, 149n
FERRARI, ADELE, 119
FERRARI, MONICA, 9
Fieschi, Tommasina, 35
Filarete, Antonio Averlino, detto, 140-141 e n, 149
FILIPPINI, ELISABETTA, 9, 15, 74n, 75n, 87n
FIRPO, MASSIMO, 19
Fodri, famiglia, 92
FOGLIA, ANDREA, 36, 54n, 68n
Fogliano, Corrado da, 80
Fogliata, famiglia, 92
Foliada, Aurea, 109
 -, Pietro, 109
Fondulo, Costanzo, 84
Fontanella, Alberto da, 74
FOUCAULT, MICHEL, 21
Fraganeschi, Ignazio, 130
Francesca, badessa, 92-93
Fredelando, Ribaldo di, 53
FUGAZZA, MARIACHIARA, 25
FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, MARIATERESA, 19

G

Galilei, Celeste, 20
Gambacorta, Chiara, 35
Gennari, Apollonia, 92
 -, Francesca, 92

 -, Giovanni, 92
GIAZZI, EMILIO, 9, 70n
GIFFART, FRANÇOIS, 137
Giovanna, badessa, 68
Giovanni da Capestrano v. Capestrano
Giovanni, 56n
Giovanni, abate, 51
Giovanni, prete, 59
Girardo, 50
Girolamo, priore, 65
Giroldi, Giovannibuono, 64
 -, Imelda, 64
Giuliana, monaca, 51
Giuseppe II, imperatore, 119
Giussano, Franceschina da, 90
Giustina, badessa, 91-92, 99
GOFFMAN, ERVING, 21
Gonzaga, Cecilia, 25-26, 29, 89
 -, Chiara, 26
 -, Dorotea, 80-81n
 -, Eleonora, 100n
 -, Francesco, 85n, 90
 -, Gabriella, 80 e n
 -, Gianfrancesco, 26, 89
 -, Ludovico, 26, 80-81n
 -, Susanna, 80, 89 e n
Gozberto, abate, 135
Grasselli, Francesca, 24n
Grazia, monaca, 57
GRAZIOSI, ELISABETTA, 23
Gregorio VII, 50, 75
Gregorio IX, 33, 57, 59, 63
Gregorio XIII, 121
Gregorio, abate, 51
GRONING, PHILIP, 118
GRUNDMANN, HERBERT, 47n
Gualtierio, vescovo, 73
Guardi, Francesco, 127
Guariento, abate, 59
GUERRA, ENRICA, 24
Guida, 56n
Guido, abate, 65
Gurroli, Silvia, 132
Gusberti, Tolomea, 69, 94-96, 104

H

Hohenzollern, Barbara del Brandeburgo, 26, 80-82, 85n, 89 e n
HUGO, VICTOR, 132

I

Innocenzo III, 48, 76n
Innocenzo VIII, 70
Iotti, Nilde, 132
Isabeta, monaca, 105n
Isimbardi, Pietro, 126-127, 130

K

KEHR, PAUL FRIDOLIN, 57n
Kekenbeck, Margherita, 8
KING, MARGARET L., 19

L

LACAITA, CARLO G., 25
Laccioli, Giorgio, 84
Lambertenghi, Margherita, 42-43
Lambertini, Prospero, 110 v. anche Benedetto XIV
Landi, famiglia, 79n
Landolfo, abate, 65
Landriani, Gerardo, 39
Lanza, badessa, 50, 76
Laurenzina, badessa, 86-88
Lavezola Elena de, 67
Lazzari, Guglielmo, 95
LE GOFF, JACQUES, 18
Leonarda, monaca, 107
LEONARDI, CLAUDIO, 19
LETT, DIDIER, 19
Levanto, Battista da, 92
Litta, Alessandro, 110, 114
Lodi, Allemanino, 120
Lodi, Giovanni da, 93
LONGHI, PIETRO, 127
Lucca, Anselmo da, santo, 49-50
Lucia, monaca, 58
Luigi IX, re di Francia, santo, 139
Luini, Bernardino, 150n
Lupi, Bertolino, 92

