

# LA SANTEDAT EN ÀMBITS FEMENINS: FUNCIONS I REPRESENTACIONS ENTRE L'EDAT MITJANA I L'EDAT MODERNA

per

*Anna Benvenuti Papi*

(UNIVERSITÀ DI FIRENZE)

És al segle XIII quan es materialitza l'aspiració a la participació religiosa, com també política i social, de les "classes mitjanes" de les ciutats en el context més ampli d'una societat urbana en plena expansió; període de forts moviments d'innurbament i de sensibles fractures en l'equilibri de les relacions socials preexistents, és també el moment d'una modificació substancial en la representació de la santedat<sup>1</sup>: als sants abats i als ermitanys, la memòria hagiogràfica dels quals s'havia conservat al si dels àmbits jurídic-cultural dels centres monàstics, als sants bisbes de la vella i de la més recent tradició hagiogràfica urbana, elaborada en els ambients clericals ciutadans, i més tard absorbida per la "memòria" laica i civil<sup>2</sup>, a les santes abadeses en què es reflectien els últims esclats de la decadent puixança de les senyories rurals i de les seues inversions no solament espirituals, anava afegint-s'hi el panorama més particularitzat d'una societat composta menys rígidament: laics, artesans, mercaders -com molts fundadors dels nounats ordes religiosos- i, en fi, dones: tantes dones que la dimensió religiosa les treia d'un anonimat social on havien expressat les múltiples situacions de la marginalitat, amb les seues implicacions econòmiques, socials i jurídiques.

D'aquesta manera sorgien a la llum, més o menys oficiosament sobre els altars de les devocions locals, objecte sovint d'un culte que l'església

<sup>1</sup> A. VAUCHEZ: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma, 1981; Idem: *Les laïcs au Moyen Age*, París, 1987.

<sup>2</sup> P. GOLINELLI: "Dal santo del potere al santo del popolo", *Quaderni medievali* 19 (1985), pp. 12-34; Idem, *Culto dei santi e vita cittadina a Regio Emilia (secoli IX-XIII)*, Mòdena, 1980; G. P. TOGNETTI: "La religione civica nell'Italia comunale. Primi elementi per un'indagine", *La cultura*, 22 (1984), pp. 101-27; també A. BENVENUTI PAPI: *Pastori di popolo. Storie e leggende di vescovi e di città nell'Italia medievale*, Florència, 1989.

no hauria mai sancionat amb la legitimitat de la canonització, una sèrie de figures que palesaven les transformacions dels "estats del món": dones joves o no tan joves que rebutjaven el casament si eren núbils, o el nou matrimoni si eren vídues; que es deslligaven, quan els tenien, dels vincles matrimonials, en acudir a l'estat religiós, tot pertorbant els marits amb la tria penitencial de la continència per esdevenir monges d'incerta i sovint indefinible observança regular, quan no recloses vives entre murs en una cambreta-sepulcre situada prop d'un edifici religiós o d'un pont, d'un carrer o d'un hospital; xiquetes minusvàlides o filles de camperols en la misèria, criades, sastresses, llevadores, però també vídues benestants, deleroses de transformar els anys de la maduresa en inversió salutífera: diverses i heterogènies representants d'una dinàmica social centrada sobre el fenomen urbà, on la pressió de les noves classes emergents enfront dels vells dipositaris del poder recomposava mecanismes d'agregació, recobrava formules associatives que trobaven en els hàbits religiosos una expressió més immediata, com ara en les confraries o en els grups de devots que s'agrupaven en torn dels ordes mendicants, tot creant el concepte del "tertius ordo", compromís entre

<sup>3</sup> El panorama dels estudis sobre la religiositat femenina i, per tant, sobre la santedat s'ha fet en els últims anys decididament més dens; ens referim als treballs més recents i útils per a la presentació del fenomen en l'edat medieval: junts a la referència inevitable dels estudis d'A. Vauchez, Cfr. *Frauenmystik in Mittelalter*, de P. DINZELBACHER i D. R. BAUER, Stuttgart, 1985 i *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, de P. DINZELBACHER i D. R. BAUER, Colònia-Viena, 1988; *Donna e religione nell'Italia tardomedievale*, a cura de R. RUSCONI i D. BORNSTEIN, anunciat per l'editor Liguori; M. GOODICH: "The contours of female piety in later medieval hagiography", *Church History* 1 (1981), pp. 200-32. El subjecte "dona", tot i que no sempre examinat sota l'angle religiós, ha conegut en època recent una gran ampliació d'estudis i de traduccions: cfr. *Storia delle donne in Occidente*, a cura de G. DUBY i M. PERROT; *Il medioevo*, a cura de K. KAPISCH ZUBER, Bari-Roma 1990; P. DRONKE: *Donna e cultura nel medioevo e età contemporanea*, a cura de B. VETTERE, P. RENZI, Galatina, 1986; DE MAJO: *Donna e rinascimento*, Milà, 1987. Vegeu també *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*, a cura de R. RUSCONI, Florència-Perusa, 1984. *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Assís, 1980. Una fortuna discreta han conegut també les edicions de textos hagiogràfics relatius a figures femenines; cfr. *La santità imitabile. "Leggenda de Maria da Venezia" di Tomaso da Siena*, Venècia, 1984; *Il libro della beata Angela da Foligno*, a cura de L. THIER-A. CALUFETTI, Grottaferrata, 1895; *Il Processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, a cura de A. TILATTI, Udine, 1988. S'han dedicat congressos a figures particulars: cfr. *Chiara da Montefalco e il suo tempo*, a cura de C. LEONARDI-E. MENESTO, Florència, 1985; *La spiritualità di S. Chiara da Montefalco*, a cura de S. NESSI, Montefalco, 1986; *Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno*, a cura de C. SCHMITT, Perusa, 1987; *Santa Filippa Mareri e il monastero di Borgo San Pietro nella storia del Cicolano*, Rieti, 1989.

l'estat de perfecció regular i les necessitats quotidianes del segle, de la família, dels negocis. Compromís entre el *contemptus mundi*, que havia caracteritzat l'ascesi precedent, i la nova ideologia de la santificació del segle, mitjançant les obres amb què es donava vida a una autèntica revolució tant en l'àmbit dels costums religiosos com en el del civil, gràcies al desplegament de tot un seguit d'obres de misericòrdia i assistència, amb les quals es posaven les bases per al naixement d'uns autèntics i veritables serveis socials, com els hospitals.<sup>4</sup>

En el còmput dels sants "novells" dels segles XII-XIII, tan llunyans de la majestuosa hieraticitat dels seus predecessors més antics, cal remarcar fins i tot per la seua importància quantitativa, el gran component femení, expressió de la intensa participació de les dones en un món de relacions religioses en què haurien desenvolupat funcions d'agregació els recents ordes mendicants. Aquests nous apòstols bastien, amb una pràctica pastoral de casa en casa, entre la porta i l'obrador, els valors espirituals d'una societat minada per la desconfiança en el cos sacerdotal, fóra regular o secular; una confusa cristianitat exposada a la fàcil temptació de la desviació religiosa i de l'heterodòxia.

