

Anna Scattigno

*La costruzione di un profilo di santità femminile nella
Firenze del XVII secolo*

Corpi santi e itinerari della devozione

Il 25 maggio 1607 nel monastero carmelitano di Santa Maria degli Angeli moriva Maria Maddalena de' Pazzi. Era entrata in convento l'8 dicembre 1582 a sedici anni e ne aveva quarantuno al momento della morte. Le consorelle che l'avevano assistita durante la notte che precedé il decesso ne raccontarono l'agonia secondo i tratti che si convengono a una religiosa, privi di drammaticità e piuttosto evocativi della buona disposizione al morire insegnata dalle *Artes moriendi*¹. Ricordarono come ella fosse costantemente presente a sé e alle altre e paziente; l'attesa si era consumata in un colloquio fitto, interrotto solo dal canto e dalla preghiera. Non vi fu manifestazione di doni mistici. Il racconto, con la testimonianza della pace interiore e della gioia, pur nel dolore della perdita, di quante erano unite attorno a lei al momento del trapasso, restituisce con efficacia un aspetto che era stato tra i più rilevanti della vita monastica di Maria Maddalena, e che le consorelle avevano recepito nel suo valore di riforma dall'interno della professione religiosa: la carità come «dilezione» reciproca e alimento per l'armonia e la crescita spirituale della comunità².

La narrazione a più voci che le monache di Santa Maria degli Angeli avevano cominciato a intessere su Maria Maddalena ben prima della sua scomparsa era già una storia di santità che la morte parve confermare, e più ancora la vicenda di quel «corpo morto» che dopo il decesso le monache non cessavano di rimirare, perché pareva loro che avesse una grazia singolare che «attraeva grandemente»³. Fu visitato con devozione per tutto il tempo che rimase esposto nella chiesa del monastero, poi, senza essere in alcun modo trattato né imbalsamato, fu rivestito degli abiti della religione e deposto in una cassa di castagno sopra l'altar maggiore⁴. Ma il luogo era umido e quando un anno dopo la cassa fu aperta e consegnata alle monache che in processione la portarono in coro, apparve a tutte che i panni che rivestivano il corpo si erano infradiciati e anche il corpo era pieno di umidità; ma era intero, conservava ogni sua parte e il colore dell'incarnato. Solo il volto recava in qualche modo i segni del tempo e della cattiva conservazione, ma il corpo non aveva subito corruzione; ne scaturiva un «liquore a guisa di olio»⁵ che intrideva i drappi e gli abiti che lo avvolgevano. Nel tempo, il

«liquore» venne meno⁶, non così l'odore che il corpo spirava, «suave», che non pareva assomigliare ad alcun odore in natura⁷ e che persisté a lungo negli anni.

Come quello di Maria Maddalena, già da tempo altri corpi venivano suscitando nel secolare tessuto religioso della città una nuova accensione devota⁸; i loro sepolcri attraevano preghiere e concorso popolare, le loro reliquie alimentavano la pietà della casa regnante e della corte.

Tra gli antichi corpi santi, quello di Giuliana Falconieri fino agli anni Sessanta del XVI secolo era conservato integro nella cappella di famiglia, presso la chiesa della Santissima Annunziata, dove Giuliana era oggetto di commemorazione se non di un vero e proprio culto liturgico⁹. Poi la testa fu spiccata dal busto e riposta con altre reliquie in un vaso d'oro nell'oratorio della sacrestia.

Del corpo di Umiliana de' Cerchi in Santa Croce erano rimasti solo frammenti: la testa era collocata in un busto d'argento, opera di Lorenzo Ghiberti; un frammento, del quale l'arcivescovo Alessandro Marzi Medici aveva avvalorato l'autenticità, arricchiva il tesoro di reliquie che Maria Maddalena d'Austria conservava nella propria cappella¹⁰.

Tra i corpi più venerati, nel monastero di San Salvi quello di Umiltà da Faenza era oggetto di una devozione antica, come antica era la fama di santità di Umiltà e la continuità del culto, testimoniata dall'ufficio solenne che si celebrava ogni anno a maggio per la sua festa¹¹, ma anche dalle iscrizioni su candelieri e reliquiari e dalle miniature e pitture antiche, dove essa appariva con il diadema dorato e il titolo di santità; un paliotto ricamato conservato nel monastero di San Salvi ne descriveva i miracoli¹², e il diaspro che le era appartenuto e che aveva il potere di fermare il sangue conservava intatta la sua efficacia.

Accanto a questi antichi, altri corpi più recenti erano oggetto di venerazione. Nel 1589, in occasione della traslazione in forma solenne delle spoglie di Sant'Antonino nella cappella fatta costruire dai Salviati nella chiesa di San Marco, l'arcivescovo Alessandro de' Medici procedette alla ricognizione del corpo, che fu trovato incorrotto. Dalla chiesa di San Marco e ancora nel segno domenicano, gli itinerari della devozione conducevano ad altri corpi che erano appartenuti a donne e uomini contemporanei, le cui vite erano state esemplari per il valore dell'insegnamento, le virtù cristiane e i doni mistici che le avevano illustrate.

Nel camposanto di Santa Maria Novella era sepolto il padre Alessandro Capocchi¹³; alla sua morte, avvenuta nel 1581, i confratelli della compagnia di San Benedetto Bianco di cui il domenicano era stato correttore per quarant'anni non poterono impedire il saccheggio delle sue spoglie: i devoti gli baciavano le mani, i piedi, lo toccavano con le corone del rosario¹⁴.

Era avvenuto così anche con il corpo di Maria Bagnesi¹⁵, una terziaria domenicana fervente sostenitrice della memoria di Savonarola, venerata in vita da Caterina de' Ricci come più tardi e con particolare devozione da Maria

Maddalena de' Pazzi, che la ricordava come maestra di purezza e di carità; non l'aveva conosciuta ma ne aveva appreso l'insegnamento nella tradizione che già si era sedimentata attorno alla sua figura nel monastero di Santa Maria degli Angeli, eletto a luogo della sua sepoltura per i vincoli di sorellanza spirituale che la univano alla comunità. Maria Bagnesi morì nel 1577: una gran folla volle visitarne il cadavere e gremiva il parlatorio del monastero. Nel tempo, il corpo operava miracoli e in convento si conservavano, appese al suo sepolcro, le tavolette e i voti offerti per riscontro delle grazie ottenute.

Nel monastero della Crocetta il corpo di Domenica da Paradiso non aveva patito corruzione. Domenica era morta nel 1553. Quando per volontà dell'arcivescovo Alessandro de' Medici fu esaminato per la prima volta nel 1584, il corpo era ancora «intero e bellissimo»¹⁶. Traslato in un oratorio interno al convento, non era di facile accesso ma le reliquie che per avventura qualcuno aveva potuto ottenere avevano operato miracoli¹⁷ e il corpo di Domenica era venerato come un corpo santo.

I processi di canonizzazione della prima metà del XVII secolo

Se la devozione andava ormai tracciando nella città una rinnovata topografia religiosa, i processi di canonizzazione che l'arcivescovo Alessandro Marzi Medici¹⁸ promosse a partire dal primo decennio del Seicento, pur riguardando alla ricognizione dei corpi come a un aspetto di particolare rilievo nell'espletamento delle procedure processuali, rispondevano a una visione della santità e nel contempo a un impegno di riforma ecclesiale che andavano oltre le suggestioni della devozione. L'arcivescovo intendeva restituire vigore a una storia religiosa composita quale era quella fiorentina, rinnovandone la tradizione e accostandovi i nuovi modelli di santità della Controriforma¹⁹.

Nell'agosto 1611 si aprì il processo informativo sulla vita e i miracoli di Maria Maddalena de' Pazzi; l'arcivescovo lo presiedette personalmente per tutta la durata e così fece per il successivo processo remissoriale, iniziato nel 1624. Nel 1619 istruì il processo fiorentino per la canonizzazione di Filippo Benizzi dell'ordine dei Servi di Maria e nel 1621 iniziò il processo informativo sulla vita e i miracoli di Ippolito Galantini, un terziario francescano formatosi alla scuola dei gesuiti, che era riguardato in vita come un «santo vivo»²⁰. Con l'efficacia della sua parola Ippolito Galantini aveva raccolto attorno a sé e nella Congregazione della dottrina cristiana da lui fondata nel 1604 un gran numero di adepti. Cristina di Lorena e Maria Maddalena d'Austria avevano particolare venerazione per la sua figura. Alla sua morte, avvenuta nel marzo 1620, il concorso di popolo fu straordinario: portato di notte nell'oratorio della congregazione, il corpo fu sottratto a stento alla devozione popolare. Venne subito aperto, in gran segretezza²¹; emanava pro-

fumo e il sangue continuava a fluire, vivo e vermiglio. Nell'oratorio della congregazione un continuo afflusso di devoti venerava il sepolcro di Ippolito. Al primo processo del 1621 seguì a breve, nel 1624, quello apostolico. Intanto nell'aprile 1623 l'arcivescovo aveva aperto il processo remissoriale per Caterina de' Ricci, fiorentina, monaca nel monastero domenicano di San Vincenzo a Prato, dove era morta nel febbraio 1590; poco dopo, nel 1624, fu la volta del processo sulla vita e i miracoli di Domenica da Paradiso, la fondatrice del monastero della Crocetta.

Alessandro Marzi Medici morì nel 1630 e non poté portare a compimento le cause da lui promosse. La figura di Ippolito Galantini era stata controversa in vita e così avvenne della sua memoria, dopo la morte; la causa era stata promossa e sostenuta presso la sede apostolica dall'arcivescovo e dalla corte medicea, ma come accadde per quella di Domenica da Paradiso il cui processo *auctoritate apostolica* fu aperto nel 1630 dal successore di Alessandro Marzi Medici, Cosimo de' Bardi dei conti di Vernio i nuovi decreti della congregazione del Sant'Uffizio del 1625 ed il breve *Coelesti Hierusalem* di Urbano VIII del 1634, con la proibizione del culto pubblico e l'introduzione della causa *de non cultu* con valore retroattivo, ne ostacolarono sensibilmente il percorso²². L'iter processuale per la canonizzazione di Caterina de' Ricci subì anch'esso un arresto e giunse a conclusione solo nel XVIII secolo²³. Del complesso programma messo in cantiere dall'arcivescovo Alessandro Marzi Medici durante il suo governo, solo la causa di Maria Maddalena de' Pazzi proseguì speditamente e poté giungere a conclusione pochi decenni dopo la sua morte²⁴.