M

Madalberti, Egidio, 67-68
-, Omobono, 120
Maffini, Isabella, 113
Maggi, Pазienza, 70
Magnasco, Alessandro, 126-127, 129-131
Mainardi, Giovanni Antonio, 92
Mainoldi, Barbara Teresa, 113
MALATESTA, MARIA, 18
Malatesta, Paola, 26, 80n, 89
Malombra, famiglia, 92
Marca, Giacomo della, 34
Marchi, Caterina, 92
MARCOCCHI, MASSIMO, 15-16, 102
Maria, badessa, 53, 76
Mariani, Margherita, 65
-, Pellegrina, 65
Marni, Giovanni, 92
-, Venturino, 38, 69
Marsibilia, monaca, 57 e n, 58
Marta, badessa, 53
Martina, badessa, 65
Masperoni, Elena, 149n
Medici, Piero de', 141n
Medolago, Presbitero da, 53, 57
MENANT, FRANÇOIS, 73, 74
Menez de Silva, Amedeo, 85
METE, GIANLUCA, 54n
MIGLIO, LUISA, 20
Modena, Battista da, 108
MORANDI, MARIELLA, 9, 119
MOSTACCIO, SILVIA, 35
Mussi, famiglia, 84

N

Nardini, Stefano, 39
Natali, Maddalena, 111
Negri, Paola Antonia, 19
NICCOLI, OTTAVIA, 19
Nicola, prete, 59
Nicolò V, 84, 86, 91, 139n
Nigrone, 74
Norcia, Benedetto da, santo, 135, 148
Nupciis, Margherita de, 66

O

Oddo, prete, 53
Oddone, legato pontificio, 53
Offredo, vescovo, 51, 53-54, 58, 60-61
Olderico, vescovo, 73
Omobono, santo, 76n
Ostia, Ugolino d', 57
Ottabella, badessa, 55
Ottone I, 71

P

Padova, Meliorato di, 58
Paganetis, Giorgio *de*, 105
Pagano, arciprete, 59
Paleologa, Margherita, 90
Pallavicino, famiglia, 79, 102
 -, Castora, 92
 -, Francesca, 92
 -, Rolando, 92
Pampurino, Alessandra, 98, 142
Panigarola, Arcangela, 35
Paola, badessa, 92, 93
Paolo II, 69, 95 e n
Praga, Agnese di, santa, 107 e n, 108
Pascal, Jacqueline Marie, 26-27, 29
Paser di Longardore, Domenica, 56n
 -, Giselberto, 56n
 -, Rogerio, 56n
Pasini, Angela Serafina, santa, 9, 110-114 e n
 -, Serafino, 111
Pasqua, badessa, 57n, 58
Pavia, Gian Rocco da, 81
Pazzi, Maria Maddalena, santa, 20
Perpetua, monaca, 57
PERROT, MICHELLE, 19
Piacenza, Giovanna, 142
Piantanida, Bonaventura, 83
Pico della Mirandola, Prandeparte, 89
Pier Damiani v. Damiani
Pietro il Venerabile, 137
Pio II, 10, 41, 93n
Pio V, 121
Pisanello, Antonio Pisano detto, 27, 89
Pizan, Christine *de*, 11
Pizzolpasso, Francesco, 39
Plasio, famiglia, 84

Platina v. Sacchi
Polissena, orfana, 93
Ponzoni, famiglia, 84
 -, Ponzio, 65
Prato, Pietro da, 145-146
PRENDILACQUA, FRANCESCO, 26
Prussia, Corrado di, 34
Pusterla, Martino, 39

R

Raimondi, famiglia, 98
 -, Andrea, 144
 -, Angela, 9
 -, Arcangela, 9
 -, Laura, 9
Ramirez di Montalvo, Eleonora, 16,
Reati, Angelo da, 94n
REGIS, GIULIANO, 117 e n
Renzi, Annamaria, 128
Riboldo, prete, 53
ROCCA, GIANCARLO, 25
Rogne, Rogerio, 58
Rossi, Bernardino, 38, 94 e n, 95
 -, Bernardo, 68
 -, Piermaria, 94n
Roza, 74n

S

Sacchi, Bartolomeo detto Platina, 26-27
Saint Paul, Jeanne-Cathérine-Agnès de, 28
Salandi, Nicola, 69
Sarteano, Alberto da, 34
Savoia, Bianca di, 41
 -, Bona di, 41, 81n, 95, 97
SBARDELLA, FRANCESCA, 118
Scandolaria, badessa, 56-57
SCATTIGNO, ANNA, 19
Schiaffenati, Gian Giacomo, 38
Schizzi, famiglia, 92
 -, Gabriele, 145
SCHULTE VAN KESSEL, ELISJA, 19
Scorticasanti, Omobono, 55, 57-60, 63-64
SEBASTIANI, LUCIA, 42
Sedazzari, Bernardina, 90
Semprebona, monaca, 59
Serotis Dorotea *de*, 68-69