Aquesta disponibilitat vers el fenomen religiós en una societat femenina,<sup>5</sup> condemnada a la inferioritat jurídica i moral per la pesant tradició misògina de l'Església –una disponibilitat que també s'havia revelat en l'adhesió al missatge herètic<sup>6</sup>–, revelava al seu torn, per sota de l'adherència a un o altre moviment devot, la filigrana d'una sèrie de fractures en els costums socials, que trobaven explicació en les vastes àrees de marginació incrementada per la dinàmica demogràfica ciutadana i per l'evolució dels seus sistemes de relacions. La distribució geogràfica d'aquesta santedat femenina confirma, amb la seua concentració en les àrees centrals de la península, la impressió que el fenomen va lligat indissolublement a l'economia del món comunal italià.

Al Nord, on la dinàmica política de les institucions encoratjava la formació de les senyories, es reproduïa, com en l'Alta Edat Mitjana,<sup>7</sup> el

<sup>4</sup> A. BENVENUTI PAPI: "Santità e società femminile nell'Italia medievale", *In castro poenitentiae*, Roma, 1990.

<sup>5</sup> *Medieval religious women*, editat per L. T. SHANK i J. A. MICHOLS, Kalamazoo, 1987.

<sup>6</sup> G. KOCH: *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*, Berlín, 1962. Ara es troba, en part, en *Medioevo ereticale*, a cura de O. CAPITANI, Bolonya, 1977; G. G. MERLO: *Eretici ed eresie medievali*, Bolonya, 1989. També és inevitable la referència a H. GRUNDMANN: *Movimenti religiosi nel Medioevo*, trad. it., Bolonya, 1974.

<sup>7</sup> F. GRAUS: *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, *Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praga, 1965, i K. BOSL: "Il 'santo nobile'", trad. it. en *Agiografia Altomedievale*,

tipus de santedat aristocràtica lligada a importants fundacions monàstiques i als patronatges que hi exercien els grans casals: així, per exemple, una sèrie de santes dones dels Este haurien afegit dignitat a les aspiracions senyorials de la família mitjançant el prestigi de la santedat d'un important institut monàstic de patronatge familiar, al mateix temps centre d'irradiació de tota una xarxa de clientele.<sup>8</sup>

Aquesta relació entre santedat i sentit del llinatge, que tant de relleu havia tingut en l'època feudal, tornarà a reprendre's entre la fi del Trescents i el Quatrecentos quan la recomposició d'élites dirigents i d'oligarquies en el món ciutadà justificarà una reelaboració dels *signa* del prestigi i de la dignitat familiar, al si dels quals els lligams de sang amb un sant esdevindran instrument de promoció cívica i social. És el període en què molts sants i santes del passat seran inserits abusivament en les genealogies amb la finalitat d'enriquir-ne la seua dignitat o, pel contrari, de conservar-hi traces en la decadència de la fortuna familiar.<sup>9</sup>

El sud de la península només apareix marginalment interessat per la floració de santes, allò que caracteritza, per contra, les àrees centrals, símbol indirecte d'una diversa dinàmica estatal i civil. De l'Emília Romana fins a l'Ombria, amb un epicentre marcadament toscà, tot un munt de tipus femenins, sovint dels ordes mendicants, es presta a les pràctiques del culte, en el manteniment del qual s'articula una vasta floració hagiogràfica, amb una diligència que mai no havia estat pròpia del clergat secular. Recolzats en el consens popular i en la rapacitat sacral dels fidels, aquests cultes rarament rebran l'aprovació oficial de l'església, i van obtenir sobretot un ressò local que sols esporàdicament podrà eixamplar-se, gràcies a la mateixa estructura dels mendicants, més enllà dels llocs d'origen.

El panorama d'aquesta santedat és divers, però se'n poden delinir algunes tendències: la concentració d'una quantitat de santes monges i abadesses de les branques femenines dels nous ordes, al llarg dels

---

a cura de S. BOESCH GAJANO, Bolonya, 1976, pp. 161-190. Per al període següent, cfr. A. VAUCHEZ, "Beata stirps": sainteté et lignage en Occident aux XIII<sup>es</sup> et XIV<sup>es</sup> siècles", en *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Roma, 1977 i F. PRINZ: "Aspekte Frühmittelalterlicher Hagiographie", en *Agiografia nell'Occidente cristiano. Secoli XIII-XIV, Atti dei convegni dei Lincei* 48, Roma, 1980.

<sup>8</sup> A. RIGON: "La santa nobile. Beatrice d'Este (1226) e il suo primo biografo", *Viridarum floridum* 54 (1984) 61-87. Vegeu també el meu treball "Una terra di sante e di città. Suggestioni agiografiche in Italia", ara en *In castro poenitentiae*, p. 101-117.

<sup>9</sup> Cfr el meu treball "Pastori di popolo", pp. 151-157.

principals pols de desenvolupament dels assentaments franciscans o dominicans, il·lustra no tant, o no sols, la fortuna trobada vora a la població femenina pel nou tipus de proposta religiosa, sinó més aviat la santedat mateixa del seu monestir. Elles constitueïen, en definitiva, el mite de fundacions *in progress*, tot esdevenint el símbol de la dignitat espiritual del lloc.

En l'elaboració hagiogràfica que es faran els frares, sovint confessors o directors espirituals, la santedat funcional de les abadesses servirà d'exemple, ara en els circuits horitzontals del convent per il·luminar el camí espiritual de les novícies del claustre, adés en els verticals de l'orde contribuint al manteniment del seu prestigi, i encara, en fi, en la butla social dels clients devots de la generositat dels quals viu la institució, a qui se'ls ofereix la garantia taumatúrgica i salvadora del cos sant zelosament custodiat.<sup>10</sup>

Socialment parlant, la santedat del segon orde dels mendicants sembla afectar, sobretot, les files de l'aristocràcia urbana, i només progressivament s'obri al "popolo grasso". A Florència, les santes seguidores de l'exemple d'Agnés d'Assís, les "dominae reclusae de Monticelli", tan generosament beneficiades en les deixes dels benestants florentins del Doscents, portaran el nom de les Donades, com la famosa Piccarda, o dels Ubaldini, i sols més tard el reclutament del seu monestir s'obrirà a la gent nova, o a la "bé en estat", desitjosa de portar les seues filles sobrants vers les portes del claustre. Umiliana dei Cerchi, com a mostra d'aquest ambient, no podrà traspasar els cobejats murs de Monticelli ni els de San Jacopo a Ripoli, on sojornaven les nobles matrones reunides sota els colors de Sant Domènec, i es quedarà a la casa paterna, vídua improductiva en l'economia general de la seua família, tot maldant vanament per poder recloure's en una cambreta murada, com tantes companyes seues penitents, menys afortunades que ella des del punt de vista sòcio-familiar, però justament per això lliures per a consagrar-se a les més radicals de les fórmules religioses.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> A Assís, per exemple, el convent de Sant Damià i després de Santa Clara serà un dels *capita ordinis* i com a tal sobre ell s'hi hauria concentrat, en l'extensa teoria de les santes abadesses, la completa santedat de l'orde franciscà, la de la seua branca femenina i, en fi, la sacralitat pròpia del lloc.

<sup>11</sup> Per a l'esquema tardomedieval i modern de la situació religiosa femenina de Florència, cfr. R. TREXLER: "Le cèlibat a Florence a la fin du Moyen Age: les religieuses de Florence", *Annales E.S.C.* 27 (1972) 1329-1350; A. BENVENUTI PAPI: *In castro poenitentiae*, a diversos llocs de l'obra.