Come si è accennato, i processi istruiti tra gli anni Dieci e gli anni Trenta con il sostegno della casa regnante, in particolare di Maria Maddalena d'Austria e di Cristina di Lorena, proponevano un profilo di santità della Chiesa fiorentina che l'arcivescovo andava delineando a partire da figure della contemporaneità – Ippolito Galantini, Maria Maddalena de' Pazzi – o appartenenti come Domenica da Paradiso e Caterina de' Ricci a un passato recente, a una storia che era ancora da ricomporre, lacerata come fu dalla vicenda di Savonarola e dalla sua memoria. Che i processi potessero ricondurre i diversi fili di questa storia entro un'immagine di continuità era però assai problematico, come testimoniano gli ostacoli, non riconducibili unicamente a questioni procedurali, incontrati *in itinere* dalla causa di canonizzazione di Caterina de' Ricci e soprattutto da quella di Domenica da Paradiso: discepolo di Savonarola la prima, *prophetissa* nel senso pieno del termine la seconda²⁵. Né d'altra parte erano facilmente riconducibili ai nuovi modelli di santità monastica i fenomeni visionari e le esperienze mistiche che avevano caratterizzato queste figure e da ultimo e in modo eminente la stessa Maria Maddalena de' Pazzi; piuttosto erano esemplari le virtù, quelle che nella vita in comunità erano capaci di produrre edificazione e imitazione, e ancora le virtù proprie della professione monastica, l'osservanza e la valorizzazione della Regola, l'impegno per la riforma della vita religiosa.

Non mancheranno riferimenti in queste pagine ai documenti che restituiscono questi diversi aspetti: i diari dell'esperienza mistica, le trascrizioni delle visioni, i sermoni, le lettere, l'agiografia infine. Ho scelto tuttavia di privilegiare come fonte i processi di canonizzazione e più che il profilo istituzionale – l'istruzione dei processi, l'arcivescovo, la corte – ho inteso sottolineare la documentazione prodotta attraverso l'esame dei testi. Le deposizioni sono infatti un materiale di grande interesse perché restituiscono con efficacia, attraverso le testimonianze dirette, i racconti a voce e la memoria, il ruolo svolto dalle comunità di appartenenza – la Crocetta per Domenica Paradiso, San Vincenzo a Prato per Caterina de' Ricci, Santa Maria degli Angeli per Maria Maddalena de' Pazzi – nella costruzione di profili diversi di santità.

Il processo di Maria Maddalena de' Pazzi

L'iter processuale che portò alla canonizzazione di Maria Maddalena de' Pazzi, tra gli anni Dieci e gli anni Sessanta del XVII secolo, occupa un periodo cruciale nella storia delle canonizzazioni, per le riforme apportate da Urbano VIII circa quanto atteneva al culto e all'istruzione dei processi. Ma accanto alla nuova normativa, occorre richiamare quanto già osservato a suo tempo da Gabriella Zarri circa la proposta di nuovi modelli di perfezione cristiana nella ripresa delle canonizzazioni, da lungo tempo interrotte, avviata da Paolo V fin dai primi anni del XVII secolo e proseguita nel corso degli anni Dieci²⁶: nel 1608 venne proclamata Santa Francesca de' Ponziani (Francesca Romana) e nel 1610 giunse a conclusione il processo di Carlo Borromeo; le procedure avviate da Paolo V per Isidoro Agricola, Teresa d'Avila, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio e Filippo Neri, furono portate a compimento da Gregorio XV in una imponente canonizzazione collettiva, che ebbe luogo nel 1622. Ad eccezione di Francesca Romana e di Isidoro, venerato come patrono a Madrid, dove nel 1561 Filippo II aveva trasferito la corte facendone la capitale del regno, i nuovi santi appartenevano alla contemporaneità e, come osserva Zarri, erano destinati a rappresentare per il clero modelli di pastorale, di carità, di impegno nella fondazione di nuovi ordini e nella diffusione del vangelo; l'esemplarità di Teresa d'Avila piuttosto che nel misticismo ormai riguardato con sospetto nei monasteri, o nella ricerca individuale di perfezione, era indicata nell'impegno per la riforma della vita religiosa femminile²⁷.

È dunque nel clima di una forte riproposizione del valore della santità e di rinnovamento dei suoi modelli, e nel contempo, attraverso la diffusione delle opere di Teresa d'Avila, di riforma dei monasteri femminili e della professione religiosa, che a Firenze nell'agosto 1611 si aprì il processo informativo per Maria Maddalena de' Pazzi. Il cardinale Ferdinando Gonzaga, promotore della causa

insieme a Maria Maddalena d'Austria, scrivendo da Roma all'arcivescovo Marzi Medici nel febbraio 1610 lo avvertiva dell'importanza di questo primo processo, nel quale consisteva «tutto il fondamento del negozio»²⁸. Per evitare di incorrere in errori procedurali e annullamenti, il cardinale suggeriva all'arcivescovo di assumere come modello quello istruito a suo tempo a Milano per Carlo Borromeo.

Erano passati pochi anni dalla morte di Maria Maddalena de' Pazzi e le carmelitane di Santa Maria degli Angeli chiamate a testimoniare ne conservavano intatta la memoria; le loro deposizioni segnarono l'intera trama narrativa del processo e già vi erano contenuti i lineamenti di quello che sarebbe stato poi in terra italiana, come ben suggeriva Gabriella Zarri, il modello di santità teresiana²⁹. Sul tema della memoria intrecciato al ruolo che svolsero le comunità monastiche nei processi fiorentini della prima metà del XVII secolo conviene soffermarsi, perché furono entrambi rilevanti e segnarono in modo singolare l'andamento dei processi. Nel primo, le monache chiamate a testimoniare erano le stesse che avevano condiviso con Maria Maddalena de' Pazzi la vita in religione e avevano esperienza diretta di ciò che narrarono; negli altri che si svolsero attorno alla metà degli anni Venti le 'madri antiche' erano da tempo scomparse: nel monastero di San Vincenzo a Prato poche potevano ancora dire di aver conosciuto Caterina de' Ricci, ma il ricordo era lontano, apparteneva ai primi tempi della loro professione monastica; nel monastero della Crocetta, all'epoca del processo, più generazioni ormai separavano le suore dal tempo e dalla vita della loro fondatrice, Domenica da Paradiso. C'era però in entrambi i monasteri una tradizione di ricordi costruita negli anni, attraverso quei racconti a voce di generazione in generazione che lasciarono ampia traccia nei verbali dei processi³⁰. Il tempo o piuttosto una minore cura della conservazione della memoria a San Vincenzo aveva confuso i racconti, ma c'erano, conservate in più codici come preziose reliquie, le raccolte delle visioni. I monasteri fiorentini tra XVI e XVII secolo furono straordinari laboratori di scrittura: le carte custodite nel convento della Crocetta, in Santa Maria degli Angeli, a San Vincenzo a Prato, offrono una documentazione tra le più rilevanti dell'esperienza religiosa femminile in età moderna e sono d'altra parte una fonte di particolare interesse per lo studio della letteratura mistica e profetica tra Cinque e Seicento, nonché dei modelli di vita monastica e di santità, che si vennero affermando tra la prima età moderna e la controriforma.

Le scritture custodite nei conventi vennero raccolte, esaminate, e alle scritture si accostarono i racconti a voce delle monache, quelli che provenivano dalla loro esperienza diretta e quelli che si tramandavano nelle comunità a partire dai ricordi delle 'madri antiche'. Le scritture e i racconti fornirono i materiali per l'istruzione dei processi e prima ancora per la redazione delle biografie per mano dei confessori. La *Vita* di Caterina de' Ricci pubblicata da Serafino Razzi nel 1594³¹, prima che fosse data alle stampe era stata letta alle monache di San

Vincenzo che la trovarono conforme alle scritture che si conservavano in monastero, alle quali il biografo aveva attinto largamente, e ai ricordi di quante avevano vissuto con Caterina fin dagli anni del noviziato; «et essendoci assai piaciuta», scrivevano, ne avevano approvato la pubblicazione³². Quanto al manoscritto redatto in latino da Francesco degli Onesti da Castiglione dove si narra la biografia di Domenica da Paradiso e le sue esperienze mistiche, sappiamo quanto rilevante sia stata Domenica nella redazione di quelle memorie, non solo come fonte diretta della narrazione, ma anche come «redattrice»³³, che interveniva puntualmente sul testo verificando la trascrizione e traduzione in latino delle sue parole e correggendo; per questo composito lavoro a due mani più che ad una agiografia, osserva Isabella Gagliardi, il resoconto della vita di Domenica potrebbe essere assimilato alla scrittura di un diario.

A Santa Maria degli Angeli già nel 1598 suor Maria Pacifica del Tovaglia, che per essere stata compagna di giochi di Maria Maddalena de' Pazzi e per aver condiviso con lei la vita in monastero era una testimone privilegiata della sua biografia, aveva fissato alcuni tratti della sua figura in un breve profilo, raccontandone soprattutto l'infanzia e la prima adolescenza con tratti originali rispetto ai *topoi* dell'agiografia³⁴; la fonte dei ricordi era la consuetudine di colloqui con Maria Maddalena e con la madre di lei, quando si recava in convento a visitare la figlia. Accanto a questa prima traccia biografica, il monastero di Santa Maria degli Angeli conservava la trascrizione delle rivelazioni che a partire dal maggio 1584, già durante il noviziato, Maria Maddalena ricevette in estasi. Si veniva così fissando quell'orditura di ricordi e di scrittura, che insieme al *Breve Raggiunglio* di suor Maria Pacifica Del Tovaglia costituì il canovaccio a cui attinse nel 1609 Vincenzo Puccini nel redigere la *Vita*, stampata poi nel 1611³⁵, all'epoca dell'apertura del processo.

Non era ancora quel modello di perfetta temperanza delle virtù comportamentali secondo i vari stati di vita che trovò compimento nella rielaborazione che ne fece anni dopo Anton Maria Reconesi, dove i tratti individuali della figura di Maria Maddalena erano riletti secondo un gusto devoto e con esplicite finalità di edificazione³⁶. Più aderente alle fonti prodotte in monastero, nel 1611 con il placet del Sant'Uffizio Vincenzo Puccini aveva pubblicato insieme alla *Vita* una parte delle scritture contenute nei manoscritti conservati in Santa Maria degli Angeli, che quasi in forma di diario riportavano le relazioni delle visioni seguendo la scansione nel tempo. Tra queste vi erano le «mirabili intelligenze» sul mistero della Trinità e l'azione dello Spirito Santo che Maria Maddalena aveva ricevuto in estasi nel giugno 1585. Secondo la deposizione delle monache che le avevano raccolte e trascritte, resa nel 1607 alla sua morte e confermata dal confessore come rispondente a «verità»³⁷, in quei giorni Maria Maddalena per sette volte ricevette in più modi lo Spirito Santo. Nel rendere note, ma in modo assai scorretto e con indebiti ampliamenti, quelle rivelazioni in cui riteneva che fos-

sero esposti «i punti più sottili della Teologia [...] con tutti i termini di scienza, come se fusse stata per molto tempo esercitata nelle scuole»³⁸, il biografo univa alla proposta di un modello di vita perfetta esemplata sui vangeli anche il valore di un insegnamento specificamente dottrinale.

