

REBECA SANMARTÍN BASTIDA - MARÍA VICTORIA CURTO HERNÁNDEZ, *El Libro de la oración de María de Santo Domingo. Estudio y edición*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2019, 190 p.

7 giugno 1500. «Arrivò in Ferrara una suora sancta viva che se dicea che ogni giorno era comunicata per l'angelo et che di quella comunione tanto si viveva». Da questa nota di un anonimo cronista ferrarese prese spunto Gabriella Zarri, in un saggio ormai classico, per studiare il fenomeno delle *sante vive*: donne che per i propri doni carismatici attirarono un culto in vita, e che rivestirono perciò – come taumaturghe, profetesse, consigliere di principi etc. – un ruolo politico e sociale di rilievo, tra la fine del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento, in diverse città dell'Italia centro-settentrionale¹. Negli ultimi anni la storiografia sulle sante vive ha fatto importanti passi avanti, inquadrando il fenomeno in un più ampio contesto storico e geografico, approfondendo la conoscenza di alcune figure di primo piano e affinando nuovi strumenti interpretativi. La prima edizione critica e commentata del *Libro de la oración* di María de Santo Domingo, la Beata de Piedrahíta (1486?-1524), rappresenta un contributo degno di nota in ciascuna di queste tre direzioni.

Per farsi un'idea della ricchezza, in tal senso, della documentazione spagnola (e in particolare castigliana) basta consultare in rete il *Catálogo de santas vivas*, in cui si leggono le Vite di una trentina di donne carismatiche che tra 1400 e 1550 circa (prima di Teresa d'Ávila) raggiunsero fama di santità². La connessione/comparazione con il mondo iberico, del resto, ha permesso agli studi recenti di collocare in una geografia e cronologia più ampia l'evoluzione europea dei modelli di santità femminili, dalle beghine francesi, olandesi e tedesche alle beate, terziarie e pinzochere mediterranee. In Spagna ebbe singolare influenza la figura di Caterina da Siena, il cui paradigma profetico e riformatore 'osservante' ispirò anche il movimento femminile savonaroliano studiato da Tamar Herzog. Questo paradigma domenicano era indubbiamente presente a María de Santo Domingo, insieme al più recente esempio di Lucia Broccadelli da Narni, la cui fama di santità – protetta e promossa tra 1499 e 1505 dal duca di Ferrara Ercole I d'Este – fu presto recepita nella Castiglia degli inizi del Cinquecento.

Come Lucia da Narni (che le apparve in visione) María fu una terziaria domenicana, e come Lucia polarizzò l'attenzione della società e della comunità stessa in cui visse, divise tra sostenitori e detrattori. Con la sfuggente biografia della beata spagnola comincia l'ampio studio introduttivo al *Libro de la oración* di Rebeca Sanmartín Bastida, già autrice di *La representación de las místicas* (2012) e curatrice delle *Revelaciones* della domenicana (2014, insieme a María Luengo), e María Victoria

¹ G. ZARRI, *Le sante vive* [1980], in EAD., *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino 1990, 87-163 (citazione a p. 89).

² Il *Catálogo*, frutto di un progetto finanziato dal Ministerio de Ciencia e Innovación de España e diretto da Rebeca Sanmartín Bastida, è consultabile all'URL: <<http://visionarias.es>>. In maggioranza al contesto spagnolo sono dedicati, non a caso, anche i contributi raccolti in *Sante vive in Europa (secoli XV-XVI)*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, numero monografico dell'«Archivio italiano per la storia della pietà» 33 (2020).

Curto Hernández, che sta preparando uno studio su musica, danza e elementi teatrali in Juana de la Cruz e María de Santo Domingo. L'introduzione si concentra in particolare sulla relazione tra María e i suoi confessori, Diego de Vitoria e Antonio de la Peña, e sulla sua attività riformatrice. Quest'ultima, profeticamente ispirata, incontrò da un lato l'appoggio di protettori illustri come il duca d'Alba don Fadrique Álvarez de Toledo, il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros e il Re Cattolico Ferdinando d'Aragona (quanto mai bisognoso, in Castiglia, di una legittimazione anche messianica); dall'altro, essa incontrò tuttavia l'opposizione della gerarchia stessa dell'ordine domenicano, a partire dal Generale Tommaso de Vio (il Caetano), e procurò alla beata quattro processi per eresia e santità simulata, conclusi nel marzo del 1510 con un'assoluzione. Tale opposizione era motivata non solo dal mancato rispetto delle gerarchie di genere (stando al Caetano stesso, l'azione riformatrice spettava agli uomini soltanto), ma anche dai comportamenti stravaganti di María, che attirarono i commenti sprezzanti dell'umanista Pietro Martire d'Anghiera: dure pratiche ascetiche, digiuni, visioni e rapimenti estatici, tra musiche e danze "celesti".