Verdiana, a Castelfiorentino, ho havia de fer. De pastora de ramats a criada, de criada a pelegrina, de pelegrina a reclusa, ella havia recorregut, doncs, una mena de "cursus honorum", en què havia reeixit a capgirar totalment la seua marginalitat d'infanta òrfena i pobra fins als honors de santa patrona del castell la identitat històrica i cultural del qual havia representat. Suspesa en la marginalitat del seu estat, emparedada en la petita cel·la al costat de la capella de Sant Antoni, un lloc on la impetuositat torrencial de l'Elsa li proporcionava lacustres companys de penitència –les serps–, Verdiana continuava, com altres companyes seues disperses per pobles i ponts a la Itàlia central i septentrional, una tradició antiga que el monaquisme benedictí havia codificat sota la guia de les suggestions eremítiques evocades en l'èpos dels Pares del desert, i amb ells la memòria de la Tebaida o de Maria egipciana.

Però si per a la tradició monàstica l'experiència de la reclusió havia estat una etapa ascètica al llarg del dur camí de l'obediència regular, aquesta incontrolada vocació femenina per la reclusió, que es realitzava fora de l'ordenat exercici regular, no oferia cap segura garantia espiritual, confiada com estava, sobretot, a la discutible competència del clergat secular; si no era funcional per al millorament de la santedat de les institucions, aquesta antiga fórmula ascètica, la tradició canònica de la qual garantia una certa llibertat d'aplicació, per bé que no l'encoratjava, es conjugava perfectament amb les demandes creixents de patronatge que creava l'evolució demogràfica i econòmica de certes contrades, com el camp toscà.

Així, a l'autoreconeixement cívic dels castells, que s'anaven deslliurant de les antigues subjeccions senyorials, s'associava automàticament la *commendatio ad un patronus* la potència sacral del qual s'havia verificat. En el patronatge confiat a una reclusa emergeix, potser amb més força que en altres casos, la relació de reciprocitat intercurrent entre la comunitat local i la candidata a la santedat: com una mena d'inversió que la col·lectivitat fa, mitjançant la manutenció i la custòdia, sovint gelosa, de la seua penitent, de cara a una esperada futura intercessió, d'una *tuitio* seua no sols moral i espiritual sinó també política, cívica i cultural.

Aquest procés d'elaboració patronal apareix clarament als nuclis menors en vies de formació política. En la ciutat més antiga, on la consciència cívica ja estava constituïda al voltant de la memòria, més o menys codificada, dels màrtirs o dels bisbes, el conjunt de l'estratificació patronal mostra la marxa dels interessos polítics, a través de la repercussió que tindran en l'adopció de nous cultes, o igualment en les fluctuacions del panteó ciutadà.

Umiliana dei Cerchi, que l'he deixada adés amb les seues frustracions de monja i de reclusa, mai no s'hauria acostat als antics honors patronals de Florència, que havien estat subrepticiament disputats entre el poder episcopal encomanat a sant Cenobi o a Santa Reparada, i el del municipi i el del poble, que s'agenolla als peus de Sant Joan i de la Mare de Déu. El patrocini d'aquesta penitent, la memòria de la qual era organitzada i mantinguda viva pels germans de la Santa Creu, s'irradiava essencialment sobre les seues companyes, les dones vestides amb els colors dels franciscans i sobre les emmantellades dels dominics, o sobre els convents microscòpics, o els capitols on vivien junts o es reunien periòdicament grups de "religionarum virginum, viduarum, bighittarum, mantellatarum aut aliquae particulares ex hiis" –com sintetitzaven apressadament els documents pontificis–, reunides "sub habito et protectione" de qualsevol orde religiós.

Com Umiliana, altres santes ensinistrades en l'acció pastoral dels mendicants i finançades pels seus púlpits, encarnaven, en una multiplicitat d'*exempla* esdevinguts en els llocs i en els temps de la vida en comú, no sols les infinites vies que obria la providència a qui s'hagués posat a la recerca d'un camí propi vers la perfecció, sinó també la idea d'un patrocini menys llunyà, més familiar, en definitiva una opció de patrocini a adoptar d'acord amb la pròpia condició social. Mesclada entre la massa ciutadana, banalitzada per la seua quotidianitat, aquesta santedat a l'abast de la mà toparà amb la sensibilitat i les categories culturals de molts que, com els Sacchetti, cercaven en el sant els signes exteriors de la seua peculiar excepcionalitat espiritual, una excepcionalitat que no podia conviure amb els quefers de cada dia. Una banalització que, tanmateix, oferia patrons específics per a tota la gamma dels estats del món, des de les dames de sang reial com Isabel d'Hongria, fins a les criades com Zita da Lucca, de les verges com Fina da San Gimignano a les pecadores com Margherita da Cortona, de les vídues a les esposes, fins a dones que la malaltia o la pobresa condemnaven a la misèria i a la més completa marginació.

Al voltant dels seus exemples, mantinguts vius pels mendicants<sup>12</sup> en els ambients més susceptibles a la seua recepció, es condensava una multiplicitat de situacions socials que, certament, trobarà en les fórmules

<sup>12</sup>Per a l'ús de la tradició hagiogràfica en la predicació mendicant, cfr. C. DELCORNO: "Il racconto agiografico nella predicazione dei secoli XIII-XV", en *Agiografia nell'Occidente cristiano*, pp. 79-114.

de solidaritat o comunitàries una precisa resposta moral i material a les necessitats de la vida, com ara la solitud, la vellesa, la pobresa, la infelicitat familiar, la por a l'infern o el sincer anhel de ser admesa a la cort del paradís entre les heroïnes de la vida quotidiana que, amb el menyspreu dels fills o amb la renúncia al propi cos, havien superat els límits dels efímers afectes mundans per erigir-se, amb la nuesa mística de l'ànima, davant del tron de l'Altíssim. En cadascuna, les més pròximes a la pròpia experiència i al propi sentir, trobaven un patrocini, un model, un suport.<sup>13</sup>

Els mendicants, òbviament, no crearen aquest vast consens religiós femení, en el creixement del qual no havien estat estranys els usos socials de sectors mercantils, amb la tendència d'aquestes pràctiques als matrimonis tardans o a certes tècniques de salvaguarda patrimonial que exclòien o limitaven considerablement l'autonomia econòmica femenina.<sup>14</sup> Els frares s'hi limitaren a aportar eixides regulars, com ara precisament els ordes terciaris, on fou traslladada una demanda religiosa que les estructures canòniques tradicionals no estaven en disposició d'aportar, com sembla revelar-ho la mostra florentina: els antics monestirs benedictins i benedictins-reformats que l'aristocràcia rural havia disseminat en el camp patien, en el Doscents, un període de greu crisi, motivada en gran part per la natura del sistema econòmic sobre el qual es basaven. Els seus antics patrons es trobaven més o menys en les mateixes condicions, constrets al progressiu endeutament i a la consegüent alienació de patrimonis, mentre que la pressió política del municipi florentí, sovint interessat per motius estratègics o d'accessibilitat a les seues possessions, generava llargs plets jurisdiccionals. Més d'una vegada l'expansió territorial de Florència no s'aturava davant de les velles fortificacions dels monestirs on encara s'erigia l'hostilitat aristocràtica vers la ciutat, com succeí amb Rosano, perillós cap de pont dels Guidi, o amb l'antic i gloriós monestir de Sant'Ellero, les monges del qual, per haver proporcionat asil als fugitius del 1267, van ser esquarterades junt amb els seus hostes gibel·lins.