Sulla trama del fitto ‘parlato’ di Maria Maddalena de’ Pazzi, interrotto da silenzio e ascolto, animato da dialoghi, esclamazioni, domande, le monache di Santa Maria degli Angeli avevano organizzato negli anni un sapiente lavoro di trascrizione, alcune memorizzando le parole, altre ricomponendo i periodi, mentre altre ancora proseguivano il lavoro di ascolto e trascrizione, nel tempo in cui le prime erano impegnate nella stesura dei testi: un modo ingegnoso che narrarono al processo, per testimoniare l’accuratezza dei resoconti e la loro veridicità, confermata dalla rilettura che ne faceva Maria Maddalena; ma erano anche consapevoli del valore di questa loro laboriosa impresa, proseguita negli anni. Erano bene esperte dell’arte della memoria: quando morì nel 1581 il padre Alessandro Capocchi, che aveva svolto presso di loro il ministero della predicazione per molti anni lasciando un’impronta significativa nel profilo spirituale della comunità, ne raccolsero le prediche che avevano ascoltato e trascritto, rinvenendole più tardi nella memoria ora dell’una ora dell’altra e ricomponendole, «e similmente andovono rinvenendo le sententie della santa scrittura, e de’ santi dottori; e delli esempi delle Vite de’ santi al meglio che potevono»³⁹. Nel lavoro di trascrizione delle parole di Maria Maddalena de’ Pazzi, mentre andava prendendo forma l’insegnamento di una dottrina nella quale parve ad alcuni che vi fosse gran parte «di quel lume, con cui i pescatori rozzi ed ignoranti divennero predicatori e maestri del mondo»⁴⁰, le monache di Santa Maria degli Angeli si addentrarono anch’esse nei misteri della fede, facendosi discepolo attente, sempre più capaci nel tempo di comprendere i modi dell’esperienza conoscitiva di Maria Maddalena, di seguirne i voli vertiginosi e d’altra parte le sottigliezze dell’argomentazione.

Lo sguardo della comunità, attento, sospeso, ostile o benevolo, è spesso di grande rilevanza nel determinare gli esiti di una storia individuale che ha il suo punto di avvio nella manifestazione di doni carismatici e la cui sorte appare incerta, finché il collegio delle monache che ne è il testimone primo non trova consenso unanime nel credere. Nelle deposizioni rese al processo, accanto alla figura di Maria Maddalena emerge dunque con forza anche il profilo delle religiose che avevano condiviso con lei la *conversatio* monastica: a loro d’altra parte era rivolto l’insegnamento delle cose di Dio contenuto nelle ‘parole dell’estasi’, insieme all’edificazione delle virtù monastiche e del senso profondo del vivere in comune raccolto negli *Ammaestramenti*⁴¹ di Maria Maddalena. Di tutto questo produssero scrittura e memoria, intrecciando alla storia della loro consorella un profilo della comunità che ne illustrasse la vita esemplare e la capacità di penetrare in profondità la lezione di Maria Maddalena e di accoglierne i doni mistici.

La madre Vangelista del Giocondo, come maestra delle novizie e poi come priora, aveva accolto i segni della particolare elezione di Maria Maddalena, piegandone però il percorso a incarnare, accanto alla singolarità insopprimibile dei suoi doni mistici, anche e soprattutto i valori della professione monastica, assecondandone la forte tensione riformatrice e coinvolgendo in questa edificazione di un modello di perfetta osservanza della Regola e delle virtù cardini della vita religiosa, l'intero collegio delle monache. Nelle deposizioni del processo, lo stato religioso appare come l'elezione della «parte migliore», secondo quei lineamenti di cui Maria Maddalena aveva offerto molteplici immagini nei suoi ammaestramenti e nelle estasi. Per lei, come affermava suor Maria Pacifica del Tovaglia per averne più volte raccolto i racconti, il vivere in religione era stato frutto di una libera scelta, alimentata dal desiderio e difesa con coraggio.

Nelle deposizioni il noviziato appare il luogo della vera iniziazione alla vita religiosa. La capacità maieutica di Maria Maddalena, la sua attitudine alla vita affettiva, avevano lasciato traccia profonda in quante ne erano state allieve e ne seguivano il modello negli esordi della *conversatio*: ricordavano il valore delle azioni gratuite imposte dalla maestra, degli esercizi senza oggetto; e ancora la mansuetudine e la severità, la prudenza con cui le conduceva attraverso le mortificazioni nella via della perfezione. Nel racconto delle consorelle, già nel noviziato Maria Maddalena appariva perfetta nella virtù cardine dell'iniziazione alla vita religiosa, l'obbedienza. Suor Vangelista del Giocondo nella sua funzione di priora la esercitava in questa virtù, non con rigori corporali, piuttosto con punizioni e mortificazioni pubbliche, che nell'umiliare la giovane suora di fronte alle altre, intendevano edificare per l'intera comunità un modello esemplare di annichilimento di sé. In questa relazione di dominio e di sottomissione, se a Maria Maddalena toccava di rappresentare per tutte la disciplina della mortificazione di sé; all'austera madre Vangelista spettava invece di incarnare un esercizio dell'autorità che nella costante ma anche innovativa riproposta delle virtù monastiche, tornasse a vantaggio della perfezione dello stato religioso. Al processo, assai più esplicitamente di quanto non si trovasse descritto nella *Vita*, la priora si assunse la responsabilità e il merito di aver così profondamente esercitato nell'obbedienza la giovane suora da contribuire in qualche modo al suo percorso di santità.

Semplicità e povertà erano negli ammaestramenti di Maria Maddalena de' Pazzi i cardini della vera osservanza e con esse la carità reciproca – «tutte un cuore et una volontà»⁴², ricordò al processo suor Vangelista del Giocondo – secondo quella comunità d'amore fondata sulla «dilezione insieme» che per Maria Maddalena de' Pazzi aveva come modello i discepoli di Gesù.

Certamente il protagonismo della comunità di Santa Maria degli Angeli durante il processo informativo e in parte anche nel successivo processo remissoriale, fu consentito dallo schema interrogatorio, che verteva sulla famiglia di Maria Maddalena, sulla sua formazione religiosa, sulle letture, gli ambienti e i

personaggi che ne avevano guidato la formazione, e d'altra parte sui voti monastici, l'aderenza alla Regola, l'obbedienza. Il modo stesso in cui erano formulate le domande suggeriva risposte che, nel delineare il profilo della candidata alla santità, ne sottolineassero i tratti relazionali all'interno della comunità. A sua volta lo schema interrogatorio era largamente debitore alla *Vita* stampata dal Puccini, esplicitamente richiamata in calce allo schema, come riferimento per la formulazione delle singole domande; se la struttura del processo è da attribuire in gran parte all'opera di Vincenzo Puccini, rispetto alla *Vita* l'attenzione dedicata all'adempimento dei voti monastici ha però qui un rilievo autonomo e nuovo; soprattutto intorno al tema dell'obbedienza, che è il più insistito come fondamento e inizio di tutta la vita religiosa, emerge l'opera consapevole del monastero nell'edificazione di un profilo di comunità esemplare, nell'adempimento della vocazione alla vita comune. Sono d'altra parte materiali già offerti all'elaborazione dello schema interrogatorio e prima ancora alla stesura della *Vita*, rispetto alla quale la madre Vangelista si attribuì anzi esplicitamente nel corso del processo piena autorevolezza di certificazione, come fonte diretta o testimone assolutamente credibile della verità di quanto vi era narrato.

Accanto alle virtù monastiche, al processo le monache ricordarono i modi singolari che Maria Maddalena teneva riguardo al proprio corpo: la sua capacità di farne rappresentazione tangibile delle virtù e dei comportamenti che andava insegnando loro, di provocare stupore e sconcerto. L'esperienza mistica in lei non era accompagnata da sofferenza, più spesso invece dalla gioia che conferiva ai suoi movimenti leggerezza e passo di danza; nelle estasi, metteva in scena episodi della vita e della morte di Gesù, muovendole a devozione e compassione. Il corpo di Maria Maddalena era però forma mutevole, capace di rappresentare anche la tentazione, gli assalti violenti del demonio, la lotta.

C'è però un aspetto rilevante della figura di Maria Maddalena che non trovò spazio nel processo. Già a partire dal maggio 1584 le rivelazioni che ella ricevette in estasi evocavano uno specifico ambito di riferimento dell'esperienza spirituale che vi si andava configurando: era la tradizione alimentata tra Quattro e Cinquecento dal «movimento cateriniano» promosso dai seguaci di Savonarola, che ben conosciamo dagli studi di Gabriella Zarri e dai più recenti contributi di Tamar Herzog⁴³; nella sequela di Caterina da Siena, modello di vita religiosa e di impegno ecclesiale, esso riproponeva nel più generale movimento di riforma dei primi decenni del Cinquecento il tema della riforma della Chiesa.

La vita e gli scritti di Caterina da Siena furono fonti rilevanti dell'esperienza religiosa e della riflessione teologica di Maria Maddalena de' Pazzi; le monache che ne trascrivevano le visioni ravvisarono in più segni la sua crescente conformità al modello, come rivelazione di una vocazione specifica di carattere apostolico e profetico che Maria Maddalena riproponeva ripercorrendo i temi della *reformatio*: l'ingiustizia e la falsa misericordia dei prelati, l'avarizia e la va-

nagloria dei principi, l'odio dei sudditi, l'ipocrisia e la simulazione dei religiosi. Appartengono al luglio 1586 le lettere a Sisto V, all'arcivescovo di Firenze Alessandro de' Medici, ai cardinali presso la sede apostolica, ad alcuni religiosi e a Caterina de' Ricci, nelle quali la «inutile ancilla» assumeva parola pubblica e con alto linguaggio profetico e libertà priva di ogni deferenza annunciava l'irruzione nel tempo presente della *renovatione* della Chiesa, per rispondere a una vocazione che travalicava i confini della comunità e interpretava la stessa professione monastica come missione attiva per la riforma della vita religiosa e della Chiesa. Il segno cateriniano era appieno disvelato nell'appello a Caterina de' Ricci a farsi sua «coaiutrice»⁴⁴ e a procedere insieme nell'opera apostolica, in un sodalizio delle «spose» che procedeva dall'insegnamento di Caterina da Siena e individuava in Maria Maddalena la maestra di tutte loro.

Le lettere provocarono non poco sconcerto in monastero, alcune non varcarono mai le soglie della clausura e la scrittura si interruppe bruscamente. L'epilogo amaro di questa vicenda segnò nella storia di Maria Maddalena una rottura profonda. Dismise non senza una grande sofferenza i panni pubblici dell'annuncio e della profezia. Nel tempo, venne reinterpreto i contenuti della propria vocazione proseguendoli nell'approfondimento della Regola e della vocazione delle «spose», che nella sua visione erano partecipi della stessa elezione degli apostoli dei quali, diceva, esse condividono la potenza con la sequela della croce e l'offerta del sangue.

