

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Umanesimo e profezia: per una lettura delle *Epistolae Familiares* di Laura Cereta (1469-1499)

Humanism and Prophecy:
for a Reading of the *Epistolae Familiares* by Laura Cereta (1469-1499)

Clara Stella

cstella@us.es

Universidad de Sevilla

ABSTRACT

L'articolo analizza il rapporto tra genere e sacro nella trama profetica delle *Epistolae Familiares* di Cereta. Dell'autrice si considerano le lettere autobiografiche, di impegno politico e di riforma dei costumi relazionandole all'influenza di Savonarola e agli scritti di Brigida di Svezia e, soprattutto, il linguaggio e le strategie retoriche di Caterina da Siena.

PAROLE CHIAVE: Laura Cereta; Brescia; Savonarola; Caterina da Siena; Profezia.

The article analyses the relationship between gender and the sacred in the prophetic elements of Cereta's *Epistolae Familiares*. The author's letters of autobiography, political engagement and reform of customs are considered by relating them to Savonarola's influence and the writings of Birgitta of Sweden and, in particular, the language and rhetorical strategies of Catherine of Siena.

KEYWORDS: Laura Cereta; Brescia; Savonarola; Catherine of Siena; Prophecy.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIV, no. 66, 2022, pp. 45-60

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/15170>

ISSN: 1825-9618



1. Introduzione

Questo saggio propone di leggere il percorso intellettuale e religioso dell'umanista bresciana Laura Cereta, vissuta tra il 1469 e il 1499, alla luce della storia del pensiero politico e della storia delle idee seguendo, nello specifico, le tracce degli elementi della tradizione profetico-religiosa che affiorano dalle carte delle *Epistolae Familiares* dell'autrice¹. Le lettere che Cereta scrive in latino tra il 1485 e il 1488, e raccolte durante la sua vita in forma d'epistolario, con dedica al cardinale Ascanio Maria Sforza, circolavano negli ambienti elitari dei circoli di Brescia, Verona, Venezia e Pavia². Cereta, infatti, fin da giovanissima frequenta il vivace ambiente culturale di Chiari, e continua a scrivere e studiare anche dopo il matrimonio con il mercante Pietro Serina, tenendo attività di lettura, e forse anche di insegnamento, a Padova. Successivamente, la vedovanza in giovane età e il suo avvicinamento all'ambiente di Savonarola, tramite Tommaso da Milano, portano Cereta a indirizzare il pensiero e le proprie riflessioni filosofiche lungo una direzione di conversione profonda e sofferta, ultima tappa alla quale approda dopo aver indossato le vesti di numerose *personae* nella sua vita. Cereta si autorappresenta, infatti, come la figlia erudita di Silvestro Cereto, divoratrice di libri, amante delle scienze e della letteratura e come la donna ispirata che, alla morte del marito, cessa di essere figlia e moglie per abbracciare lo *status* di vedova in sofferenza, scoprendo in Dio una nuova indipendenza intellettuale. Cereta è anche una figura pubblica che si espone nei dibattiti intellettuali, fedele ai principi antichi, sui quali aveva letto molto per la sua formazione negli studi classici: durante gli anni, la sua *vox* si fa carico delle cause del buon costume, non risparmiando critiche a figure politiche, religiose, concittadini e concittadine della sua *Brixia*. In contatto epistolare con il frate domenicano Tommaso da Milano, che risulta aver insegnato a Savonarola presso lo studio di San Domenico in Bologna nel 1478, Cereta è una discepola *sui generis*, la quale, solo dopo un acceso scambio di opinioni, abbandona l'attività di scrittura per continuare, come si ipotizza, una vita ritirata dalla scrittura, o forse anche claustrale³. L'uscita di scena, tuttavia, fu forse strategica?

¹ Per un profilo biografico di Laura Cereta si veda la fondamentale monografia di A. RABIL, *Laura Cereta, Quattrocento Humanist*, Binghamton, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1981 e l'articolo di S. LORENZINI, «*Scholastica discipula cum sub favillula humilioris ingenii sopita...*» Per un profilo biografico di Laura Cereta, in E. SELMI (ed), *La scrittura femminile a Brescia tra il Quattrocento e l'Ottocento*, Brescia, Fondazione Civiltà bresciana, 2001, vol. I, pp. 119-183. Delle lettere esistono due esemplari manoscritti e furono pubblicate a stampa solo nel Seicento a cura di J.F. TOMASINI (ed), *Laurae Ceretae Brixienis Feminae Clarissimae Epistolae iam primum e MS in lucem productae*, Padova, Sebastiano Sardi, 1640. In questo saggio ho utilizzato l'edizione moderna, ma non del tutto completa, in traduzione inglese, di D. ROBIN, *Laura Cereta. Collected Letters of a Renaissance Feminist*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1997. Per informazioni dettagliate circa i testimoni delle lettere di Cereta si veda D. ROBIN, *Laura Cereta*, p. 3 (n. 1). Le citazioni tradotte dal latino in lingua italiana sono a cura dell'A.