<sup>13</sup> P. DELGOOZ: *Sociologie et canonisations*, Lieja-La Haia, 1969 i l'assaig "Per uno studio sociologico della santità", ara en *Agiografia altomedievale*, a cura de S. BOESCH GAJANO, Bolonya, 1979, pp. 227-60.

<sup>14</sup> Per als interessants desenvolupaments d'aquests condicionaments econòmics, que els testaments testimonien eficaçment, per exemple en les disposicions per les vídues, vegeu els estudis de I. CABOT: "'Donna, sola, non gir mai'. Le solitudini femminili nel Tre-Quattrocento", *Memoria*, 18, pp. 7-24 i "Pauvreté et veuvage féminin à Florence à la fin du Moyen Age", en les Actes del Col·loqui *Charity and Poor in the Pre-industrial Europe*, c. 1300-1600, Oxford, Sommerville College, 20 de setembre de 1986, en premsa.



Amb les dificultats inherents al fluctuar dels fronts per l'endèmica turbulència amb què Florència eixamplava el seu domini, l'antiga vocació rural i senyorial del monaquisme femení, per al qual el dret canònic establí precises normes destinades a garantir-ne la subsistència econòmica (per exemple, una relació entre els ingressos i el nombre de monges), era substituïda per una progressiva tendència a l'innurbament. La major seguretat de les terres emmurallades oferí garanties també sota el perfil econòmic, donats que a la ciutat abundaven els pietosos benefactors, delerosos de rescatar, amb almoines i donacions, la il·lícita ètica del guany enfosquida per l'ombra de la pràctica usurària.

En la primera meitat del Doscents, un nombre considerable d'antics instituts monàstics femenins, els orígens dels quals sovint es perdien en els temps mítics d'Hug de Toscana o Matilde de Canossa, abandonaven, arruïnats o empobrits, delmats en el nombre o en els béns, els antics assentaments per traslladar-se a la ciutat o acostar-se als seus ravals, tot provocant litigis interminables amb els titulars dels drets parroquials urbans. Aquest innurbament d'antigues *moniales* s'afegia al d'altres *religiosae mulieres* que havien trobat acolliment en les infraestructures del monaquisme primitiu, com per exemple en els "hospitia" freqüentment annexos als complexos monàstics; ací romanien dones penitents, converses o d'alguna manera assimilables a aquest estatut canònic, i assumien obligacions d'assistència als pobres o als pelegrins, tot adoptant al mateix temps una *forma vitae* para-regular. També seguien la dinàmica de trasllat dels monestirs a la ciutat, devastats per les guerres i incapaços de sostenir-se econòmicament en el transformat sistema de producció, i se situaven en la immediata perifèria extraurbana de Florència. Paral·lelament a la crisi de les velles estructures, es presentava a la convulsa ciutadania un nou monaquisme urbà, recolzat socialment i econòmicament pels sectors mitjans-alts que substituïen la vella aristocràcia urbana i rural en l'exercici de les antigues prerrogatives senyorials dels patronatges.

Aquest creixement intern es realitzava en un seguit complex de situacions: els establiments més pobres s'apinyaven espontàniament al recer d'estructures edificades abandonades, com ara les restes d'antigues construccions –és típic l'aprofitament de panys de murs del perímetre urbà en desús– o també en zones poc cares de la perifèria intramurs, i encara als llocs públics, com els ponts, on la jurisdicció compartida entre l'Església i el Comú permetia un ús "religiós" de l'espai.

Altres solucions trobaven suport de manera menys precària en la generositat dels ciutadans, mentre els bisbes tenien sota control aquest

pul·lular de mendicitat organitzada, tot ensolcant-la vers l'observança regular, sovint amb la cobertura dels agustins. Paral·lelament a la composició d'aquest diversificat món de nous i vells establiments, es definia també l'evolució dels grups seglars de dones penitents, les tradicionalment agregades a l'ombra dels mendicants, que eren empeses al seu torn cap a les formes de vida comunitària i regular.

Uns altres grupuscles d'aquest polifacètic món religiós femení —on la tria espiritual és una entre els diversos components d'un problema de general ajustament d'un sector de població que no té moltes alternatives de supervivència— s'arrogaven espais entre les noves estructures religioses i caritatiu-assistencials que s'organitzaven en les ciutats: converses en monestirs, oblates en hospitals, penitents organitzades en fórmules promíscues de residència, on la major disponibilitat econòmica d'un es podia resoldre parcialment els problemes d'altres, com les *pinzochere* que oferien un *servitium* de devota companyia i assistència encara que a canvi d'una cambra o d'un llit. Una situació que es palesa mitjançant testimoniatges hagiogràfics,<sup>15</sup> documentals<sup>16</sup> o literaris.<sup>17</sup> Així, un sistema religiós es convertia en costum i entrava en la quotidianitat de la vida ciutadana i hi adquiria una autonomia lèxica reflectida, per exemple, en els formularis notariais, on el "modus vivendi" de les beates

<sup>15</sup> Il·lustratiu en aquest sentit és el cas de Cristiana da Santa Croce; Oringa, així es deia en vida, en un principi al servei d'un benestant de Lucca, va afrontar després el seu camí espiritual amb els rites lustrals del pelegrinatge; durant un viatge *ad limina apostolorum* va trobar una pietosa dona romana, de la qual va ser dama de companyia, segons un esquema de solidaritat femenina freqüent en els testimoniatges hagiogràfics. Per a l'exemplificació de tots aquests casos, cfr. el meu treball *In castro poenitentiae*.

<sup>16</sup> Vet ací que Arrigo dei Cerchi, germà de la beata Umiliana, hauria llegat una casa per a les dones consanguínies seues que haguessen volgut prendre l'hàbit i regla penitent dels franciscans. Freqüentment, al voltant d'una o més propietàries s'ajuntaven altres dones que, sota la forma de lloguer o de servei domèstic, compartien l'ús de l'immoble. Així va passar, per exemple, en els orígens del moviment de les "Gesuate", quan Caterina Colombini obria la pròpia casa a un grup de companyes. Cfr. A. LIBERATI: "Le gesuate di Vallepiatta", *Bullettino senese di storia patria*, 4 (1933), pp. 411-418. Per al testament d'Arrigo ASF, *Diplom. Santa Croce*, 1277, 22 de juliol.

<sup>17</sup> Significativa al respecte és la veu de Marià de Florència, memorable minorita de finals del segle xv, que estigmatitza certs abusos, aleshores verificats en la fórmula sòcio-religiosa de les terciàries, especialment per la freqüència, considerada inconvenient per Marià, amb la qual les beates exercitaven la professió de criades, tot desqualificant el nivell social del Tercer Orde. Cfr. M. D. PAPI, *Il trattato del Terz' Ordine o vero "Libro come Santo Francesco istituí et ordinò el tertio ordine de Frati et Sore di penitentia et della dignità et perfectione o vero Sanctità sua" di Mariano da Firenze*, Roma 1985, p. 354.

era sinònim d'un correcte comportament de l'estat de vídua,<sup>18</sup> imatge d'una vida de retir i de comportament honorable que tan bé s'adeia amb els valors "burgesos" de la moral a l'ús, més enllà de la fàcil ironia dels grans.<sup>19</sup>