Le pagine dello studio introduttivo dedicate all'importanza della musica nella devozione tardo medievale sono a tal riguardo di grande interesse, e lasciano spazio a una possibile comparazione con la già menzionata Lucia da Narni, che faccia luce sui diversi contesti musicali e performativi in cui si inserirono le due domenicane (le danze estatiche di Lucia, ad esempio, si richiamano indubbiamente alla tradizione umbra delle laude e delle rappresentazioni sacre)³, e a una verifica più puntuale della possibile influenza savonaroliana⁴. Passando dal mondo delle pratiche a quello delle teorie o dei giudizi, non è agevole ricostruire l'evoluzione dei criteri che portavano a sciogliere in un senso o nell'altro, condannandola o promuovendola, la sostanziale ambivalenza non tanto della musica in sé, ma della performatività pubblica di gesti di devozione quali la disposizione del corpo a imitazione del crocifisso o le lacrime, segni considerati ambigui da una lunga tradizione teologica, e ambigui proprio in quanto segni secondo un autore contemporaneo a María, Gabriele Biondo, che ne condannava il desiderio e la ricerca in quanto mossi dall'amore di sé, non di Dio⁵.

³ M. NERBANO, *Estasi, performance e ricreazione del corpo nell'esperienza delle «sante vive»*. *Il caso di Lucia Brocadelli da Narni*, «Annali online dell'Università di Ferrara. Sezione di Lettere» 9 (2015), 77-107.

⁴ Partendo dallo studio di P. MACEY, *Bonfire Songs: Savonarola's Musical Legacy*, Oxford 1998.

⁵ G. BIONDO, *Commentarius (Ricordo)*, in M. LODONE, *Invisibile come Dio. La vita e l'opera di Gabriele Biondo*, Pisa 2020, 244-45: «Peccata Dei – qui est impeccabilis – que dicunt in confessione sua spiritu Luciferi inflati sunt huius generis: verbi gratia, cum quis accusat se quod non habeat devotionem, contritionem, compunctionem, lachrimas, fervores et cetera huius generis que non sunt in potestate alicuius creature, quoniam creator solus potest ea dare et dat cui vult et quomodo illi videtur, nec tenetur ex iustitia ordinaria dare ea ulli, quoniam sine his rebus omnibus potest quisque salvarii» («Li peccati di Dio quali confessano li spirituali di Lucifero sono di questa natura, per exemplo quando l'homo se accusa de non haver devotione, contritione, compunctione, lachryme, fervori et altre cose de questa natura le quali non sono in possança de alcuna creatura, ma solo el creatore le pò dare et dà a chi vole et como a lui pare, et *etiam* de ordinaria iustitia non è obligato a darle ad alchuna persona, perché sença tutte queste cose se pò l'homo salvare»).

Tornando a María de Santo Domingo, in seguito all'assoluzione del 1510 la beata si ritirò nel monastero di Aldeanueva de Santa Cruz. Dopo la morte, nel 1524, la sua immagine fu dimenticata e in parte addomesticata, come quella di altre carismatiche dell'età di Cisneros – un'età caratterizzata sul piano della vita religiosa da margini di libertà e sperimentalismo drasticamente ridotti, di lì a breve, dall'inclaustramento e dalla repressione dell'alumbradismo. Oltre alle agiografie e agli atti del processo, ancora privi di un'edizione critica affidabile, restano però, nel caso della Beata de Piedrahíta, almeno due opere di cui María può essere considerata autrice (fermo restando il filtro della scrittura dei suoi confessori): le *Revelaciones*, tradite da un codice della Biblioteca Capitular y Colombina di Siviglia, e il *Libro de la oración* che – stampato intorno al 1520 da Jorge Coci e conservato in unico esemplare presso l'Universidad de Zaragoza – può essere considerato il più antico libro a stampa, in castigliano, di un'autrice mistica.

Il *Libro* è preceduto da un prologo, composto probabilmente da uno dei due confessori della beata in forma di «sumario de su vida virtuosa y perfecta, con respuesta a los detractores maldicientes y murmuradores», e dalla dedica al cardinale Adriano di Utrecht (futuro papa Adriano VI), che rivestì in Spagna, nei primi anni del regno del giovane Carlo d'Asburgo, il ruolo di inquisitore generale (succedendo a Cisneros). L'operetta è suddivisa quindi in quattro parti piuttosto eterogenee per misura e genere: due ampie orazioni, un breve dialogo soprannaturale e una lettera che testimoniano i diversi ruoli di María in quanto profetessa, visionaria e consigliera spirituale. Sulle prime due orazioni, legate ad altrettante visioni avute dalla beata al momento di ricevere l'eucaristia e al suono di un «manacordio o clavicimbalò», si concentra soprattutto, giustamente, il commento delle curatrici. Di grande interesse è tuttavia anche il dialogo tra la visionaria e Dio sulla diffusione del Vangelo nel Nuovo Mondo («las islas que descubrió Colón»). Il dialogo si apre con un quesito sulla salvezza dei popoli che non avevano ricevuto la «Palabra del Señor», testimonianza della circolazione del problema teologico della salvezza *extra Ecclesiam* anche tra i semicolti, e si chiude con l'auspicio che i futuri evangelizzatori spagnoli siano più degni del loro compito rispetto ai presenti.