Nelle pagine della *Vita* non vi è alcun accenno alla vicenda delle lettere e nessuna delle monache le ricordò al processo: per non aprire di nuovo lacerazioni in una storia dal percorso difficile che la stessa Maria Maddalena aveva potuto ricomporre solo con grave sofferenza, e forse perché non ne avevano compreso appieno il contenuto, che conveniva ad ogni modo tacere.

Il processo per Caterina de' Ricci

Nel monastero di San Vincenzo a Prato, Caterina de' Ricci aveva risposto alla giovane carmelitana che nell'agosto 1586 le chiedeva, in nome del «comune desiderio», di farsi sua «maestra» nel manifestare l'opera della «Rinnovazione della Chiesa»⁴⁵. Ma il tema della *reformatio*, che nelle lettere di Maria Maddalena de' Pazzi aveva un afflato universale, in Caterina aveva sempre avuto come punto di riferimento la vita quotidiana della comunità di San Vincenzo, in cui sperimentare il rinnovamento della *conversatio* religiosa. Non le apparteneva la voce «alta, veemente»⁴⁶ a cui l'altra si sentiva «constretta dal amoroso e svenato Agnello»⁴⁷. Così le scrisse brevemente, consigliandole di conferire il tutto al padre spirituale e a quello attenersi con umiltà, «perch'io – scriveva – non presumerei dirvene parola»⁴⁸. D'altra parte erano quelli gli ultimi anni della vita di Caterina, nei

quali il suo mondo affettivo veniva ripiegandosi nella cura degli affetti familiari, incerti e discontinui, e nella sofferta sollecitudine per la comunità, che mal si adeguava alle norme imposte dalla nuova clausura tridentina⁴⁹.

Caterina morì nel febbraio 1590. Il processo remissoriale iniziò nell'aprile 1623. Erano trascorsi più di trent'anni dalla sua morte e le testimonianze più antiche, che avevano alimentato nella comunità le scritture e la memoria, erano ormai scomparse; quelle che ora deponevano al processo, ripetevano racconti già fatti al vescovo di Pistoia nella metà degli anni Dieci, al tempo del primo esame informativo⁵⁰. La maggior parte dei testimoni al processo remissoriale erano stati prodotti dal padre Filippo Guidi, domenicano, tra i procuratori della causa e autore di una *Vita di Caterina de' Ricci* stampata a Firenze nel 1617, riveduta e ampliata in una nuova edizione nel 1622⁵¹. I testimoni non l'avevano letta, ma neppure le deposizioni delle monache, ricche di dettagli anche minuti, sembrano farvi riferimento. Vi si accennava a libri letti, ma questi non erano mai citati come fonte. Ciò che le monache di San Vincenzo sapevano delle visioni di Caterina de' Ricci lo avevano piuttosto «sentito dire» e in questa forma lo conservavano nella memoria. Tuttavia la tradizione orale, che nella comunità si era andata intrecciando nel tempo alle scritture redatte durante la vita di Caterina, si veniva cancellando. Quanto alle carte, le monache ne avevano una notizia assai vaga; sapevano che alcune di loro, ormai scomparse, avevano prodotto delle scritture, ma che più tardi, divenuta priora del monastero, Caterina si era avvalsa della sua autorità per distruggerle: «le portò dentro ad un sacco al forno mentre vi era il fuoco, et diceva a quella monaca che haveva cura di cuocere il pane, pigliate queste scritture et buttatele nel forno, acciò abbrucino, perché sono scritture di eretici, che se ci fussino trovate, ne saremmo castigate; et quella monaca che era una conversa se le credette»⁵². Nel tempo le madri antiche erano morte, così «si è perso la memoria di molti miracoli et di molte attioni di detta suor Caterina, che se ci fussino dette scritture sarebbe stato più facile di havere cognitione di molte cose che di presente non si pole havere»⁵³. Il racconto della distruzione delle carte si era dunque fissato nella memoria della comunità sedimentando la percezione di una perdita irreparabile, non colmata da quanto invece si era conservato. Era opinione condivisa che esse contenessero qualcosa di prezioso ma di non facile ricezione.

Anche il corpo di Caterina era andato distrutto. Una monaca depose al processo di aver visto in vita le sue mani «trapassate da un canto all'altro et sanguinose»⁵⁴; le aveva visto anche «fitte» nella testa le spine della corona e ne usciva sangue, ma non cadeva: allora era molto giovane, aveva da poco preso l'abito e quella vista le aveva provocato molto dolore. Dopo la morte di Caterina, poté vedere anche le piaghe dei piedi; quelle delle mani non sanguinavano più, c'era invece un livido lungo. A quelle che dopo il decesso lavarono il corpo e lo rivestirono, non fu dato di vedere le stimate: non ne erano degne, scrisse Serafino

Razzi nella *Vita*⁵⁵. Molte invece avvertirono il profumo che poi a lungo, ricordava suor Fede Vittoria Salviati, «si è sentito intorno alla sua sepoltura»⁵⁶. Portato nella chiesa dei secolari il corpo fu aperto per cavarne le viscere, ma non il cuore, perché le monache non vollero che si toccasse. Poi fu asperso di crusca e riempito di mirra, aloe, issopo, incenso, chiodi di garofani, noci moscate; infine fu ricucito e rivestito, ma intanto il volto si era guastato⁵⁷. Le monache pregarono, per poter vedere ancora una volta le piaghe delle stimmate che altre volte avevano ammirato. La sera della vigilia della sepoltura, le baciaron le mani ad una ad una e videro le ferite, illuminate dalle candele che tenevano in mano; quelle dei piedi non le videro, perché «per rispetto» non vollero denudarli.

Quando all'epoca del processo l'armadio nel quale le monache avevano racchiuso le poche cose appartenute a Caterina de' Ricci venne aperto per le ricognizioni di rito, le sue vesti custodite con cura erano ancora integre; neppure l'arca di legno in cui era stato riposto il suo cadavere aveva subito alterazioni. Ma il corpo, quando venne aperto il coperchio, era uno sfacelo. Il cuore non fu ritrovato, il luogo dove era stato il ventre era pieno di una materia che pareva terra: si ritenne che fosse ciò che restava degli aromi che si usavano per preservare dalla putredine, ma avevano prodotto un effetto contrario. Così non vi era più alcun segno che potesse ricordare sulle mani di Caterina, nei piedi e nel costato, le stimmate che come Lucia da Narni e Elena d'Ungheria⁵⁸ anch'essa, vivente, recava impresse visibilmente. Ne' sul capo vi era alcuna «puntura» che testimoniasse della corona di spine che come Caterina da Siena anche Caterina de' Ricci aveva portato conficcata nel capo per tanti anni: più a lungo dell'altra, aveva sottolineato puntigliosamente Serafino Razzi, perché ne aveva raddoppiato l'età⁵⁹.

Se il ricordo delle visioni si era andato un po' perdendo con gli anni e in ciò che restava del corpo di Caterina de' Ricci non appariva alcuna traccia degli emblemi che ne avevano additato in vita l'elezione, le sue opere «da buona donna»⁶⁰ avevano lasciato un'impronta più duratura nella memoria di quanti l'avevano conosciuta e nei racconti a voce delle monache. D'altra parte, gli articoli sui quali vennero esaminati i testi al processo⁶¹ vertevano su altri aspetti della sua vita: per gli anni trascorsi nel secolo prima dell'ingresso in monastero, le opere di carità, l'amore per i poveri; per il suo profilo di religiosa invece, ciò che premeva sapere era se Caterina era stata monaca «di lodevole conversazione», se aveva osservato la Regola e contribuito all'aumento delle virtù monastiche, se era pura, se aveva condotto sempre vita cristiana. Come emerse dalle testimonianze rese al processo, per la comunità di San Vincenzo la figura di Caterina de' Ricci era ancora un esempio: la sua esperienza mistica non era imitabile e d'altra parte il tempo e quella che la comunità percepiva come la perdita delle scritture l'andavano irrimediabilmente cancellando; il valore era piuttosto in ciò che si ricordava della sua vita religiosa, che era stata conforme alla Regola e alle virtù cardine della professione monastica, tra queste l'umiltà e l'obbedienza⁶².

Erano però qualità che Caterina aveva appreso negli anni di formazione in convento, proprio attraverso l'intensa esperienza visionaria degli anni Quaranta del XVI secolo, ai quali appartengono anche le scritture⁶³ e il primo prodursi delle estasi della passione, durante le quali ogni settimana, per lo spazio di molti anni finché non assunse il governo del monastero, ella venne ripetendo nel suo corpo la passione e la morte di Gesù. Il tema dell'obbedienza appare nelle visioni come un momento di fondamentale rilievo nel percorso spirituale di Caterina de' Ricci e nell'insegnamento che tramite le visioni ella andava rivolgendo alle monache. L'obbedienza vi si configura come una virtù di difficile accesso, che richiede un esercizio costante e la considerazione del valore delle piccole cose, per l'edificazione di un costume condiviso di sottomissione reciproca e di obbedienza nel rispetto delle cariche e dei gradi della comunità.

Negli esordi dell'iniziazione di Caterina alla vita monastica, tra i personaggi che popolavano il suo teatro visionario è la figura di Girolamo Savonarola che la condusse per gradi ad apprendere l'obbedienza. Nella raccolta dei «ratti» redatta in convento nel 1583 da suor Tommasa Martelli a partire da originali oggi perduti⁶⁴, il legame di affidamento che Caterina de' Ricci e tramite lei le monache di San Vincenzo intesero con l'austera figura del 'martire' appare segnato da un'inedita familiarità e rivela il bisogno grande di protezione della comunità femminile, che riguardava a lui come a un «procuratore»⁶⁵, dal quale si riprometteva aiuto nei bisogni particolari e nelle necessità quotidiane del convento. È noto come il vincolo di devozione che legò Caterina de' Ricci al «santo padre» contribuì in modo rilevante alla diffusione del culto di Savonarola nell'ordine domenicano e in vari ambienti cittadini riconducibili alle reti di relazioni di Caterina, dei suoi discepoli, del monastero di San Vincenzo e dei frati di San Marco. Nel 1583 l'arcivescovo Alessandro de' Medici scrivendo al granduca aveva lamentato la diffusione, proprio ad opera della comunità di San Vincenzo⁶⁶, di immagini di Savonarola che contribuivano al risorgere di una devozione che, come si esprime l'arcivescovo, seminava «le sue pazzie» fra i frati, le monache, i secolari e nella gioventù.