Essencialment és en aquest ambient de dones devotes, diversament organitzades en formes regulars i seculars, on es presenta la gran panoràmica d'exemples hagiogràfics elaborada pels mendicants, amb les seues propostes patronals. Instruments per a l'organització d'un consens religiós i a l'alhora símptoma d'un contagi social, les dones santes, a través les llegendes de les quals es perpetuaven models de conducta penitencial i d'ascesi, esdevenien el teixit cultural sobre el qual acoblar una nova espiritualitat. Un exemple, comptat i debatut, per a altres casos de santedat sempre útils en els pobres convents dependents, per a la supervivència quotidiana, en una beneficiència subjecta a les fluctuacions de les "modes" devocionals.<sup>20</sup>

Els mendicants, als quals moralistes i escriptors acusaven d'haver-se aprofitat de la senzillesa i la credulitat femenina o de la ingenuïtat dels devots amb el mercat de les relíquies i dels cossos sants, provocaren de la mateixa manera una profunda modificació en la representació de la santedat. Així que feien de les seues heroïnes instruments de promoció devota, contribuïren a la fragmentació i a la parcel·lació dels cultes, en dissoldre l'antiga homogeneïtat patronal ciutadana en un conjunt de patronatges *ad status*, corporativitzats i corresponents a les diversificades demandes d'intercessió d'una societat complexa i diferenciada. Aquesta inflació hagiogràfica s'ubicava per altra part en una tendència més general cap a la privatització i la composició d'un sistema de relacions socials de tipus clientelar i oligàrquic. Les reunions devotes on els grans místics del Trescents irradiaran els fruits de la seua reflexió espiritual sobre un aristocràtic recull d'amics en seran una prova, també la guia privada de consciència en forma de tractadística o epistolar en què es

<sup>18</sup> L'adopció d'una vida *vidualem seu pinzocherilem et honestam* és sovint la condició requerida a la futura vídua per poder gaudir dels béns llegats pel marit. Per a un exemple, el testament de Jacopo Geri del 28 de gener de 1379, ASF, Not. Ant., Protocols de Ser Francesco di Zenobi Albizzelli, A 205, *Libro di Testamenti*, 1363-1388, 84.

<sup>19</sup> És inevitable la referència a GIOVANNI BOCCACCIO: *Il corbaccio*, a cura de P. G. RICCI, Torí, 1977.

<sup>20</sup> Aquest hauria estat el cas del petit monestir florentí de la Calça, dit de Monna Scotta en memòria d'una monja que va viure amb fama de santedat i que dóna compte de la polèmica desacralitzadora de SACCHETTI (F. SACCHETTI: "Lettera a Bonconte Coppoli", en *Idem, Opere*, a cura de A. BORLENGHI, Milà, 1957, p. 1113.

posaren a prova, entre els segles xiv i xv, els grans psicotaumaturgs de l'època, des de Simone Fidati fins al dominic Sant'Antonino, pares, patrons i directors espirituals d'un selecte grup de devotes, *clientes ed alumnae*.<sup>21</sup>

Banalitzada i reduïda a "religione da femminile", aquesta revolució devota desenvolupada en els costums religiosos entre els segles XIII i XIV, afavoria per altra part, junt a la represa d'una polèmica particularment atenta a les manifestacions espirituals femenines, una adaptació de la mateixa pastoral mendicant. Aquesta es dirigeix ara a contenir els sants excessos de les místiques o a limitar-ne l'impacte de les possibles *reductions* polèmiques ancorades ara en els vells prejudicis de la tradició misògina, adés en els nous arguments que a partir de la redescoberta humanística dels clàssics i dels Pares tornava a subratllar la incapacitat espiritual de les dones.<sup>22</sup> Un prejudici que no salvava ni tan sols les santes més acreditades, com Caterina Benincasa, la influència de la qual sobre la devoció femenina del seu temps, o si més no sobre certs cercles espirituals, era encara contemplada amb preocupació pels mateixos "colleghi spirituali". En la temptativa de dissuadir una jove deixeble del seu projecte d'anar en pelegrinatge a Terra Santa, Giovanni delle Celle oposava als arguments de l'alumna, que precisament se sentia avalada per la propaganda croada cateriniana, una implícita polèmica amb la mateixa "magistra" de Siena, de la qual s'exaltaven més les virtuts privades i íntimes de la devoció i la laboriositat de l'esperit que no el magisteri públic: "Demana-li, rebatia Giovanni a Domitilla, de quina manera ella (Caterina) ha arribat a tanta perfecció, i trobaràs clarament que pel silenci i l'oració, ja que es va mantenir en silenci vuit anys, segons diuen, i sempre estava en la cel·la i orava".<sup>23</sup> L'evolució d'un compacte llast de desconfiança envers la freqüentació espiritual amb les dones, visible també en la progressiva "sexualització" de l'heretgia,<sup>24</sup> empenyia els mateixos "uomini spirituali", com Giovanni Colombini, envoltat d'una munió de seguidors i deixebles, a una certa prudència, com el

<sup>21</sup> Cfr. el meu treball "Devozioni private e guida di coscienze femminili nella Firenze del Due-Trecento", *Ricerche Storiche*, 16 (1987) 565-606, ara en *In castro poenitentiae*, p. 216-245.

<sup>22</sup> Pel que fa a la tradició tardoantiga, cfr. E. GIANNARELLI: *La tipologia femminile nella biografia e nella autobiografia cristiana del cristiano del IV secolo*, Roma, 1980.

<sup>23</sup> A. M. BISCIONI: *Le lettere di santi e beati fiorentini*, Florència, 1763, p. 57.

<sup>24</sup> R. ORIOLI: *Venit perfidus eresiarca, Il movimento apostolico dolciniano dal 1260 al 1307*, Roma, 1988.

*poovo* cavaller de Crist recomanava als companys en les seues admonicions finals. "De les dones tothom en porta blasme", com resava la saviesa popular, per això, replicava Giovanni *in articulo mortis* als seus companys "d'elles no us en refieiu massa... i sempre amb les dones sigueu esquerps, i amb gran prudència i discreció parleu amb elles... per estalviar tota ocasió de mal i murmuració".<sup>26</sup>

Aquesta difusa incomoditat masculina per a tractar amb ànimes revestides de cossos femenins, també l'antiga inquietud que acompanyava de sempre les manifestacions de l'esperit, en la incertesa d'una de codificació (seua) dels signes divins o demoníacs, es posava de relleu cada vegada més en torn de la santedat de la dona. Els valors interiors de la psicomàquia, que constituïa una bona part de l'itinerari individual vers la santedat, es transferien així gradualment sobre el pla exterior, tot restringint la credibilitat d'aquesta o d'aquella heroïna, como ho testimonia el biògraf de Margherita da Cortona, en els primers anys del Trescents: "El nostre antic enemic, en veure que alguns frares tenien dubtes sobre la seua perseverança i que els seus consols podien ser il·lusions o fins i tot fingiments per fer-se famosa entre la gent, la va escometre, en la cel·la, per insinuar-li que aquells frares experts i il·luminats coneixedors de les santes escriptures començaven a dubtar d'ella mateixa perquè sabien de cert que tota la seua vida, les revelacions i els consols que semblaven venir de Déu, no eren més que un engany".<sup>27</sup>

La *illusor*, company de sempre dels sants, projectava cada vegada amb major freqüència la seua inquietant ombra sobre la fatigosa ascési penitencial de tantes dones: vehiculat i en mans de la prudent saviesa dels frares i dels confessors que "en base a les experiències de les escriptures i les diverses il·lusions verificades en tantes persones",<sup>28</sup> podien semblar en les seues "alumnae" la llavor del dubte, el Dimoni acabava per agegantar-se dins de les seues consciències, obscur senyor de la inquietud de l'esperit i de la por. Fou un llarg camí el que portava el bíblic "Adversari", com la "Bèstia" apocalíptica, a perdre algunes de les fun-

<sup>25</sup> *Le lettere del beato Giovanni Colombini da Siena*, a cura de D. FANTOZZI, Lanciano, 1911, II, pp. 90-91.