Sesso, Gerardo da, 63
Settala, Ludovico, 122
Sfondrati, Paolo, 127, 129
Sforza, Bianca, 85n
 -, Carlo Gabriele, 36, 38-39
 -, Francesca Bianca, 9-10, 20n, 70, 97-98, 100, 103
 -, Francesco Maria, 10, 70, 79, 83-84, 90n, 91, 97, 141n
 -, Galeazzo Maria, 40, 80-81n, 96-97, 105, 143
 -, Gian Galeazzo Maria, 95
 -, Ginevra, 90 e n, 91
 -, Ippolita Maria, 81n, 82 e n, 93
 -, Ludovico Maria, detto il Moro, 10, 70, 83n, 85n, 98, 100 e n
 -, Massimiliano, 100n
Sicardo, vescovo, 54, 57-58, 61-62, 76n
Siena, Bernardino da, santo, 34, 36
Siena, Caterina da, santa, 19, 34-35
Sisto V, 34, 40
Soldareriis Pietro *de*, 105
Soncini, famiglia, 92
 -, Bertolino, 92
Soragna, Francesca Valeria, 113
Spattin, Barbara, 8
Speciano, Cesare, 102, 123-124, 126, 129-131, 146
Staderiis, Giovannina *de*, badessa, 66
Stanga, famiglia, 84, 98
Stefano *hispanicus*, 63
Superbi, Francesca, 99
Suricis, Matilde *de*, 61-63
Sutri, Bonizone da, 74

T

TASSINI, SONIA, 9, 119, 147
Teresa d'Avila v. Avila
TERRACCIA, FRANCESCA, 17, 25
TERTULLIANO, 103
Testagrossa, Bartolomeo, 94
Tignitiis, Giovanna *de*, 8, 105n
Torelli della Guastalla, Ludovica, 150
Toscana, Beatrice di, 76
Treseverti, *Cremoxianus*, 74n
Treviglio, Apollonia da, 109-110
Trinci, Paolo, 33

U

Uguzzone, 50n
Umiltà, santa, 8
Urbano II, 50, 75

V

Vago, 53
Vairoli, Caterina, 92
 -, Margherita, 92
 -, Pietro, 92
VANELLI, ELENA, 49
Vellate, Arnolfo da, 49, 73
 -, Guido da, 73
Venezia, Bartolomeo da, 34
Ventura, badessa, 53
Verdelli, Enea, 148 e n
VERGER, JACQUES, 18
VERTUA, GIOVANNI BATTISTA, 30
Vidoni, Cesare, 144
Vigri, Caterina, santa, 9, 15n, 20, 22n, 24 e n, 32n, 35, 89-90 e n, 91-92, 106 e n, 107-109 e n, 110-111
Visconti, famiglia, 117n
 -, Bianca Maria, 10-11, 21, 41-42, 79 e n, 80-81 e n, 82 e n, 83-84 e n, 86-93 e n, 94-95, 97, 99, 103-104n, 106
 -, Carlo, 117n
 -, Filippo Maria, 10
 -, Francesco, 84, 126, 129, 131
 -, Guido, 96-97
VISIOLI, ANNA, 96
Vismara, Rodolfo, 40
Vittore IV, 51-52, 56
Vittoria, monaca, 64