Nel governo del monastero e nella direzione spirituale di quanti posero nelle sue mani la salvezza della propria anima e la guida negli affari temporali, Caterina de' Ricci mise a frutto l'insegnamento ricevuto dal «padre santo». Non incoraggiava il rigore delle mortificazioni corporali perché sapeva, per averne fatto esperienza durante i 'ratti', come gli eccessi del patire impedissero spesso di discernere il limite nell'esercizio delle privazioni e delle pratiche ascetiche. Ma soprattutto insegnava ai suoi «figlioli» a dominare il cuore e la mente, per non introdurre quel disordine nella vita spirituale che Savonarola le aveva insegnato a temere, perché dissipa le energie e non produce frutti, nella religione come nella vita secolare.

Dall'autorevolezza di Savonarola, maestro di vita religiosa nelle visioni di Caterina, e custode dell'osservanza della Regola, ella traeva ispirazione e legitti-

mazione nell'opera di riforma della vita monastica, che è un tema che percorre e innerva tutta l'esperienza mistica della Ricci. Nella sua visione, ad avviare la riforma erano necessarie la pratica dell'obbedienza e la restituzione di autorità alle figure preposte al governo e alla cura spirituale delle monache: il confessore, la priora, la maestra delle novizie, cui spetta il compito di iniziare le più giovani alla sottomissione della propria volontà. Alla severa scuola della Vergine, altra figura di rilievo nelle sue visioni, Caterina de' Ricci apprese l'esercizio delle virtù necessarie a governare una comunità, senza più l'inquietudine, il timore, l'incertezza dei primi tempi.

Negli inizi della sua attività visionaria il tema della riforma della vita religiosa appare fortemente intrecciato, nella figura di Savonarola, al tema della profezia. Il rinnovamento dell'osservanza monastica che il «padre santo» sollecitava da parte di Caterina de' Ricci coincideva nelle visioni con il tempo che nelle parole di Savonarola era ormai prossimo, dell'ira di Dio che stava per abbattersi sulla città di Firenze per i suoi molti peccati⁶⁷. D'altra parte, la riforma della vita religiosa delineata nelle visioni aveva per fine di costruire il profilo delle spose, quelle che «dormono nel sonno» e che dovevano ormai destarsi per dare il frutto desiderato⁶⁸ e offrire ricetta allo Sposo, circondato dai nemici. È in questa prospettiva di un tempo di rinnovazione che era anche compimento della profezia, che si produssero e trovarono significato per qualche tempo i doni di Caterina, in particolare la passione che ogni settimana ella soffriva in modo esemplare nel proprio corpo, a mostrare «tutti li atti et gesti» di quella di Cristo.

Il discorso profetico intrecciato all'esperienza mistica e alla riforma dell'osservanza religiosa, rivela nelle visioni l'ispirazione savonaroliana di Caterina de' Ricci, ma anche le incrinature di un tema che per quell'origine così chiaramente percepibile, trovò difficile ricezione negli ambienti pur protetti in cui si vennero diffondendo nella metà degli anni Quaranta le notizie della sua vicenda: il riferimento alla profezia vi era quasi occultato, e venne poi del tutto espunto, insieme al nome di Savonarola, nella prima *Vita* a stampa di Caterina de' Ricci. D'altra parte, neppure in lei vi era piena adesione alla voce profetica che per quanto compressa lasciava traccia nella sua esperienza visionaria ma che non le apparteneva, né le pareva efficace a soddisfare l'urgenza che pure avvertiva, di avviare nel monastero il rinnovamento dell'osservanza religiosa. Al processo nessuna delle monache vi fece riferimento, tacquero anche il nome di Girolamo Savonarola, mentre ricordarono le qualità del governo che Caterina, senza averlo ricercato perché «si stimava la peggior peccatora»⁶⁹, aveva esercitato a più riprese con umiltà e prudenza, «insegnandoci più con l'esempio che con i comandamenti».

Venerata dai suoi figli spirituali, si era sempre voluta sottrarre ad una attribuzione della santità come elezione individuale; per lei, religiosa, la santità era piuttosto l'esperienza in comune della perfezione cristiana, da vivere secondo la Regola e nell'approfondimento dei voti monastici. Un tratto di lei che le monache

ricordavano bene era la ritrosia ad andare alla grata del parlatorio, quando era richiesta di un colloquio. Ed erano in molti che ne ricercavano la conversazione, principi e principesse che avevano lasciato traccia nei racconti a voce, e i tanti che «quando venivano a chiamarla dicevano: vorremmo vedere la monaca santa»⁷⁰.

Dalle testimonianze raccolte al processo, prendeva forma accanto alla devozione un vero e proprio culto rivolto al sepolcro di Caterina de' Ricci, dove nel tempo si erano andati raccogliendo centinaia di voti. La devozione popolare e la venerazione delle suore sfuggivano al rigore con cui la Congregazione dei Riti vagliava ormai ogni traccia di culto⁷¹ e neppure il controllo delle immagini otteneva maggiore efficacia: quelle censite al processo la indicavano già come «beata». Nella *Vita* di Caterina de' Ricci stampata trent'anni prima, Serafino Razzi aveva confutato l'opinione secondo cui ai servi di Dio non canonizzati non conveniva il titolo di beato, né era lecito apporre voti ai loro sepolcri, e rivolgere loro orazioni⁷². A fondamento della sua convinzione in senso contrario egli evocava una secolare tradizione della Chiesa e le immagini che egli stesso aveva visto: della beata Colomba da Rieti a Perugia, della beata Vanna a Orvieto, a Città di Castello della beata Margherita, e ricordava ancora a Bologna la beata Diana, a Mantova la beata Osanna, Stefana Quinzani a Soncino e a Venezia la beata Maria, discepola di Tommaso Caffarini⁷³. A Firenze, nella chiesa di San Marco, proprio i voti appesi nel luogo dell'antico sepolcro di Antonino e la memoria dei miracoli ottenuti per la sua invocazione avevano fornito la documentazione più rilevante, affermava Serafino Razzi, per l'istruzione del processo di canonizzazione⁷⁴.

La causa per Caterina de' Ricci rimase tuttavia interrotta. Le norme *de non cultu* si erano fatte severe, come appare anche dalle vicende coeve legate alla figura di Umiltà da Faenza, per la quale erano in corso le procedure per l'avvio del processo remissoriale. Nel 1623 venne eretto nella chiesa di San Salvi un altare dedicato a Umiltà, che nella ricca ornamentazione recava appesi i voti donati dai fedeli per grazie ricevute. La tradizione del culto venne ricostruita con minuta ricerca documentaria in occasione della traslazione del corpo, avvenuta nel 1624. Durante il percorso all'interno della clausura, era stato trattenuto per breve tempo in sacrestia, per soddisfare alla devozione dei membri della casa dei Medici che lo poterono ammirare «per una fenestrella»⁷⁵.

Tommaso Davanzati, procuratore generale della congregazione di Vallombrosa per l'istruzione del processo remissoriale, testimoniava che le parti che ne aveva potuto vedere erano ancora intere, con carne e pelle «come se fossi morta da poco tempo in qua». Ma ne nacque un contenzioso con la Congregazione dei Riti, che dubitando dell'autenticità della documentazione addotta a sostegno della causa, disapprovava d'altra parte ogni attribuzione di culto e venerazione in forma pubblica, come si riteneva essere accaduto in occasione della traslazione.

Per come era stato costruito, anche il processo remissoriale per Caterina de' Ricci dovette rivelarsi controproducente: con l'ampio spazio offerto alle deposizioni circa la devozione popolare rivolta al suo sepolcro, la lampada accesa, i voti e le preghiere, offriva documenti probanti dell'esistenza di un culto, per quanto dai lineamenti ancora incerti, tra privato e pubblico. È tuttavia probabile che nella prosecuzione della causa l'intralcio maggiore fosse altrove, proprio nell'impronta di Girolamo Savonarola che, per quanto occultata nelle scritture e nelle *Vite* a stampa e rimossa con cura dalle memorie prodotte al processo, aveva segnato profondamente la storia spirituale di Caterina. Nonostante la reinterpretazione che i domenicani andavano producendo della sua figura⁷⁶ e alla quale ben rispondeva d'altra parte il profilo di Caterina de' Ricci, per il rilievo che vi avevano il tema della riforma della professione monastica, la direzione di coscienza e la vita spirituale, il segno di Savonarola era in lei, che l'aveva venerato come il «martire» e il «santo», troppo radicato nelle lacerazioni del passato per non costituire ancora motivo di contraddizione e di remora.

Il processo per Domenica da Paradiso

Nello stesso periodo in cui si celebrava il processo di Caterina de' Ricci, le monache della Crocetta facevano premura all'arcivescovo Marzi Medici perché si avviasse la causa per la loro fondatrice, Domenica da Paradiso⁷⁷. La morte di Domenica risaliva al 1553 e nel trascorrere del tempo – settantanni ormai – nella comunità molte delle madri antiche erano scomparse e per l'età ormai avanzata di quelle che ne avevano udito i racconti, le monache avvertivano il rischio di una perdita irrimediabile della memoria. Il processo *auctoritate ordinaria*, che iniziò nel gennaio 1625 (1624 secondo l'uso fiorentino)⁷⁸, fu però istruito con cura. Gli articoli con cui condurre l'esame dei testimoni erano assai dettagliati e i verbali restituiscono il minuto lavoro di tessitura dei ricordi sedimentati di generazione in generazione, che la comunità della Crocetta aveva compiuto nell'accingersi a rendere testimonianza, con un frequente riferimento anche alle scritture presenti in monastero e in particolare alla *Vita*⁷⁹ scritta da Francesco Onesti da Castiglione. Accanto alla *Vita*, le monache fecero riferimento ai «tanti libri»⁸⁰ dettati da Domenica che conoscevano, ma non tutte li avevano letti: custoditi a chiave nell'armadio che fungeva da archivio del monastero, erano di difficile accesso e il grande volume *in folio* ricoperto in cartapeccora che conteneva la *Vita*, oltre che non agevole a maneggiare era scritto in latino e «qua non s'insegna la lingua latina»⁸¹, osservò una monaca al processo. Le cose che le suore della Crocetta narrarono durante le deposizioni le avevano sentite raccontare dalle madri antiche, ora scomparse, e neppure queste le avevano lette; la più autorevole tra di loro, che era stata accolta in monastero dalla fondatrice

ed era priora quando essa morì, diceva di averle udite dalla bocca di Francesco da Castiglione, che era stato per lunghi anni confessore di Domenica⁸². Queste madri conoscevano la sua grafia; la loro testimonianza, tramandata nei racconti a voce, deponesse dell'autenticità dei libri scritti di sua mano che contenevano la vita, le estasi e le rivelazioni della fondatrice. A differenza degli altri, il processo per Domenica da Paradiso ebbe dunque come fonte privilegiata la figura del confessore: ma più che le scritture da lui redatte, la sua voce, conservata nella tradizione orale e accuratamente ricomposta dalla comunità, era invocata a legittimare le deposizioni delle monache.