<sup>26</sup> FEO BELCARI: *Vita del beato giovanni Colombini da Siena*, a cura de R. CHIARELLI, Lanciano, 1914. Vegeu el meu treball "Le donne di Giovanni Colombini", en *In castro poenitentiae*, pp. 403-529.

<sup>27</sup> GIUNTA REVEGNATI: *Leggende della vita e dei miracoli di santa Margherita de Cortona*, trad. it. a cura de P. Eliodoro Mariani, Vicenza, 1978, pp. 81-82.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

cions providencials –que durant molt temps n’havia fet, com vol Sant Francesc, un “majordom del Senyor”, instrument de la Seua voluntat i partícep dels Seus projectes<sup>29</sup>– per adquirir autonomia dualística, poders i trets alternatius, després especulars i capgirats, respecte a la divinitat.

Sols al si de la progressiva definició d’aquest itinerari s’esclareixen les hipòtesis d’una “capacitat demoníaca” en grau de determinar la qüestió d’una “contraproposta” satànica respecte a la de l’Església i la seua gestió carismàtica. Més enllà del problema plantejat per la supervivència de pràctiques i comportaments màgics en el vast sediment floklòric de la pietat, popular o no, aquesta elaboració cultural que hauria conferit un altre rostre i uns altres poders al dimoni, és fonamental per a comprendre no sols la bruixeria, sinó també l’ambigua relació que la mateixa santedat va forjant-hi paral·lelament en l’època tardomedieval i moderna, tot autoritzant fins i tot reflexions historiogràfiques més modernes sobre una comparació formal dels dos fenòmens.<sup>30</sup>

L’aparent contigüitat de la figura de la bruixa en la de la santa es basa, primerament, en l’intent de portar els epifenòmens als dos principis oposats i complementaris del bé i del mal (Déu/Diable); i en segon lloc, sobre una sèrie de *topoi* del repertori hagiogràfic, al seu torn subjectes en les mutacions morfològiques que les diverses èpoques han aportat a la percepció i, per tant, a la representació de la santedat; en definitiva, sobre una afortunada sèrie d’acoblaments exemplars: valga d’entre tots el cas de Joana d’Arc, emblema d’una “lectura” contrastada, de la bruixeria o de la santedat, i en tots dos casos canalitzada cap a una lògica del poder polític i les seues necessitats propagandístiques.<sup>31</sup> Però junt a la donzella d’Orleans i als ecos de la seua veu, molts altres casos tant de contrastada com de simulada santedat poden enriquir la casuística d’una inquietud *in progress* –respecte si més no a la sensibilitat medieval– enfront del fenomen carismàtic entès com àrea liminal entre allò diví i allò demoníac. La fama de santedat de la bona Guglielma (+ ca. 1281) hauria estat emmascarada sols per la descoberta dimensió herètica de la deixebra

<sup>29</sup> “Els dimonis són els “testaferros” de Nostre Senyor. Igual com el batlle envia el seu saig a castigar el ciutadà que ha comés un delictes, així el senyor corregeix i castiga els que ama mitjançant els seus saigs, els dimonis, executors de la seua justícia”; “Leggenda perugina”, en *Fonti francescane*, Assís, 1977, I, n. 1648, p. 1259.

<sup>30</sup> M. CRAVERI: *Sante e streghe. Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*, Milà, 1980.

<sup>31</sup> Cfr. *Jeanne d’Arc, une époque, un rayonnement*, París, 1982; C. BEAUTI: “Jeanne d’Arc”, en *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, VII, (Une Église éclatée, 1275, sota la direcció d’A. VAUCHEZ, París, 1986, pp. 170-177.

Maifreda, condemnada a la foguera en el 1300;<sup>32</sup> igualment Prous Boneta (cremada el 1325) o Margherita Porete (ajusticiada el 1315),<sup>33</sup> per no parlar de les obscures senyores del catarisme. Són al mateix temps expressió d'una altra ambigüitat de límits: els que separen, conjuntant-les, heretgia i heterodòxia, tot permetent, també aquí, aparents homologacions entre sants i heresiàrques. Subtil, per exemple, és el tall que separa l'anorèxia de tantes *religiosae mulieres* medievals,<sup>34</sup> o la mort ritual de tantes *cellane* de les tècniques de "descontaminació" mundana que troben la màxima expressió en l'endura dels càtars. Al capdavant, en la plenitud de l'expansió albigea del segle XII, el mateix Sant Bernat subratllava, tot anotant la irreprehensibilitat moral dels herètics, què difícilment se'ls podia distingir dels bons creients ortodoxos.<sup>35</sup> Així mateix, es podria considerar com la missió profètica i exemplar de Caterina de Siena,<sup>36</sup> o de Brígida de Suècia,<sup>37</sup> no apareix tan diferent l'empeny herètic de tants desviats de l'esperit, o la devoció femenina de tantes comunitats de beates i d'emmantellades no s'allunya gaire de la vocació "heterodoxa" de les beguines i dels begards;<sup>38</sup> o inclús com els valdesos i els pobres llombards constitueixen dues cares, una "obedient" a Roma, l'altra no, de la mateixa moneda.<sup>39</sup> L'element determinant per damunt del qual, més enllà de l'analogia morfològica, es deslliga la desviació rau en el pertinaç, conscient i voluntari rebuig de l'*oboedientia*

<sup>32</sup> S. E. WESSLEY: "The Thirteenth century Guglielmites: Salvation through Women", en *Medieval Women*, a cura de D. BAKER, Oxford, 1978, pp. 289-303; MERLO: "Eretici", op. cit., pp. 113-118, 136-7.

<sup>33</sup> *Il movimento del libero spirito, testi e documenti*, a cura de R. Guarinieri, Roma, 1965.

<sup>34</sup> R. BELL: *Holy Anorexia*, Chicago-Londres, 1985, ara en trad. it., *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*, Bari-Roma, Laterza, 1987; *Holy Feast and Holy fast: the religious significance of Food to medieval Women*, Berkeley-Los Angeles, 1987.

<sup>35</sup> Sobre Sant Bernat vegeu *Studi su san Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*, Roma, 1975.

<sup>36</sup> *Atti del simposio internazionale cateriniano e bernardiniano*, a cura de D. Maffei, P. Nardi, Siena, 1982.

<sup>37</sup> A. VAUCHEZ: "Sainte Brigitte de Suede et Sainte Catherine de Sienne: la mystique et l'Église aux dernières siècles du Moyen Age", en *Temi e problemi de la mistica femminile trecentesca*, Toti, 1983, pp. 229-248; Id., "Les pouvoirs informels de dans l'Église: visionnaires, prophètes et mystiques", *Mélanges de l'École française de Rome*, 96 (1984), pp. 281-293.