² La datazione della composizione dell'epistolario è tratta da A. RABIL, *Laura Cereta*, p. 42 che contiene anche le lettere in latino non presenti nell'edizione a stampa seicentesca. Per la circolazione delle sue lettere latine tra gli intellettuali bresciani, si veda D. ROBIN, *Laura Cereta (1469-1499)*, in L.J. CHURCHILL - P.R. BROWN - J.E. JEFFREY (eds), *Women Writing Latin*, New York, Routledge, 2022, pp. 83-108.

³ A.F. VERDE, *Movimenti savonaroliani e riformistici*, Pistoia, Provincia romana dei Frati predicatori, 1995, p. 28.



Le lettere di Cereta circolano negli anni successivi alla pubblicazione del *Malleus maleficarum* (1448) e della condanna per eresia di scrittori devoti agli studi umanistici come Pico della Mirandola, condannato nel 1486 e assolto nel 1493: durante questi anni difficili, Cereta, infatti, manifesta sempre più la sua preoccupazione al frate, affermando che posare la penna e ottenere fama «senza pericolo» sono le uniche decisioni da prendere dopo aver concluso l'allestimento delle sue *Epistolae Familiares*⁴. Da marzo 1488, infatti, e per gli ultimi undici anni di vita, le notizie su di lei cessano almeno sino al 1499, anno in cui la città di Brescia celebrò pubblicamente il suo nome con dei funerali solenni.

La produzione autobiografica e morale di Cereta si situa in un torno d'anni fondamentale per la spiritualità e la politica delle città d'Italia, con l'inasprimento di riforme contro la degenerazione dei costumi laici e religiosi, che partirono proprio dal basso, ovvero dagli ordini mendicanti o da singole personalità, sia maschili che femminili. Silvia Lorenzini ha letto l'epistolario di Cereta non solo alla luce delle fonti classiche e del modello petrarchesco, ma anche del contesto intellettuale della città lombarda, dividendo l'epistolario in una prima sezione, definita «profondamente intrisa di umanesimo» e una seconda che «si apre ai toni di una nuova religiosità, non assente neppure nei primi scritti, ma qui vissuta con toni più intensi e problematici», vicina cioè alla *devotio moderna*, che promosse un tipo di spiritualità emozionale anziché esclusivamente liturgica, terreno fertile per i movimenti riformisti del secolo successivo⁵. Questa seconda fase coincide con gli anni che seguirono alla morte del marito, deceduto a soli diciotto mesi dal matrimonio, e «affrontata» da Cereta, come scrive Lorenzini, «con toni affini a quelli della *meditatio mortis* di stampo agostiniano e petrarchesco»⁶. Proseguendo su questa linea, pur non potendo provare un contatto diretto tra l'autrice e Savonarola, sostenuto però *en passant* da Lucrezia Marinella nella presentazione di Cereta come nobile bresciana nel suo trattato de *La nobiltà e l'eccellenza delle donne*⁷, si può bene ipotizzare che la morte dell'autrice, che avviene un anno dopo quella di Savonarola, nato nel 1452 e bruciato sul rogo nel 1498, inviti a leggere le *Epistolae* anche alla luce della circolazione degli scritti della *renovatio* cristiana negli ambienti umanistici bresciani, in preparazione a quello che lo storico Francesco Valli ha definito come il decennio del «risveglio mistico cateriniano» tra il 1490 e il 1500⁸. Gli anni di Cereta coincidono, infatti, con quelli della voce del riformismo savonaroliano, e anche con quelli della canonizzazione di Caterina da Siena, epistolografa, santa e riformatrice,

⁴ D. ROBIN, *Collected letters*, p. 113.

⁵ S. LORENZINI, *Fermenti culturali e religiosi nella Brescia del tardo Quattrocento: l'epistolario di Laura Cereta*, «Civiltà Bresciana», 3/1999, pp. 5-15 (p. 6).

⁶ *Ivi*, p. 7.

⁷ Lucrezia Marinella nel suo trattato sulla *Nobiltà* delle donne testimonia che «una nobile bresciana detta Laura scrisse molte eleganti epistole a frate Girolamo Savonarola». Cfr. L. MARINELLA, *La Nobiltà e l'eccellenza delle donne co' difetti e mancamenti degli uomini*, Venezia, Giovanni Battista Combi, 1621, p. 54.