Nei loro racconti vi erano però anche annotazioni non riconducibili a Francesco da Castiglione e che derivavano piuttosto, di generazione in generazione, dall'esperienza diretta di quante avevano conosciuto Domenica e avevano condiviso con lei la vita in religione. Della sua eloquenza sapevano il modo dolce, la capacità di 'accendere' le sue figlie alla speranza⁸³; i suoi sermoni trattavano dell'amore di Dio, dei misteri della fede, delle virtù e della vita spirituale «come se fosse stata maestra»⁸⁴; qualcuna credeva di ricordare che nell'ammaestrare teneva la voce «bassa e modesta»⁸⁵ e le madri antiche erano state testimoni della meraviglia di chi l'ascoltava e «leggeva le sue expositione»⁸⁶, perché Domenica non sapeva leggere né scrivere. Rifiutò sempre il governo del monastero, era vicaria ma non voleva per sé neppure questo titolo: voleva essere chiamata solo «madre», dicevano. Aveva tuttavia esercitato il governo e in modo esemplare: nell'attribuire le diverse cariche aveva sempre scelto le figure più adatte, perché conosceva a fondo la natura e le qualità di ognuna delle sue figlie. La comunità della Crocetta aveva mantenuto un rapporto di fedeltà letterale al testamento della fondatrice, che più volte le monache antiche avevano fatto trascrivere perché conteneva la forma che Domenica aveva voluto imprimere al suo istituto. Tra i tanti libri composti da lei e che solo la monaca archivista e poche altre potevano testimoniare di conoscere, il *Giardino del Testamento* che conteneva «gli ordini et istituti dettati, e lassati dalla detta madre»⁸⁷ era stato invece più volte letto dalle suore per mandarlo a memoria, come fondamento dell'osservanza monastica.

Il pegno più prezioso del vincolo di fedeltà che legava nel tempo la comunità agli intendimenti della fondatrice era tuttavia il corpo di Domenica da Paradiso, che non aveva patito corruzione ed era custodito in monastero. Alcune delle monache che testimoniarono al processo erano presenti, quando fu esaminato la prima volta, nel 1584, per volontà dell'arcivescovo Alessandro de' Medici: era «intero e bellissimo»⁸⁸. Venne spogliato e rivestito di nuovi panni e lo si dovette «maneggiare» in molti modi: suor Maria Vittoria Morelli, soppriora della Crocetta al tempo del processo, giudicava cosa «di gran consideratione»⁸⁹ che neppure un frammento se ne fosse distaccato⁹⁰. Era duttile e conservava tutte le sue parti. Fu traslato in un oratorio interno al convento e avvolto in una veste bianca con le mani ripiegate sul petto e intrecciate alla croce del rosario. Quando

nel giugno 1631, in tempo di peste, si procedette ad una nuova ricognizione del corpo, le vesti si erano corrose ma la carne ancora cedeva al tatto e le membra conservavano intatti i loro legami. Il corpo di Domenica era venerato come quello di un santo, al suo sepolcro erano appesi i voti che le monache ricevevano alla rota e presso la finestra prospiciente al sepolcro ardevano lampade, che furono poi tolte dopo i decreti dell'Inquisizione⁹¹ e anche i voti furono rimossi per ordine dell'arcivescovo. Raccontava la priora di come la granduchessa di Toscana visitasse spesso il sepolcro, «con l'occasione che vien qua, per vedere le serenissime principesse sue figliole»⁹². Cristina di Lorena era particolarmente devota alla memoria di Domenica e aveva svolto un ruolo rilevante nel promuoverne la causa di canonizzazione. Nel 1621 una sua figlia, Maria Maddalena, si era ritirata presso il monastero della Crocetta; in convento «più e più volte» raccontarono le monache, la principessa aveva letto la vita della fondatrice⁹³; alla propria morte, aveva espresso volontà di essere deposta di fronte al suo sepolcro⁹⁴.

Conclusioni

In vita, Domenica recava sul proprio corpo invisibili i segni della sua appartenenza a Cristo: alcuni avevano potuto vedere l'anello splendente delle nozze mistiche, che ella portava al dito dall'età di dodici anni, quando Gesù l'aveva fatta sua sposa⁹⁵; nel venerdì santo del 1495 aveva ricevuto le stimmate e risale a quel tempo l'inizio della sua missione profetica. Domenica conosceva la figura e gli scritti di Girolamo Savonarola, ne profetizzò il martirio e ne affermò in più occasioni la santità. È nell'ambito della profezia savonaroliana della Chiesa «rinnovellata»⁹⁶, sottolinea Isabella Gagliardi, che Domenica iniziò la propria missione. Nel tempo, i rapporti che pure erano stati significativi con i frati della congregazione di San Marco si vennero guastando. Domenica prese l'abito di Santa Caterina da Siena che aveva eletto come suo modello e maestra, ma non volle pronunciare i voti di terziaria e sottoporsi alla giurisdizione dell'Osservanza. Sciolto ogni legame con i frati predicatori, sottopose all'arcivescovo le *Constitutioni et Ordinationi* composte per le sue figlie spirituali, e la sua comunità fu posta sotto la giurisdizione vescovile; lo spirito della nuova fondazione rientrava comunque nell'alveo specificamente domenicano e cateriniano⁹⁷.

Il legame di Domenica da Paradiso con la figura di Girolamo Savonarola è problematico: non era nei termini di una filiazione spirituale o di un discepolato⁹⁸, come appare invece in Caterina de' Ricci, nel suo rapporto affettivo con il «padre santo» e nella venerazione della sua memoria. Semmai, suggerisce Isabella Gagliardi, appartenevano entrambi, Domenica e Savonarola, ad una medesima tradizione intellettuale, avevano un medesimo «statuto della santità»⁹⁹, la radicale adesione cioè della loro vita alla profezia, che in Domenica ha

però un timbro originale e personale, non assimilabile a quello del profeta di San Marco. La ricorrenza di Savonarola nelle scritture dettate da Domenica costituì probabilmente un problema nell'iter delle procedure per la canonizzazione, così come per altro verso dovettero rappresentare un ostacolo i decreti *de non cultu* di Urbano VIII. La morte di Cristina di Lorena privò il monastero della Crocetta di un sostegno importante nella prosecuzione della causa, per la quale mancava anche come fonte privilegiata, accanto ai processi, una *Vita* di Domenica da Paradiso: quella commissionata a suo tempo dalla granduchessa a Ignazio del Nente e già completata nel 1624, non venne stampata e quando giunse infine a pubblicazione, a Venezia nel 1662, era priva della seconda parte¹⁰⁰. La ragione più rilevante della mancata prosecuzione della causa, dopo l'esito positivo del processo iniziato nel 1630 e concluso con regolare approvazione, è tuttavia da ricercare altrove: proprio nel carattere di *prophetissa* di Domenica da Paradiso sul quale ha richiamato l'attenzione Isabella Gagliardi, nella voce pubblica che ne accompagnava l'esperienza mistica, nella sua libertà, difficilmente riconducibile entro i modelli post-tridentini che i processi fiorentini della prima metà del XVII secolo andavano delineando. Neppure Caterina de' Ricci e Maria Maddalena de' Pazzi possono essere lette nei termini di una mera adesione al modello della 'monaca santa': nelle loro biografie, assai più di quanto non appaia dalle *Vite* e dai processi, vi è un forte radicamento nella storia religiosa fiorentina e il nodo della profezia, filo discontinuo e intricato di questa storia, è ancora nelle loro esperienze un riferimento vivo, una vocazione possibile da accogliere con tutta la forza della voce che urge dentro, o alla quale opporre diniego. La costruzione di un profilo di santità femminile che fosse esemplare del rinnovamento della vita religiosa e della professione monastica, iniziata a Firenze con i processi della prima metà del XVII secolo, si rivelò nel tempo complessa e difficile, segnata com'era da esperienze e vicende difformi.

Domenica da Paradiso restò separata da questa tessitura di esemplarità, così come separata in certo modo rimase nella città la tradizione della sua memoria e della sua *fama sanctitatis*. Isabella Gagliardi pensa che la sua figura e la sua esperienza siano più accostabili al medioevo che all'età moderna¹⁰¹; forse non erano davvero componibili con l'immagine di santità che da Maria Maddalena de' Pazzi a Caterina de' Ricci veniva prendendo forma. Ma una qualche rottura, una prima messa da parte, dovette prodursi in realtà assai prima, negli ultimi periodi della sua vita, che sono anche quelli nei quali l'allora giovane Caterina de' Ricci, nel monastero di San Vincenzo a Prato, andava vivendo la sua esperienza mistica. Le monache di San Vincenzo avevano intrattenuto a suo tempo un fitto scambio epistolare con Domenica da Paradiso e dai loro racconti a voce è assai probabile che Caterina abbia avuto modo di conoscerne i doni carismatici e l'insegnamento. Nelle sue visioni è possibile rintracciare, quanto ai modi dell'esperienza, più di una similarità con la figura di Domenica, accanto ai segni della loro comune

appartenenza alle ‘spose di Cristo’ nella sequela di Caterina da Siena, che la Ricci a differenza dell’altra recava sul corpo ben visibili. Non vi è però traccia alcuna di Domenica nelle scritture prodotte in monastero che si riferiscono a Caterina, dove pure sono ricordate varie figure della Firenze di quegli anni e i frati di San Marco che la Ricci ebbe cari e con i quali anche Domenica da Paradiso ebbe rapporti. Non è da escludere che proprio questi siano all’origine di una possibile rimozione, nella volontà di costruire per Caterina, che a differenza di Domenica apparteneva loro e che consideravano come ‘propria’, un’immagine di unicità da promuovere e proteggere al tempo stesso. Neppure Maria Maddalena de’ Pazzi sembra conoscere Domenica da Paradiso. Nell’accingersi, come credeva, a manifestare l’opera della ‘renovatione’ della Chiesa, esse Caterina de’ Ricci a sua maestra, come Maria Maddalena era stata maestra di Caterina da Siena «in terra». Nella ‘catena’ che secondo la visione di Maria Maddalena de’ Pazzi le avrebbe tutte congiunte insieme, Caterina de’ Ricci a differenza di Domenica da Paradiso appare già all’interno di una genealogia femminile che in parte era sedimentata da tempo nella tradizione del movimento cateriniano e in parte, nel desiderio della carmelitana, era da proseguire e costruire insieme.

Note

¹ Deposizione di suor Vangelista del Giocondo, 14 marzo 1612, in Archivio dell’Arcidiocesi Fiorentina (d’ora in poi AAF), *Processus et Acta originalia, Dicta et Depositiones testium examinatorum super vita et miraculis Servae Dei Sororis Mariae Magdalenae de Pazzis coram Ordinario per Acta Ser Eufrosini de Milanesis à Vulparia Notarii publici florentini et Curiae Archiepiscopalis florentinae Cancellarii*, carte non numerate. All’epoca del processo Vangelista del Giocondo era priora del monastero e fu chiamata più volte a deporre. Ho trattato altre volte dei processi di canonizzazione che figurano come fonte di queste pagine: cfr. A. Scattigno, *Una comunità testimone. Il monastero di Santa Maria degli Angeli e la costruzione di un modello di professione religiosa*, in G. Pomata, G. Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 175-204.