<sup>38</sup> J. C. SMITH: *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin sauperier du XIV<sup>em</sup> au XV<sup>em</sup> siècle*, París. Per la comparació entre els beguinismes septentrionals i els meridionals d'Europa, vegeu *Women and men in spirituel culture XIV-XVII centuries. A meeting of South and North*, ed. per E. SCHULTE VAN KESSEL, La Haia, 1986 (trad. it. *Donne e uomini nella cultura spirituale XIV-XVII secolo*, Milà, 1986).

<sup>39</sup> G. C. MERLO: *Valdesi e Valdismi medievali*, Torí, 1984.

a l'Església, a la seua unitat carismàtica, al seu magisteri. El concepte d'obediència és la clau de volta sobre la qual recolza bona part de l'experiència religiosa medieval, i s'associa en estreta dependència al de la *regula*, justificant ideològicament ara la genèrica *humilitas* monàstica i adés l'específica *simplicitas* de Sant Francesc, i aïllant també expressions ambigües, com ara la de *paupertas*,<sup>40</sup> de la sospita de l'anarquia espiritual, del desordre institucional, de la desviació religiosa.

Per descomptat que aquesta reserva sobre els dubtes d'una homologació igualment no exclou cap demanda sobre la mateixa capacitat col·lusòria dels fenòmens heterodoxos, d'una part, i de bruixeria de l'altra, respecte a les formes de l'ortodòxia i les específiques manifestacions de la santedat. Però també ací cal procedir no tant per aproximacions formals com per continguts, en tot allò que fa referència a una dinàmica semàntica que, a poc a poc, ha modificat el sentit i l'ús de certs termes. L'antiga inquietud sobre la procedència de fenòmens connexos a l'esfera del "sobrehumà" venia filtrada de les pàgines dels Pares fins a les dels exegetes fins a constituir el *background* de tota la literatura religiosa medieval. Somnis, visions<sup>41</sup>, premonicions, trànsits, estats estàtics, levitacions, tot el conjunt del sobrenatural i, per tant, prodigis lligam dels sants amb el propi cos, ha constituït un complex còdex de signes carismàtics la natura dels quals no queda clara: ¿són indicis de la presència divina o temptacions demoníques, manifestacions del Verb o presumpcions de santedat, com perfidament insinua Satanàs que atempta contra la seguretat espiritual de Margherita da Cortona encunyant en la seua ment el dubte sobre la procedència de les seues delícies interiors?

¿És el príncep de les tenebres o el senyor de la llum el qui il·lumina tantes reflexions místiques, no sols femenines, en la inquietant vessant d'una espiritualitat anàrquica i llargament individualista, no sempre verificada mitjançant la dura ascési de la regla monàstica, de la humilitat coral del claustre, de l'obediència total?

Expressió d'una dilatació de la religiositat més enllà de les estructures regulars, la santedat també participa, en la representació que en pro-

<sup>40</sup> A. TABARRONE *Paupertas Christi et Apostolorum, L'ideale francescano in discussione* (1322-1324), Roma 1990. Emblemàtic d'aquest concepte d'obediència és el "pobre" Giovanni Colombini; vegeu el meu treball en *In castro poenitentiae*, pp. 403-529.

<sup>41</sup> P. DINZELBAKER: *Vision und visionlitteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981; W CHRISTIAN: *Apparition in the late medieval and renaissance Spain*, Princeton, 1981. Per al període tardoàntic, vegeu "Sogni, visione e profezie nell'antico cristianesimo", *XVII incontro di studiosi dell' Antichità cristiana*, Agustinianum, Roma 1990.



porcionen els seus mitjancers—els hagiògrafs—d’una sèrie de coordenades culturals que fan referència a la sensibilitat general del temps, ultra al sediment de la tradició eclesiàstica.<sup>42</sup> També el diable hi evoluciona: canvia, com a serp, la pell i actualitza en els nous contextos els termes antics de la psicomàquia, tot adequant les seues ancestrals característiques de seductor a la inquietud cultural d’un període de transicions. Com el Crist, que davalla del tron de Pantokràtor per ser primerament hissat a la creu i després depositat entre pietosos braços femenins, també el dimoni perd part de la seua hieraticitat per encarnar-se entre els homes; senyor de la mentida i del torbament penetra dins la cel·la interior de cada sant amb el poder devastador del dubte: les proves, les sensacions, els sentiments de plenitud o de buidor, tot el lèxic d’amor de la percepció mística es coloregen així de l’ànima de la perdició. ¿Com discernir-hi el do diví de la temptació diabòlica? La *discretio spiritum*, conforme s’acosta a poc a poc a l’edat moderna, esdevé així el *leitmotiv* d’una discreció de la santedat preocupada cada vegada més seriosament d’aïllar el sant—i especialment la santa—dels inquietants reflexos de la sospita d’una *contaminatio* entre l’esfera del diví i la del demoníac, donat que la fenomenologia del carisma roman oberta a totes les ambigüitats, inclosa la d’un ús desviador respecte a la definició que l’Església —a partir del segle xv, però més coherentment després del concili tridentí— tendeix a reformular per la santedat.<sup>43</sup> En són testimoniatges indicatius la complicació de l’aparell processal de la canonització, la progressiva centralització d’un control que tendeix a reemplaçar, de manera cada vegada menys dolorosa, la tradició dels cultes locals dedicats des de temps immemorials a personatges incerts, ancorats en racons específics i sovint massa particulars, difícilment reinseribles, si no és a través de refundacions hagiogràfiques o restauracions d’adaptacions o correccions, en la parènesi universal de l’Església. Tal i com ensenyaven els Pares, els falsos profetes i els falsos mags es reconeixen en tant que no mitjancers del Verb. Ja Sant Antoni Abat, epònim del contrast amb Satanàs, ensenyava, en relació a la difícil qüestió de la *discretio spiritum*, que sols la letícia interior permet reconèixer el contacte de l’esperit amb la divinitat, mentre que la inquietud, avantsala de la desesperança, revela la presència del dimoni.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> J. C. SCHMITT: *Religione, folklore e società nell’Occidente medievale*, Bari-Roma, 1988.

<sup>43</sup> G. ZARRE: *Le sante vive*, Torí, 1990.

<sup>44</sup> “La presència i la visió dels sants no causen torbació... els pensaments comencen a deslliurar-se de les agitacions i de les fluctuacions, de manera que l’ànima, il·luminada de llum interior contempla el qui se li apareix... El temor dels àngels sants no és una trepidació

Signes difícils de discernir, especialment mitjançant el filtre d'un "descriptor": perquè tant els sants, o en el seu cas les santes—embolcallats molts dels col·legues de l'altre sexe amb els llaços culturals d'una pesant misogínia que per tota la baixa edat mitjana serpenteja al voltant de la morfologia femenina de la *religio* i, per tant, també de la santedat—com les bruixes no parlaven en primera persona, sinó a través de la mediació d'un hagiògraf o d'un inquisidor. Tot prescindint ací de l'especificitat d'un filtre masculí a partir d'experiències prevalentment femenines, de qualsevol manera s'hi palesa que sempre es tracta de filtres: selectors i intèrprets no sols d'"una altra existència" sinó també de funcions extremadament diferenciades. En ambdós casos, però, el comú denominador de les dues esferes ve donat per la pertinença d'un i altre filtre a les mateixes categories culturals: d'ací deriva l'homologació dels dos fenòmens, la santedat i la bruixeria, dintre d'un esquema lexical i conceptual similar, la comparativitat del qual ve formulada en primera instància pels mateixos operadors. Així, per reprendre els exemples oferits per Gabriella Zarri,<sup>45</sup> un mateix observador com Joan Francesc Pico pot parlar sobre el problema del misticisme femení amb la biografia de Caterina de Racconigi i, alhora, dedicar-se "científicament" a l'anàlisi del fenomen de la bruixeria amb el tractat dialògic de l'"Strix", bo i afrontant en un i altre cas iguals problemes. En els mateixos ambients culturals, malgrat les diferències intel·lectuals dels diversos *maîtres à penser*, circularen no sols idees idèntiques, sinó també la mateixa metodologia interpretativa: Leandre Alberti, inquisidor a Bolonya i vulgaritzador de l'obra pichiana, així mateix divulgador de la vida de Colomba de Rieti, resumeix excel·lentment aquesta tensió intel·lectual per "definir" les oposades, com complementàries, fenomenologies del