⁸ F. VALLI, *La "La Devota Revelazione" o "Dialogus brevis" di S. Caterina da Siena*, in A. FAPPANI (ed), *Paolo Guerrini. Santi e beati, Opera Omnia*, Brescia, Edizioni del Moretto, 1986, pp. 153-156.

promossa fortemente dal vescovo di Brescia e dagli ambienti proto-riformati della provincia lombarda. Più in generale, lo spazio sacro e le sue protagoniste, dalle sibille alle figure femminili testamentarie, sono utilizzati da Cereta per appropriarsi dello spazio culturale e intellettuale del suo tempo, ovvero per costruire la propria autorità non esclusivamente attraverso la mediazione di un *textum* letterario-filosofico maschile ma anche mediante l'ascolto del sapere femminile che, al contrario, si esprime in una *vox* non ancora istituzionalizzata ma certo ancora viva e palpitante⁹.

2. Cereta nella *Querelle des femmes* e il modello biblico-profetico

Gli studi su Laura Cereta hanno colto il profilo della scrittrice in relazione alla riscrittura e interpretazione della tradizione latina e volgare. Più recentemente, a partire dall'edizione curata da Diana Robin, la coscienza proto-femminista di Cereta è emersa in modo preponderante fornendo le basi interpretative per studi singoli e specifici su determinate riflessioni dell'autrice, come quella sul matrimonio, sulla castità o sull'istruzione femminile¹⁰. Il mondo complesso ed erudito delle sue carte, indirizzate a personaggi reali e fittizi, ha il fine di creare e affidare il proprio ritratto alla posterità e, per questo motivo, l'epistolario dialoga in accordo con la tradizione filosofica ed etica latina e umanistica, basandosi sul modello epistolografico ciceroniano e petrarchesco¹¹. È sufficiente sfogliare le note a piè di pagina delle edizioni delle sue lettere per avere l'idea delle fondamenta della sua opera: Cicerone, Boezio, Agostino, Petrarca sono gli autori cardine della riflessione di Cereta sull'educazione, sulla virtù, sulla morale e sul precario equilibrio tra fama, scrittura e modestia.

Rispetto a questi modelli, e soprattutto a quello petrarchesco, in Cereta la riflessione su temi umanistici, sull'amore e sul perseguimento della conoscenza si scontra inevitabilmente con lo scoglio dei pregiudizi sul proprio sesso. Ciò porta l'autrice a giustificare retoricamente le proprie capacità di scrittrice, filosofa ed oratrice non come il frutto di un animo e di una natura eccezionali, propri esclusivamente a lei, ma come una possibilità comune a tutte le donne che decidano di abbandonare la vanità per coltivare l'amore per le lettere e lo studio approfondito. Come rilevato da Diana Robin, le posizioni di Cereta assumono il carattere e la forma di una delle prime testimonianze in Italia di presa di posizione femminista in difesa delle capacità delle donne e della loro naturale inclinazione, quando educata, ad imparare e conoscere, proprio come gli uomini; per Prudence Allen, ancor più, le lettere di Cereta sono un momento

⁹ Il mio approccio si basa sull'intuizione del legame tra autorità profetica e scrittura femminile come messo in evidenza nella raccolta di saggi curate da M.H. OEN – U. FALKEID (eds), *Sanctity and Female Authorship: Birgitta of Sweden and Catherine of Siena*, New York, Routledge, 2020. Sul legame tra Umanesimo e rinnovamento religioso si veda D. CANTIMORI, *La Riforma e l'Umanesimo*, in D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 158-163.

¹⁰ D. ROBIN, *Laura Cereta*, p. 3. Si veda in particolare l'inclusione di Cereta nella storia del pensiero politico europeo, per la sua difesa dell'istruzione femminile, così come evidenziato in J. BROAD – K. GREEN (eds) *A History of Women's Political Thought in Europe, 1400-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 46-55.

¹¹ *Ivi*, pp. 12-13.



fondamentale per la storia della formazione dell'autocoscienza politica femminile¹². L'utilizzo, da parte di Cereta, degli *exempla* del *De mulieribus claris* di Boccaccio è stato il punto di partenza per portare alla luce l'originale difesa di Cereta del sesso femminile, le cui posizioni sono state accostate anche a quelle di Christine de Pizan in merito al dibattito contro il carattere eccezionale, e non intrinseco, attribuito all'intelligenza femminile¹³.