La lettera finale (che rientra nel genere, già praticato da Caterina da Siena, delle consolatorie) è rivolta a un cavaliere di Segovia e trae occasione dalla «muerte desastrada de García Valdés en Roma». Questi, non identificato nel commento, era con ogni probabilità un nipote di Diego Meléndez de Valdés, vescovo di Salamanca dal 1483, di Astorga tra 1493 e '94 e di Zamora dal 1494 fino alla morte, avvenuta nel 1506 a Roma, dove il vescovo visse per oltre vent'anni e fu nominato da Alessandro VI, nel 1498, maggiordomo del palazzo pontificio⁶. A Roma visse a lungo anche García, figlio di un fratello di Diego, Francisco, e menzionato da Johannes Burckard come *scriptor* apostolico tra il giugno 1498 e il dicembre 1500⁷. García fu inoltre

⁶ J. Á. RIVERA DE LAS HERAS, *El obispo Diego Meléndez de Valdés promotor artístico en Roma y Zamora en torno a 1500*, «Anthologica annua» 64 (2017), 51-103 (su García p. 54, 57-58, 62, 76).

⁷ J. BURCKARD, *Liber notarum ab anno MCCCCLXXXIII usque ad annum MDVI*, a cura di E. CELANI, II, Città di Castello 1911 (Rerum Italicarum Scriptores, XXXII², parte I, 2), 111, 151, 251; e l'ampia nota del curatore. *ibi*, I, 1907, 326-27.

primo arcidiacono (non residente) di Fuentesauco dal dicembre 1499 fino alla morte, nel 1510 (quando Giulio II nominò al suo posto Pascual Durán⁸). Pur stampata intorno al 1520, la lettera consolatoria per la morte di García Valdés era stata dunque scritta circa dieci anni prima: un dettaglio che conferma l'ipotesi delle curatrici di una composizione stratificata del *Libro de la oración*, in cui del resto il compilatore confessava di aver raccolto, tra i tanti documenti relativi alla beata, «una muy pequeña parte por respecto del todo».

MICHELE LODONE
Università Ca' Foscari Venezia
(michele.lodone@unive.it)

STEFAN BAUER, *The Invention of Papal History. Onofrio Panvinio between Renaissance and Catholic Reform*, Oxford, Oxford University Press, 2020, 288 p.

Stefan Bauer, cui dobbiamo un'importante monografia su Bartolomeo Platina, volge ora la sua attenzione a un altro storico della Chiesa, Onofrio Panvinio (1530-1568), studioso prolifico e autore, tra l'altro, di una monumentale *Historia ecclesiastica*. Bauer si propone di indagare «how history-writing became part of a comprehensive formation of the image and self-perception of the papacy» (p. 2). Nel 1978 Hubert Jedin pubblicava un saggio su Cesare Baronio (*Cardinale Cesare Baronio. L'inizio della storiografia ecclesiastica cattolica nel sedicesimo secolo*, Brescia) riconoscendo a lui il merito di aver fondato la storiografia ecclesiastica. Di diverso avviso è Bauer, il quale suggerisce di risalire indietro e riconoscere a Panvinio questo merito. Fu, infatti, pioniere della storia dei papi e soprattutto fu tra i primi a occuparsi di metodo, integrando fonti diverse. Dobbiamo a Panvinio l'invenzione della storia dei papi, con cui supera il modello del *Liber pontificalis*, collaudato ma ormai invecchiato? Per scoprire il metodo innovativo e le varie fasi di elaborazione della nuova storia, si deve entrare nel laboratorio di Panvinio: dalla formazione alla intensa attività di scavo e vaglio delle fonti. Prima di dipanare il filo della trama dell'opera panviniana, Bauer ricostruisce quindi diverse tappe biografiche grazie a documentazione ignorata o inedita, da lui rintracciata in archivi e biblioteche. In questo modo, il quadro risulta molto più complesso e accurato rispetto agli studi precedenti. Si pone così in evidenza l'origine di alcune scelte della maturità e come queste giungano alla fine di un percorso che si muove tra studi umanistici, teologici e di antiquaria.

Nato a Verona, già prima di entrare nell'ordine agostiniano Panvinio visse in un ambiente in cui risuonavano appelli e tentativi di introdurre la riforma cattolica. A Verona aveva operato il vescovo Gianmatteo Giberti, la cui azione solerte incise profondamente sulla storia della Chiesa. Panvinio ebbe poi la fortuna di incontrare sulla sua strada Girolamo Seripando, generale degli Agostiniani, che ne scoprì il talento e lo esortò a dedicarsi agli studi storici, affidandogli una prima opera sull'ordine. Il giovane Panvinio abbandonò così i primi studi di antichistica (*Fasti et Triumph*

⁸ L. TOLEDANO, *Breves noticias históricas de Fuentesauco y su tierra*, [Zamora] 1939, 40.