de l'ànima, sinó que en l'ànima es recrea més aviat la presència de sers superiors a ella (35)... La irrupció i les imatges torbades dels sers malvats s'esdevé amb sons, clamors i agitacions... substitueixen tot alhora la trepidació de l'ànima, l'agitació, els pensaments desordenats... Per tant, si veieu alguna cosa i sentiu temor, però de sobte després el temor desapareix, i en lloc del temor us envaeix una joia inenarrable i la letícia de l'ànim, la confiada fermesa, la salut restablida, els pensaments ordenats i les altres coses que he dit, la virtut i l'amor de Déu: aleshores tingueu confiança i pregueu. L'ànim que viu en el bé i la joia indica la santedat del que és present... Si per contra, quan es presenten certes visions, si fan reviscolar les agitacions i la remor externa, les imatges fal·laces del món i l'amenaça de la mort, i tot açò de què he parlat abans, aleshores sapigau que els sers malvats han arribat"; "Vita di Antonio", a cura de G. J. M. BARTELINK, en *Vite dei santi*, a cura de C. MOHRMANN, Milà, 1974, pp. 77-79.

<sup>45</sup> *Le sante vive*, p. 87-163.

carismàtic, i analitzar-les en les dues vessants en què es pot manifestar i en les figures reals en què s'encarna. En aquesta dimensió, el plantejament de la *quaestio* de la bruixeria es mou, necessàriament, al compàs de la precisió de la manifestació mística, no sobre un pla d'oposició sinó de necessària interacció. Coetània a la definició dels poders del dimoni compareix, així, no solament la precisió de les característiques formals de la seua "conventícula" –oposada i especular respecte de l'Església– i dels seus *fideles*, sinó també aquella, homòloga i contrària, de les portadores d'autèntic carisma. "Masclès (bruixes) de Déu", les santes de la generació cultural que perfecciona la imatge del Sabat adquireixen així, gràcies a la insistència analògica dels seus biògrafs, els mateixos atributs que les companyes compromeses en el front enemic, tot adquirint directament la funció d'antídot de cara al dimoni, homeopàtic tractament –*per similia* o *per contraria*– d'un mal cultural. Esposes de Crist humilment dòcils als directors de consciència entestats a testimoniar de la legitimitat del seu carisma, les santes esdevenen no solament el contralt de les amants del diable sinó també les seues temibles competidores, capaces de neutralitzar-ne les accions i d'erigir-se com a les campiones del *beneficium* diví oposat al *maleficium* diabòlic. Dins d'aquesta morfologia cultural també es desplega, òbviament, tot el seguit de sospites de bruixeria que enfosqueixen la fama d'algunes santes –de Dorotea de Montau a Eustaquia de Pàdua, de Caterina de Racconigi a Osanna Andreasi, de Colomba de Rieti a Stefana Quinzani per no donar més que alguns noms– com també la simulació de santedat per part de dones reconegudes després com a mistificadorres o bruixes.<sup>46</sup>

Mística i mistificació s'entrellacen solament al si de les coordenades que defineixen les característiques de la bruixeria i de la santedat femenina com la seua "teràpia", tot i que és un procediment datat que no s'engega abans de l'Humanisme i corre paral·lel al fosc procés de la caça de bruixes. Sense voler establir falses polaritats entre elaboració culta i ús en els diversos nivells culturals de la societat, també les actituds culturals en relació a la santedat es carreguen d'elements contrastants, i porten al complet desenvolupament genètic caràcters en certs moments retardaris o considerats així pels "operadors culturals" de l'àmbit religiós. Al segle XVII, per exemple, un antic culte local com el que la comunitat casentinesa

<sup>46</sup> Veieu al respecte, a més d'altres treballs de G. Zari, les actes del congrés per ella organitzat a Udine, en octubre de 1989, sobre *La santità negata* i en particular la comunicació de P. Dinzelbacher.

de Poppi tributava a un ermità dugentesc, Torello, provocava de seguida una indagació, conduïda per l'inquisidor de l'herètica pravetat, ateses les degeneracions màgico-supersticioses a què l'havia capgirat l'ús popular.<sup>47</sup> O encara en el segle XIX la tradició oral reconeixia com a lloc carregat d'energia ancestral un vell arbre sota el qual al segle XIII la beata Giovanna, una expastora de Signa, més tard "emparedada", havia acostumat d'ajuntar el seu ramat després d'haver-lo protegit dels raigs col·locant-lo al si d'un cercle màgic.<sup>48</sup>

Santes com arcaïques senyores dels boscs i marenys, quan no magues taumaturgues i benèvoles dispensadores de miracles—més que bruixes—, patrones de l'abundància de les collites o custòdies de l'irregular règim de les aigües, associades als animals *latu sensu* totèmics, continuadores d'una identitat col·lectiva que qualifica "la terra" i la seua *universitas*, com les serps de Verdiana a Castelfiorentino o els diminuts companys de solitud d'altres emparedades: animals encantats, sempre "altres epifanies" i per tant, demonitzades, o confirmacions de l' excepcional "senyoria" dels sants sobre les bèsties i la natura,<sup>49</sup> infiltracions de lligams arcaïcs amb allò sacre, tothora exorcitzat pels hagiògrafs medievals—que ho testimonien sovint temptant de racionalitzar-ho<sup>50</sup>— amb l'eterna admonició que el carisma emana només de Déu. Més *Superstitio* que no *illusio diabolí*. La cultura dels doctes inquisidors i dels teòlegs humanistes al llindar de l'edat moderna definirà, com no ho havien fet els sovint anònims hagiògrafs medievals, el límit ambigu entre allò natural i allò sobrenatural, tot separant definitivament allò diví d'allò demoníac.

<sup>47</sup> *Vita di s. Torello da Poppi*, a cura de G. G. Goretti-Miniati, Roma, 1926, part II, p. 64 i ss.

<sup>48</sup> F. SOLDANI: *Ragguaglio istorico della beata Giovanna da Signa romita vallombrosana*, Florència, 1741 pp. 15-16.

<sup>49</sup> G. PENCO: "L'amicizia con gli animali", *Vita monastica*, 15 (1973), pp. 3-10; Id.: "Il simbolismo animalesco nella letteratura monastica", *Studia monastica*, 6 (1964), pp. 7-38.

<sup>50</sup> En aquest sentit és significatiu l'intent del segon biògraf de Verdiana da Castelfiorentino, el dominic Lorenzo Giacomini, del segle XV, per explicar la presència de les serps en el teixit narratiu de l'hagiografia verdiana. Cfr. el meu treball *In castro poenitentiae*, pp. 298-302.