Uno dei punti fermi sui quali Cereta ancora la difesa del suo genere è la rilevanza attribuita alla tradizione profetica femminile che, attraverso la parola sacra, apre alle donne la possibilità di entrare nel regno della cultura e di appropriarsi dell'autorialità del parlare e dello scrivere. Il 3 gennaio 1488 in una lettera indirizzata a quello che sembra essere un personaggio di fantasia, Bibolo Semproni, Cereta esprime un sentimento di fastidio alle affermazioni di Semproni: la sensazione è così forte che le sue orecchie sono ormai stanche di ascoltare, e farsi recettrici, dei tropi misogini espressi dall'uomo («Obuerberant fatigatas aures sei quaerelae»). Si capisce infatti che Semproni l'aveva precedentemente lodata per la sua erudizione extra-ordinaria e, proprio per questo, Cereta coglie l'occasione per organizzare la sua risposta come una difesa della sua persona e della natura del sesso femminile, sostenendo che la lode di Bibolo tradisce un atteggiamento di deprezzamento delle capacità innate delle donne al conoscere. La risposta di Cereta, che dà voce alla sensazione di molestia atavica contro il proprio genere, diventa, allora, un breve trattato sull'abilità delle donne ad apprendere, i cui esempi sono tratti dal *De mulieribus claris* e dalla *Repubblica* di Platone¹⁴.

Cereta scrive a Bibolo che la persona saggia («sapiens») è quella che «se non lo sai, vede con la mente e per mezzo della ragione si apre vie verso il raggiungimento della consapevolezza»; la persona saggia, cioè, è colei che per mezzo degli studi abitua gli occhi della mente a guardare la verità, che consiste nella consapevolezza di se stessi¹⁵. Come una sacerdotessa ispirata da una genealogia di altre donne che sente battere in seno, Cereta è «spinta» a mostrare all'interlocutore «quale grande gloria quel nobile lignaggio che porto nel mio petto ha vinto per la virtù e la letteratura»; una stirpe che lo spirito della conoscenza ha «esaltato in ogni epoca [...] ed è arrivato fino a me» per dare continuità ad una più «longeva razza» di donne sapienti. Attraverso l'uso di metafore filiali Cereta stabilisce una connessione con gli esempi che seguono, dando rilievo

¹² P. ALLEN, *Laura Cereta*, in P. ALLEN, *The Concept of Woman, volume II: The Early Humanist Reformation, 1250-1500*, Grand Rapids, MI-Cambridge UK, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002, pp. 935-1050 (pp. 993-1006); per l'inclusione di Cereta nella *querelle des femmes* si veda anche la monografia dedicata da M. ARRIAGA FLÓREZ - C. SÁNCHEZ PÉREZ (eds), *Laura Cereta en la Querrela de las mujeres*, Madrid, Dykinson, 2020.

¹³ Seppure la lettura della *Città delle dame* da parte di Cereta non è stata filologicamente dimostrata, i parallelismi tra i due pensieri sono molto evidenti, e così sostengono D. ROBIN, *Laura Cereta*, pp. 10-11 e P. ALLEN, *Laura Cereta*, p. 984.

¹⁴ D. ROBIN, *Laura Cereta*, pp. 75-76; P. ALLEN, *Laura Cereta*, pp. 986-987.

¹⁵ «Videt si nescis animo sapiens et in subeundam animadvertentiam fenestrat sibi ratione vias» (A. RABIL, *Laura Cereta*, p. 70; D. ROBIN, *Laura Cereta*, p. 75). Si confronti l'analisi di Allen che mette in luce la raffinatezza del discorso di Cereta e la sua sete di rivalsa secondo un percorso neoplatonico di disvelamento della verità (P. ALLEN, *Laura Cereta*, p. 986).

all'idea di un lignaggio storico e duraturo, legittimo e nobile, in contrasto con il carattere di pura eccezionalità imputato all'apprendimento femminile¹⁶. Nella lettura di Cereta, le sibille erano le antenate delle donne filosofe dell'antica Grecia, le oratrici e le retori del mondo romano, e delle tre donne contemporanee che rappresentavano, al tempo della scrittrice, il sapere: Nicolosa Sanuti, Isotta di Verona, e la veneziana Cassandra Fedele. Se le donne del passato hanno rivelato la loro conoscenza attraverso la preveggenza, hanno anche trasmesso la cultura della scrittura e della lettura alla società del loro tempo e di quello di Cereta.