X

Ximénez de Cenarbe, Ramon, 16

Z

Zaccaria, Antonio Maria, 150
ZARRI, GABRIELLA, 18-19, 35-36, 85, 88, 103n, 114

Indice delle istituzioni ecclesiastiche regolari

- Abbiategrasso,
 monastero di San Martino, 41
- Alzano Lombardo,
 monastero della Visitazione, 30
- Bologna,
 monastero del Corpus Domini, 35, 90-91
- Bra,
 monastero di Santa Chiara, 150
- Brescia
 monasteri:
 - Santi Cosma e Damiano, 53, 87n
 - Santa Croce, 87n
 - Santa Giulia, 53, 87n
- Brogliano,
 eremo di San Bartolomeo, 33
- Brunate,
 monastero di Sant'Andrea, 41
- Castelleone
 convento di Santa Maria di Bressanoro, 85
- Cluny,
 abbazia, 74, 137
- Como,
 monasteri:
 - Sant'Agata, 41
 - Santa Margherita, 33
- Costa Sant'Abramo,
 monastero di Sant'Abramo al Morbasco, 55, 67
- Cremona,
 Collegio e convento annesso della Beata Vergine, 16
 conventi:
 - Sant'Agostino, 85
 - Sant'Angelo, 83n, 91
 - Santi Francesco e Damiano, 64, 120
 - S. Ilario, 144
 - S. Imerio, 144
 monasteri:
 - Annunziata, 71n, 98, 141
 - Colomba, 142, 145
 - Corpus Domini, 21, 23n, 26, 71n, 82n, 86, 88n, 91n-93, 98-99, 119, 121, 124, 130, 142, 144-145, 148-149
 - San Benedetto, 19n, 71n, 75 e n, 76, 83, 86-88 e n, 98, 119, 121-124, 126-
- 127, 129-131, 137, 141-142, 146, 149
 - San Bernardo, 68
 - Santa Chiara, 24n, 64, 71n, 88n, 98, 119-124, 126, 130-131, 141,
 - Santa Croce, 77, 142, 145-146, 149
 - Sant'Eusebio, 65
 - San Giovanni della Pipia detto della Colomba, 49, 57, 59, 67, 68, 70, 74n, 75, 98
 - San Leonardo *Capite Mose*, 56, 67
 - Santi Leonardo e Eutropio *de Ponte Petre*, 56-58, 60, 76n
 - San Lorenzo, 53, 73
 - Santa Maria del Boschetto, 67
 - Santa Maria del Cistello, 65, 68
 - San Maurizio, 67, 69, 82
 - Santa Monica, 20n, 69-70, 86, 95, 98-99, 141-143, 148-149
 - San Nicola del Morbasco, 54, 66
 - San Pietro al Po, 51, 53-54, 74n-75
 - Santi Salvatore e Silvestro, 43, 50, 67, 69, 71n, 75, 76 e n, 77, 84, 91, 94-96, 98, 137, 143
 - Santi Simone e Giuda, 76n
 - San Sigismondo, 83-84, 118
 - Santi Silvestro e Benedetto, 50-53, 63-64, 66, 68-69, 120
 - San Vittore, 77n
 - San Tommaso, 74
 - San Tommaso di Lerno, 55, 66
- Ospizio di San Sisto, 56-60
 Priorati:
 - Santa Croce, 51-53
 - San Gabriele, 74
- Ferrara,
 monastero del Corpus Domini, 90-92, 99
- Fontanellato,
 monastero di San Giuseppe, 118
- Fontanelle,
 monastero cistercense, 65
- Fontenay,
 abbazia, 139 e n.
- Genivolta,
 monastero di San Lorenzo, 54-55
- Gessate,
 monastero di San Pietro, 41, 81n
- Gijon,
 monastero La Laboral, 119
-

Grontardo, monastero di San Giovanni in Deserto, 60-63, 66, 68-69	Parigi, abbazia di Port Royal, 27, 29
Lecceto, eremo di San Salvatore di Lecceto, 34	Parma, monasteri: - Sant'Alessandro, 38 - San Giovanni Evangelista, 38, 142 - San Paolo, 81, 142
Lodi, monastero di San Pietro, 96	Pavia, monasteri: - San Dalmazio, 43 - Sant'Elena, 41 - Santa Maria dell'Annunciata, 43, 82 e n.
Lucca, priorato agostiniano di Santa Maria di Frigionaia, 34	Pisa, monastero di San Domenico, 35
Mantova, monasteri: - Corpus Domini, 85 n, 89-90 e n - San Giovanni delle Carrette, 81	Ravenna, monastero di Santo Stefano, 150
Marradi, monastero SS. Annunziata, 132	Robecco d'Oglio, monastero di San Martino <i>de Campo</i> , 54, 68
Meda, monastero di San Vittore, 37	Roma, monasteri: - San Bernardino ai Monti, 124 - Santa Caterina in Magnanapoli, 127 - Santa Cecilia, 124, 127-129 - Santa Marta, 124, 126 - Tor de' Specchi, 129
Milano, conventi: - Sant'Angelo, 83, 89 - Santa Maria Incoronata, 83-84 monasteri: - Annunziata, 42 - Cappuccio, 41 - Casoretto, 42 - Sant'Agnese, 41, 43, 69, 83, 95, 97-98, 143 - Sant'Agostino in Porta Nuova, 43 - San Marco, 43 - Santa Margherita, 41, 81n - Santa Maria di Cantalupo, 41, 43 - Santa Marta, 35, 42-43 - San Maurizio, 41, 43, 150 - Santi Nabore e Felice, 41 - Sant'Orsola, 35, 41, 89 - San Pietro in Gessate, 81n	Royaumont, abbazia, 139 e n
Monza, convento di San Martino, 43	San Gallo, abbazia, 135-136, 138
Murano, monastero di San Michele in Isola, 34	Soresina, monastero della Visitazione, 26, 30 monastero e collegio di Santa Chiara, 30
Nonantola, abbazia di San Silvestro, 19n, 50-52, 63, 65	Vallombrosa, abbazia di Santa Maria Assunta, 34
Padova, Congregazione di Santa Giustina, 34, 82, 88, 121	Vedano al Lambro, monastero delle Osservanti di Santa Maria, 41, 43
	Venezia, monasteri: - San Giorgio in Alga, 34 - San Zaccaria, 127

Finito di stampare nel mese di dicembre 2022
presso la litografia Manngraf - Cremona