² Cfr. *Ammaestramenti*, in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de’ Pazzi dai manoscritti originali*, VII, *Renovatione della Chiesa*, Firenze, Centro Internazionale del Libro, 1966, pp. 215-301. Sugli *Ammaestramenti* cfr. A. Scattigno, *Un commento alla regola carmelitana. Gli Ammaestramenti di Maria Maddalena de’ Pazzi*, in G. Zarri (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall’alto medioevo al secolo XVII*, Atti del convegno (Santa Vittoria in Matenano 1995), Verona, Il Segno dei Gabrielli Editore, 1997, pp. 283-302.

³ Deposizione di suor Vangelista del Giocondo cit.

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ Mario Maccanti, medico, che depose il 26 novembre 1625 dopo la seconda ricognizione del corpo durante il processo remissoriale, non rinvenne traccia del liquido, «ma stante che detto corpo abbi durato lo spazio di dodici anni a scaturire detto liquore [...] lo tengo cosa soprannaturale», AAF, *Acta Originalia Processus Remissorialis pro Beatificazione*, 26 novembre 1625, Deposizione di Mario Maccanti, carte non numerate.

⁷ Deposizione di Angelo Bonelli, fisico fiorentino, resa al processo remissoriale durante una prima ricognizione del corpo, avvenuta il martedì 15 ottobre 1624, *ivi*, cc. nn.

⁸ Per una più dettagliata trattazione di questi aspetti cfr. A. Scattigno, *Sposa di Cristo. Mistica e comunità nei Ratti di Caterina de' Ricci. Con il testo inedito del XVI secolo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, in particolare il capitolo dedicato a *La memoria*.

⁹ Prospero Bernardi, *Vita, virtù e miracoli della B. Giuliana Falconieri nobile fiorentina institutrice del Terz'Ordine dei Servi di Maria Vergine*, in Firenze, per Francesco Livi, 1672.

¹⁰ Cfr. Francesco Cionacci, *Storia della beata Umiliana de' Cerchi vedova fiorentina del terz'ordine di San Francesco*, per Santi Franchi, in Firenze, 1682. Su Umiliana de' Cerchi cfr. A. Benvenuti Papi, *Una santa vedova*, in Ead., *In castro poenitentiae. Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1990, pp. 59-98.

¹¹ AAF, *Processus et acta pro inveniendis opuscolis Venerabilis Servae Dei Umilitatis abbatissae [...] inceptum in 19 settembre 1712*. Per le *Vite* trecentesche e gli scritti di Umiltà, cfr. *Le Vite di Umiltà da Faenza. Agiografia trecentesca dal latino al volgare*, a cura di A. Simonetti, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 1998; *I sermoni di Umiltà da Faenza: studio e edizione*, a cura di A. Simonetti, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994.

¹² AAF, *Processus et acta pro inveniendis opuscolis Venerabilis Servae Dei Umilitatis abbatissae* cit. Fascicolo datato al 1624, conservato tra le carte del processo e relativo alla traslazione del corpo avvenuta in quell'anno e al contenzioso che ne era sorto con la Congregazione dei Riti, che dubitando dell'autenticità delle notizie relative a Umiltà, disapprovava ogni attribuzione di culto e venerazione, come era il caso della traslazione, avvenuta di fatto in forma pubblica.

¹³ Francesco Marchi, *Vita del Reverendo padre frate Alessandro Capocchi fiorentino dell'Ordine di San Domenico*, Firenze, nella stamperia di Bartolomeo Sermartelli, 1583.

¹⁴ Cenni alla figura di Alessandro Capocchi in vari studi di ambito savonaroliano, tra i quali R. Manno Tolu, *Echi savonaroliani nella Compagnia e nel Conservatorio della Pietà*, in G. Garfagnini (a cura di), *Savonarola e la politica*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 1997, alle pp. 213-217 e 223.

¹⁵ *Vita della beata Maria Bartolomea Bagnesi nobile fiorentina del terz'Ordine di San Domenico scritta da un sacerdote della Compagnia di Gesù*, Parma, dalla stamperia Carmignani, 1804; una vita di Maria Bagnesi è del padre Alessandro Capocchi: *Vita della Ven.le M.re suor Maria Bagnesi*, 1577, in Serafino Razzi, *Vite de' Santi e beati del sacro ordine de' Frati predicatori, così huomini come donne, con aggiunta di molte vite che nella prima impressione non erano*, nella Stamperia di Bartolomeo Sermartelli, Firenze, 1588. Vari riferimenti a Capocchi e Maria Bagnesi in F. Verde, *Il movimento spirituale savonaroliano fra Lucca-Bologna-Ferrara-Pistoia-Perugia-Prato-Firenze*, «Memorie domenicane», XXV (1994), pp. 5-163. Cenni a Maria Bagnesi anche in T. Herzig, *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2008.

¹⁶ Deposizione di suor Maria Perpetua Giugni, priora, di anni 54, in AAF, *Processus super vita et miraculis servae Dei et venerabilis Sor. Dominica monasterii Sanctae Crucis in civitate Florentiae fundatricis*, 55v.

¹⁷ Deposizione di Paolo di Francesco Paoli, di anni 44, canonico della metropolitana, *ivi*, 195r.

¹⁸ Alessandro Marzi Medici era stato canonico della metropolitana fiorentina e uditore della nunziatura apostolica in Toscana. Dal 1595 governò per dieci anni la sede vescovile di Fiesole. Resse la diocesi di Firenze dal 1605 al 1630, anno della sua morte. Cfr. G. Aranci, *Formazione religiosa e santità laicale a Firenze tra Cinque e Seicento*, Firenze, Pagnini, 1997, pp. 75-85. Per la continuità di un progetto di riforma della Chiesa fiorentina da Antonio Altoviti ad Alessandro Marzi Medici, oltre al già citato Aranci e al riferimento a A. D'Addario, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma, Ministero dei Beni

culturali e ambientali, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1972, pp. 121-327, si veda anche M.P. Paoli, "Nuovi vescovi per l'antica città": per una storia della Chiesa fiorentina tra Cinque e Seicento, in C. Lamioni (a cura di), *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna*, Atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini (Firenze 1992), Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1994, pp. 748-786.

¹⁹ G. Aranci, *Formazione religiosa e santità laicale* cit., p. 83. Il riferimento è a Carlo Borromeo, canonizzato nel 1610 e a Filippo Neri, canonizzato nel 1622. Alcune reliquie del Borromeo inviate nel 1615 alla Compagnia dei Lombardi, furono onorate in forma solenne dal clero e dalla corte; ma soprattutto le feste per la canonizzazione di Filippo Neri furono a Firenze di particolare magnificenza.

²⁰ Cfr. G. Aranci, *Introduzione alla vita spirituale. Testi di catechesi e di spiritualità del beato Ippolito Galantini*, Firenze, Pontecorboli, 1996; Id., *Formazione religiosa e santità laicale. Ippolito Galantini fondatore della Congregazione di San Francesco della Dottrina Cristiana di Firenze (1565-1620)*, Firenze, Pagnini, 1997.

²¹ Deposizione del cerusico Giulio Lottini, in AAF, *Summarium*, 336-339, citata in Aranci, *Formazione religiosa e santità laicale* cit., p. 296.

²² Ippolito Galantini venne dichiarato venerabile nel 1756 da Benedetto XIV e fu beatificato da Leone XII nel giugno 1825. La causa per Domenica da Paradiso più volte ripresa non ottenne alcuna conclusione. Sui processi cfr. I. Gagliardi, *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2007, in particolare *La "fama sanctitatis"*.

²³ Caterina de' Ricci fu beatificata nel 1732 da Clemente XII e infine canonizzata da Benedetto XIV nel 1746.

²⁴ Maria Maddalena de' Pazzi fu proclamata beata nel 1626 da Urbano VIII; nel 1662 iniziò il processo di canonizzazione che si concluse nel 1669 con la proclamazione della santità da parte di Clemente IX.

²⁵ Il riferimento è alle pagine conclusive del libro di Isabella Gagliardi, *Sola con Dio* cit.

²⁶ G. Zarri, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in G. Zarri, L. Scaraffia (a cura di), *Donne e fede*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 177-225, in particolare il capitolo *Professionalità e virtù*.

²⁷ Ivi, pp. 219-221.

²⁸ La lettera si trova presso nell'incartamento del processo, AAF, *Processus et Acta originalia* cit.

²⁹ G. Zarri, *Dalla profezia alla disciplina* cit., p. 220.

³⁰ Per una più ampia trattazione del rapporto tra scrittura, racconti a voce e costruzione della memoria, cfr. A. Scattigno, *I processi di canonizzazione a Firenze nella prima metà del XVII secolo*, in G. Zarri, N. Baranda Leturio (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII*, Firenze, Firenze University Press-UNED, 2011, pp. 131-151.

³¹ *La Vita della Reverenda Serva di Dio, la Madre suor Caterina de' Ricci, Monaca del Venerabile Monastero di S. Vincenzio di Prato, scritta in tre libri dal p. f. Serafino Razzi, dottore teologo dell'Ordine de' Frati Predicatori, e professo del Convento di S. Marco di Firenze*, in Lucca, per Vincentio Busdraghi, 1594. Sulla cronologia della prima stesura ed edizione a stampa, e sulle redazioni manoscritte precedenti l'edizione, cfr. G.M. Di Agresti, *L'opera ricciana*, in fr. Serafino Razzi o.p., *Vita di Santa Caterina de' Ricci con documenti inediti antecedenti l'edizione*, a cura di G.M. Di Agresti, Firenze, Olschki, 1965, pp. XXXIX-XLVII.

³² *All'Illustrissimo et Reverendissimo Monsignore Il Card. Alessandrino Signore et Protettore nostro colendissimo*, ivi, p. 3.

³³ I. Gagliardi, *Sola con Dio* cit., pp. 4 sgg.

³⁴ *Breve ragguaglio della Vita della Santa Madre fatto dalla Madre suor Maria Pacifica del Tovaglia* (1598), in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, I, *I Quaranta giorni*, Firenze, Centro Internazionale del Libro, 1960, pp. 69-93.

³⁵ *Vita della Veneranda Madre suor M. Maddalena de' Pazzi fiorentina monaca dell'ordine carmelitano nel Monastero di S. Maria degli Angeli di Borgo S. Fridiano di Firenze. Raccolta, e descritta dal molto Rever. M. Vincenzio Puccini. Governatore, Confessore del detto Monastero, Con l'aggiunta della Terza, Quarta, Quinta e Sesta parte dal medesimo raccolta, ed ordinata. La qual contiene le mirabili intelligenze, che in diversi tempi da Dio le furon comunicate, e molti suo' documenti per la perfezione della vita Spirituale*, in Firenze, appresso i Giunti, 1611.