Alla base del concetto di “donna umanista” per Cereta c'è, perciò, la tradizione profetica biblica e pagana che confuta la casualità del sapere femminile e crea un ponte fondamentale tra passato e presente. D'altra parte le parole di Cereta nascono sì dall'erudizione, ma vivono e crescono anche nello spirito di una città permeata da un'esperienza profetica viva e tangibile, soprattutto in questo preciso torno di anni, ancor più enfatizzata dalla percezione di una sorta di decadenza morale nella quale la città era accusata di essere caduta¹⁷. A fine Quattrocento, Brescia si faceva meta di riformatori, predicatori e figure legate al rinnovamento religioso e sociale, e manifestava, proprio al cuore della città, un fortissimo fervore mistico femminile. Una serie di donne carismatiche, ad esempio, aveva reso il monastero di Santa Caterina a Brescia un centro religioso di riferimento per cittadini, cittadine, uomini di chiesa che cercavano consiglio nelle doti divinatorie delle sue monache, come quelle dimostrate in varie occasioni da Fantina Gambarà (1436 ca. – 1517), contemporanea a Cereta, dotata di doni divinatori conosciuti in tutta la città, tanto da essere ricordata per aver annunciato il Sacco di Brescia del 1512¹⁸. Il contesto entro cui si muovevano queste donne carismatiche si staglia sullo sfondo di un profondo legame della città al culto di Caterina da Siena, che, come si accennava, proprio in quegli anni veniva canonizzata. Il vescovo di Brescia Domenico Dominici nel 1463 pronunciò in Santa Minerva a Roma uno dei sermoni più importanti sulla santa senese davanti a papa Pio II¹⁹. In questo sermone Dominici descriveva Caterina come una eroina civica, una gloria per tutti i cristiani che sarebbe dovuta diventare uno «specchio» agli occhi di tutti; un modello di donna che pure affrontava i suoi

¹⁶ D. ROBIN, *Laura Cereta*, p. 76 (n. 40).

¹⁷ Come ricordano Cistellini e Lorenzini, per tutto il Quattrocento vi furono interventi di moralizzazione del clero locale, da un punto di vista del rispetto dei doveri connessi al loro ufficio. Si veda S. LORENZINI, *Fermenti culturali e religiosi nella Brescia del tardo Quattrocento*, p. 49; A. CISTELLINI, *La vita religiosa nei secoli XV e XVI*, in *Storia di Brescia*, 5 voll., 1961, vol. II, pp. 401-473 (p. 425). Per le condizioni di abbandono dei luoghi di culto, si veda anche P. GUERRINI, *Una cronaca ecclesiastica degli anni 1466-84 e un sinodo sconosciuto del 1467*, «Brixia Sacra», vol. I, 1925, pp. 169-202.

¹⁸ A. CISTELLINI, *La vita religiosa*, p. 432. Sul monastero si vedano G.M. PIÒ, *Delle vite de gli huomini illustri di S. Domenico parte prima: oue compendiosamente si tratta de i Saint, Beati, & Beate, & altri disegnalata bonta dell'ordine de' Predicatori, parte prima*, Brescia, Sebastiano Bonomi, 1607, vol. I, pp. 465-466; C. DONEDÀ, *Notizie di San Costanzo Eremita bresciano e Memorie istoriche del monastero di Santa Catterina di Brescia*, Brescia, Giammaria Rizzardi, 1756, pp. 95-112. Sull'interessante produzione manoscritta del monastero si veda R. LOMBARDI, *Un gruppo di codici liturgico-musicali della Biblioteca Queriniana e il monastero di Santa Caterina a Brescia*, «Philomusica on-line», 15, 1/2016, pp. 111-252.

¹⁹ A. PIOLANTI, *Un discorso inedito del sec. XV in onore di s. Caterina da Siena. L'Oratio in laudem B. Catherinae de Senis di D. de' D., vescovo di Brescia († 1478)*, «Divinitas», 16/1972, pp. 295-325.



detrattori con parole oneste e taglienti²⁰. Ancora, l'eminente umanista bresciano Marco Civile (1463-1514), che forse avrebbe potuto incrociare Cereta nella loro frequentazione dell'ambiente di Chiari, promosse il culto di Caterina nella città e nella sua provincia durante il periodo della sua canonizzazione²¹. Questi si occupa, infatti, dell'edizione latina del *Libro della divina dottrina*, apparso in volgare già nel 1475, e stampato per i tipi di Bernardino Misinta con il titolo *Liber divinae doctrinae* nel 1496; e del *Dialogus brevis*, attribuito alla santa, che Civile prepara poco dopo l'uscita del *Liber*²². Il *Dialogus brevis* non sopravvive in edizione singola, ma solo grazie al suo inserimento in una miscellanea di testi religiosi di carattere profetico stampata a Venezia per la prima volta nel 1535, e poi nel 1537 con l'aggiunta di questo scritto pseudo-cateriniano inserito subito dopo le *Quindecim orationes* di Santa Brigida di Svezia²³.

Come dimostrato da Valli, lo sforzo compiuto da Civile aveva lo scopo di presentare le due opere cateriniane in versione latina e a beneficio dei letterati che le avrebbero intese più volentieri che non leggendole in volgare²⁴. Gli ambienti di Chiari, del convento San Domenico, nel quale Cereta verrà sepolta, del cenobio del monastero di Santa Caterina, e della bassa bresciana diventano terreno fertile per la preparazione di testi cateriniani e savonaroliani, trasmessi alla cerchia di coloro che, secondo le stesse parole di Civile a Paolo Sanchez, destinatario di entrambe le opere, «pur proclamandosi cristiani disdegnavano le conoscenze necessarie alla salvezza della loro anima come cose lontane e inutili»²⁵. In questi anni, quindi, la figura di Caterina da Siena, tassello importantissimo della formazione della lingua volgare e della coscienza politica delle città italiane, catalizzava in sé l'unità ideale tra lettere, impegno e coscienza civile e spirito cristiano. Contrariamente alla sua diffusione in volgare, i suoi panni venivano però «risciacquati» in latino, e non «in Arno», di modo da poter circolare anche negli ambienti umanistici cultori delle lettere latine. Pochi anni dopo è Manuzio a dare alle stampe le *Epistole* di Caterina in volgare, raccogliendo l'eredità della parola della santa

²⁰ C. MUESSIG, *Catherine of Siena in Late Medieval Sermons*, in C. MUESSIG - G. FERZOLO - B. KIENZLE (eds), *A Companion to Catherine of Siena*, Leiden, Brill, 2012, pp. 214-218.

²¹ Su Marco Civile si veda E. SANDAL, *Un umanista fra pietà e amministrazione. Per una biografia di Marco Civile*, in *Commentari dell'Ateneo di Brescia*, Brescia, 2008, pp. 221-285.

²² Sul *Dialogus brevis* si veda l'edizione curata da F. VALLI, *La Devota rivelazione o Dialogus brevis di Santa Caterina da Siena. Studio critico*, Siena, Istituto di Studi Cateriniani nella R. Università di Siena, 1928. Lo storico attribuisce a Marco Civile la versione latina del trattato mistico in volgare la *Devota rivelazione*, a lungo attribuito a Caterina da Siena ma in realtà un compendio della dottrina cateriniana ad opera del discepolo William Flete. Per una ricostruzione della complessa storia critica e filologica del testo si veda G. FRASSO, *Incunaboli cateriniani*, in *Atti del convegno internazionale di studi cateriniani, Siena-Roma, 2-6-29 aprile 1980*, Roma, 1980, pp. 421-432 e G. MANGANO RAGAZZI, *Obeying the Truth. Discretion in the Spiritual Writings of Catherine of Siena*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 19-21.

²³ La stampa del *Dialogus brevis* per i tipi di Stagnino di Tridino nel 1537 fu allestita sopra una smarrito incunabolo bresciano allestito da Marco Civile (F. VALLI, *La "Devota Rivelazione"*, pp. 24-29). Sulla miscellanea di testi profetici si veda E. SANDAL, *Un umanista fra pietà e amministrazione*, p. 240.

²⁴ Nella dedica a Paolo Sanchez del *Liber*, Civile scrive infatti di aver davanti gli scritti della santa che stava leggendo per «profitto personale», sui quali stava lavorando, e che riteneva doveroso divulgare nella sua cerchia (cfr. E. SANDAL, *Un umanista fra pietà e amministrazione*, p. 241).

²⁵ *Ivi*, p. 244. Si veda anche l'interessante caso di influenza savonaroliana e cateriniana a Veroli Alghise nella provincia di Brescia: S. MUCCI, *Lucrezia Gambarà e il cenacolo spirituale di Verola Alghisi*, in E. SELMI (ed), *La scrittura femminile a Brescia*, pp. 189-222.

senese in un'operazione filologica senza precedenti. Se Manuzio vira per il volgare, mirando ad un pubblico intellettuale più vasto, e ricordando Caterina come riformatrice di costumi e *memento* della necessità di una nuova crociata, l'intento di Civile è, al contrario, quello di diffondere Caterina tra un pubblico ddotto ricercando nelle sue parole «recte vivendi praecepta».