³⁶ *Vita della beata Maria Maddalena de' Pazzi vergine nobile fiorentina, Monaca nel Munistero di Santa Maria degl'Angioli in Borgo San Fridiano (oggi in Pinti) di Firenze, dell'Ordine Carmelitano Osservante [...] Ridotta in miglior ordine, con aggiunta di molte azioni virtuose, e mirabile, Cavate da i Processi formati per la sua Canonizzazione*, in Fiorent., nella Stamp. di Gio. Batista Landini, 1639, quinta ed.

³⁷ *Revelatione e intelligentie*, in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, IV, Firenze, Centro Internazionale del Libro, 1964, p. 306.

³⁸ «Al pio e divoto lettore», in *Vita cit.*, parte terza, p. 189.

³⁹ Archivio del Monastero di Santa Maria Maddalena de' Pazzi, *Miscellaneo, Prediche del Venerabil Servo di Dio Alessandro Capocchi*, ms.

⁴⁰ Così si espresse il gesuita Claudio Seripando, nell'approvare la pubblicazione nella *Vita* della parte delle estasi a cui si è accennato sopra. Cfr. *Vita cit.*, parte quinta, p. 364.

⁴¹ *Ammaestramenti*, in *Renovazione della Chiesa cit.*, pp. 215-301.

⁴² Deposizione di Suor Vangelista del Giocondo, 1 marzo 1612, in *Processus et Acta originalia cit.*, cc. nn.

⁴³ G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1990; T. Herzog, *Savonarola's Women cit.*

⁴⁴ «Alla molto veneranda in Christo Madre suor Catherina de' Ricci venerabile monastero di San Vincentio mia nel Signor Charissima», in S. Maria Maddalena de' Pazzi, «*Constretta dalla dolce verità, scrivo*». *L'epistolario completo*, a cura di C. Vasciaveo, Firenze, Nerbini, 2007, p. 111.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 112, 115.

⁴⁶ *Ivi*, p. 111.

⁴⁷ «Al nome del'Antica e Nuova Verità. Al Sommo Pontefice e vicario di Christo in terra, Papa Sisto», *ivi*, p. 69.

⁴⁸ Da madre Caterina de' Ricci, domenicana, priora di SanVincenzo in Prato, *ivi*, p. 243.

⁴⁹ A. Scattigno, *Sposa di Cristo cit.*, in particolare il capitolo *Direzione spirituale e mediazione sociale*.

⁵⁰ 24 maggio 1623, Deposizione di suor Obbedienza Baroncelli, di anni 75, in AAF, *Processus remissorialis cit.*, cc. n.n.

⁵¹ Filippo Guidi, *Vita della venerabile Madre suor Caterina de' Ricci, fiorentina, monaca del monistero di San Vincenzio di Prato dell'Ordine dei Predicatori*, Firenze, Sermartelli, 1617 (2^a ed. 1622).

⁵² 23 maggio 1623, Deposizione di suor Fede Vittoria Salviati, in *Processus remissorialis cit.*, cc. n.n. Suor Fede Vittoria era la figlia di Filippo Salviati, il discepolo più caro di Caterina de' Ricci. Era stata accolta in convento da Caterina stessa e all'epoca del processo aveva 74 anni.

⁵³ *Ivi*, Deposizione di suor Fede Vittoria Salviati cit.

⁵⁴ 29 maggio 1623, Deposizione di suor Domenica di Giovanni Puccetti, al secolo Cornelia, di anni 53, *Processus remissorialis cit.*, cc. nn.

⁵⁵ Serafino Razzi, *Vita di Santa Caterina cit.*, p. 276 nell'apparato critico.

⁵⁶ Deposizione di suor Fede Vittoria Salviati cit.

⁵⁷ Serafino Razzi, *Vita di Santa Caterina* cit., p. 277, nell'apparato critico.

⁵⁸ Ivi, p. 304.

⁵⁹ Ivi, p. 302.

⁶⁰ 20 maggio 1623, Deposizione di Caterina di Iacopo Salvaticchi moglie di Antonio di Giovanni Bruni, di anni 70, *Processus remissorialis* cit., cc. nn.

⁶¹ Ivi, fascicolo aggiunto.

⁶² 24 maggio 1623, Deposizione di suor Lorenza di Niccolò Palani, di anni 76, ivi, cc. nn.

⁶³ Cfr. l'edizione delle Fonti Ricciane iniziata da Olschki nel 1963 per la cura di G.M. Di Agresti e conclusa con l'*Epistolario*, voll. 5, Firenze, 1973-1975.

⁶⁴ Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 2363.

⁶⁵ Ivi, 74v.; *I ratti di suor Caterina de' Ricci*, in A. Scattigno, *Sposa di Cristo* cit., p. 189.

⁶⁶ Cfr. il testo della lettera pubblicato da C. Guasti, *Le lettere spirituali e familiari di S. Caterina de' Ricci*, Prato, R. Guasti, 1861, p. LXIV (nei *Documenti e illustrazioni al Proemio*). Per una contestualizzazione del documento cfr. A. D'Addario, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma, 1972, pp. 243-267. Cfr. inoltre L. Polizzotto, *The Elect Nation. The Savonarolian Movement in Florence 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 442-443.

⁶⁷ Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 2363, 82r.; *I ratti di suor Caterina de' Ricci* cit., p. 194.

⁶⁸ Ivi, 124r.; *I ratti di suor Caterina de' Ricci* cit., p. 223.

⁶⁹ Deposizione di suor Fede Vittoria Salviati cit.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Per i decreti della congregazione del Sant'Uffizio del 13 marzo e del 2 ottobre 1625 relativi al divieto di culto pubblico e privato senza previa autorizzazione della sede apostolica e successive integrazioni, cfr. M. Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 83-93.

⁷² Serafino Razzi, *Vita di Santa Caterina de' Ricci* cit., p. 85.

⁷³ Ivi, p. 90.

⁷⁴ Sull'arcivescovo Antonino Pierozzi cfr. L. Cinelli, M.P. Paoli (a cura di), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del convegno (Firenze 2009), monografico di «Memorie domenicane», XLIII (2012). Dedicano attenzione agli aspetti del culto e della devozione M. Mussolin, *La promozione del culto di Sant'Antonino al tempo di Leone X e Clemente VII e i progetti di Antonio da Sangallo il Giovane per la chiesa di San Marco*, pp. 509-532 e V. Camelliti, *Antonino Pierozzi: 'patrono' tra i 'patroni' di Firenze. Devozione e iconografia tra Quattrocento e Cinquecento*, pp. 451-474.

⁷⁵ AAF, *Processus et acta pro inveniendis opuscolis venerabilis Servae Dei Humilitatis abbatissae* cit., fascicolo datato al 1624.

⁷⁶ T. Herzig, *Savonarola's Women* cit.

⁷⁷ Su Domenica Narducci (Domenica da Paradiso) lo studio più recente e innovativo è quello di Isabella Gagliardi, *Sola con Dio* cit. Cfr. inoltre G. Antignani, *Domenica da Paradiso. Aspetti storici e momenti profetici*, Firenze, Nencini, 1995; A. Valerio, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1992; R. Librandi, A. Valerio, *I sermoni di Domenica da Paradiso. Studio e testo critico*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 1999; A. Valerio, *Le lettere di Domenica da Paradiso tra Bibbia e profezia*, «Hagiographica», VI (1999), pp. 235-256. Riferimenti in L. Polizzotto, *When Saints Fall Out: Women and the Savonarolian Reform in Early Sixteenth-Century Florence*, «Renaissance Quarterly», XLVI (1993), pp. 486-525; Id., *The Elect Nation* cit., pp. 190-193, 308-310. Cfr. inoltre T. Herzig, *Savonarola's Women* cit.; su Domenica da Paradiso e Dorothea di Lanciuola cfr.

G. Zarri, *La religione di Lucrezia Borgia. Le lettere inedite del confessore*, Roma, Roma del Rinascimento, 2006.

⁷⁸ AAF, *Processus super vita et miraculis servae Dei et venerabilis Sor. Dominicae monasterij S. Crucis in Civitate Florentiae fundatricis* 1624.

⁷⁹ Archivio del Monastero della Crocetta, *Annalium vitae Beatae Matris sororis Dominicae de Paradiso*, ms. 2, in due tomi. Notizie brevi ancora di mano di Francesco Onesti da Castiglione sono in *Ephemerides seu Diarius Vite beate matris sororis Dominicae a Paradiso*, AMC, ms. 1.

⁸⁰ Deposizione di suor Margherita di Giovanni de' Pazzi, AAF, *Processus super vita et miraculis* cit., 158r.

⁸¹ Deposizione di suor Felice dei Filippo Neri, ivi, 122v.

⁸² Deposizione di suor Maria Vittoria di Francesco Morelli, ivi 62r.

⁸³ Deposizione di suor Maria Perpetua di Giovan Filippo de' Giugni, ivi, 52v.

⁸⁴ Deposizione di suor Porzia di Luca Fabbroni, badessa di Santa Brigida, ivi, 185v.

⁸⁵ Deposizione di suor Giulia di Bernardo Sommai, del monastero di Santa Caterina, ivi, 162r.

⁸⁶ Deposizione di suor Angelica di Lorenzo del Macchia, ivi, 77v.

⁸⁷ Deposizione di suor Maria di Benedetto di Mantauti, ivi, 172v. AMC, *Giardino del Testamento della venerabile madre suor Domenica da essa dettato e fedelmente scritto dal suo confessore Francesco Onesti da Castiglione Fiorentino l'anno 1515*, ms. 14.

⁸⁸ Deposizione di suor Maria Perpetua Giugni, ivi, 55v.

⁸⁹ Deposizione di suor Maria Vittoria Morelli, ivi, 70r.

⁹⁰ Deposizione di suor Maria Maddalena di Paolo Bonciani, ivi, 150v.

⁹¹ Dalla descrizione del sepolcro, ivi, 258v.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Deposizione di suor Angelica del Macchia da Colle, ivi, 83r.

⁹⁴ Cfr. M. Rossi, *Imitatio granducale: Maria Maddalena de' Medici alla Crocetta, la sua tomba e un progetto dimenticato*, in G. Calvi, R. Spinelli (a cura di), *Le donne Medici nel sistema europeo delle corti (XVI-XVIII secolo)*, 2 voll., Firenze, Polistampa, 2008, I, pp. 117-130.

⁹⁵ Francesco degli Onesti da Castiglione, *Proemio* al trattato *Dialogo*, citato in I. Gagliardi, *Sola con Dio* cit., p. 14, n. 24.

⁹⁶ I. Gagliardi, *Sola con Dio* cit., p. 56.

⁹⁷ Ivi, p. 184.

⁹⁸ Ivi, p. 296.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Ivi, p. 277.

¹⁰¹ I. Gagliardi, *Sola con Dio* cit., *Introduzione*, p. X.