Più in generale, e prendendo a prestito le parole di Silvana Mucci, siamo negli anni in cui si stava concretizzando «un progetto culturale che coniugava i valori morali degli *studia humanitatis* alle contemporanee istanze riformatrici sempre più diffuse e sostenute da alcuni nobili», come la famiglia Gambarà, «attivamente impegnati sul piano dell'impegno educativo e nelle opere di carità»²⁶. Questo avveniva non solo per gli interessi di questa cerchia, ma anche sulla base di una richiesta che proveniva dalla classe elitaria femminile, ovvero da molte nobildonne che iniziavano ad essere ispirate dalla *renovatio* cristiana proposta da Savonarola, fervente sostenitore del culto di Caterina, come nel caso del desiderio, espresso a Marco Civile attorno agli anni 1495-1496²⁷, di Lucrezia Gambarà di leggere scritti cateriniani.

Tornando al vescovo Domenico Domenici, i suoi interessi ci sono utili anche per introdurre una seconda figura le cui opere ebbero una vastissima circolazione e di cui oggi si può ottenere una percezione più dettagliata. Questi non solo stimava Caterina da Siena, ma ammirava anche Brigida di Svezia (1303-1373), e possedeva una copia sia delle sue *Revelationes* sia delle *Quindecim orationes*²⁸. La fascinazione per Brigida, a Brescia, doveva aver catturato la città sin dall'inizio del XV secolo: secondo alcuni studi preliminari di Paolo Guerrini del 1987, uno dei più importanti storici della città, proprio a Brescia doveva sorgere un centro brigidino, la cui facciata «ora giace nascosta» e inglobata all'angolo «tra via Laura Cereto e via Trieste»²⁹. Non di meno, il culto di Brigida si è diversificato nella storia a seconda delle prospettive adottate: le sue parole sono un modello di profezia politica, come testimoniano le profezie apocriefe a suo nome, ma anche un modello autoriale di scrittura vedovile. La vedovanza e il carisma profetico di Brigida diventano elementi paradigmatici degli studi sulla sua figura, come quello condotto da Anna Wainwright, che la mettono in relazione all'emergere della scrittura femminile³⁰. La condizione di vedova rendeva evidentemente più facile l'appropriazione della parola scritta, rispetto alla quale la categoria della donna sposata aveva più

²⁶ S. MUCCI, *Lucrezia Gambarà*, p. 201. Sulla produzione religiosa a Brescia di fine Quattrocento si veda G. FRASSO, *Letteratura religiosa in volgare e incunaboli bresciani*, in E. SANDAL (ed), *I primordi della stampa a Brescia, 1472-1511* (Atti del Convegno Internazionale Brescia, 6-8 giugno, 1984), Padova, Antenore, 1986, pp. 209-225.

²⁷ Sul legame che Savonarola stabilisce con l'eredità della figura e del modello profetico di Caterina si veda T. HERZIG, *Le donne di Savonarola: Spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento* (2008), Roma, Carocci, 2014.

²⁸ R. CIPRIANI, *Codici miniati dell'Ambrosiana*, Milano, 1968, p. 31. Si vedano le informazioni contenute nel database del Progetto internazionale *The Legacy of Birgitta of Sweden. A Database of Networks and Texts in Renaissance Italy* realizzato dalla University of Oslo ([Legacy of Birgitta | Milano, Biblioteca Ambrosiana, D.89 sup., 15th century \(a\), \(uio.no\)](http://www.legacyofbirgitta.org/)). Ultimo accesso in data 10 gennaio 2022.

²⁹ Su questo centro brigidino a Brescia, si vedano le uniche analisi preliminari di S. GUERRINI, *Appunti per la storia della chiesa di S. Brigida in Brescia*, «Brixia Sacra», 22/1987, pp. 174-196 (p. 175).

³⁰ A. WAINWRIGHT, *Widow City: Widowhood, Gender and Community in Italian Renaissance Literature*, monografia in corso di stampa.



difficoltà d'accesso: tanto è che intellettuali e umaniste come Christine de Pizan e Laura Cereta diffondono il proprio pensiero modellandosi su questo archetipo, così come faranno altre donne della tradizione letteraria, e politico-religiosa italiana che seguirono, una fra tutte Vittoria Colonna nel secolo successivo³¹.

3. Lettere autobiografiche e lettere di denuncia: la *vox* di Laura Cereta

Il conflitto umanistico tra la ricerca di gloria e fama e il mantenimento della *virtus* si traduce in Cereta in una riflessione che, su diversa scala e in diversi momenti, pone l'accento sulle virtù femminili dell'umiltà e della castità ma, anche, sulla liceità dell'atto creativo in difesa della conquista della conoscenza. La lettera autobiografica indirizzata a Nazaria Olympia, datata 1486 ma composta probabilmente per una interlocutrice fittizia, è definita da Cereta come un sunto della sua vita, o meglio una «*historia, quam simplicissime texta*» ponendo fin da subito una relazione strettissima tra scrivere, tessere, lettura e autocoscienza personale³². È proprio durante le attività di ricamo in monastero e le prime «vigiliae» notturne che la sua mente si preparò alla futura formazione culturale grazie all'incontro con «quei profeti dalla voce melliflua dell'Antico Testamento e le figure del Nuovo Testamento» che dice di aver «divorato», da bambina, durante queste prime notti insonni.

Andando per ordine, Cereta ripercorre per Nazaria i primi quattro anni formativi in un non precisato convento, dai sette agli undici anni, dove impara il latino e il greco, prima dell'introduzione agli studi filosofici, matematici e astrologici da parte del padre:

Ma per andare rapidamente oltre le banalità degli anni successivi, inizierò con gli eventi che seguirono i primi sette anni della mia vita. Perché che cosa può lasciare in eredità alla storia quella tenera età se non un precoce balbettio? In questo periodo, non appena ebbi imparato per la prima volta a usare le lettere dell'alfabeto per formare le sillabe, fui affidata a una donna molto stimata sia per il suo consiglio che per la sua santità, la cui erudizione, abitudini e disciplina io, che dovevo essere educata, assorbii intensamente³³.

Nella lettera a Nazaria, l'autrice ricorda la guida di una monaca dalla quale assorbì «santità», «erudizione», «abitudini» e «disciplina» e imparò a trarre profitto dalle ore notturne per creare, con l'arte della tessitura, un varco tra la cella e il mondo esterno, e cioè a trascorrere, ma anche oltrepassare, le sue notti («*transigere noctes insonnes*»). Cereta si autorappresenta come una giovane che sentiva di essere portata, e in un certo senso votata, a cose difficili già dall'infanzia, ovvero ad allenare la mente verso risultati sempre più importanti («non c'era alcun ricamo elegante o difficile che non potessi realizzare») seppur ancor priva di una conoscenza accademica che le verrà invece fornita, negli anni, dal padre e dai suoi maestri. L'infanzia di Cereta, così rappresentata

³¹ Si vedano anche gli spunti offerti dalla ricca collezione di saggi in M.H. OEN - U. FALKEID (eds), *Sanctity and Female Authorship*, e C. STELLA, *Reading Catherine of Siena in the Times of Vittoria Colonna*, «*Renaissance and Reformation*», 44/4, 2021, pp. 9-50.

³² M.L. KING, *Petrarch, the Self-Conscious Self, and the First Women Humanists*, «*Journal of Medieval and Early Modern Studies*», 35, 3/2005, pp. 537-558 (p. 552).

³³ D. ROBIN, *Laura Cereta*, p. 25.

dall'autrice, durante la quale già da bambina percepisce l'invito ad una missione da portare avanti dentro e fuori dal sé, si può facilmente accostare alle linee del modello agiografico cateriniano³⁴. Se gli *exempla* in Boccaccio fornivano dei tasselli dell'ingegno femminile, il tema dell'infanzia era piuttosto leggibile nelle agiografie, e quella cateriniana è particolarmente densa di dettagli sul suo percorso di affrancamento rispetto alla vita di sposa o madre prospettata dai genitori alla piccola senese. Caterina sente di essere votata a cose diverse rispetto alle sue coetanee, e di questo si dà testimonianza compiuta nella *Legenda minore di Santa Caterina* (1396) composta da Fra' Tommaso da Siena. La determinazione e il sacrificio di Caterina per arrivare al vero contatto con Dio modellano un carattere forte, autodisciplinato e guidato da una profonda autostima e certezza, in Dio, del proprio destino e dei propri desideri. Gli *exempla* delle sante erano, di fatto, le uniche testimonianze di bambine non convenzionali, votate a qualcosa di più grande rispetto a un destino già segnato e anche per Caterina lo scrivere diventa un atto fondamentale: le sue lettere sono il perno della sua voce autoriale e Caterina, come San Paolo, si impegna a realizzare la volontà di Cristo nel suo prezioso sangue, sia per voce che per lettera³⁵.

Ritornando alla metafora del tessere che compare nella lettera autobiografica a Nazaria Olympia e in molte altre sue lettere, il legame che Cereta crea tra la tessitura, lo scrivere e l'essere virtuosa e casta apporta linfa vitale al nesso, antichissimo, tra *textum* e *texere* soprattutto quando il solo atto dello scrivere poteva inficiare la reputazione di una donna³⁶. Da Omero, a Cicerone, a Petrarca, al celeberrimo Ariosto, il nodo tra le due aree semantiche diventa un tropo per esporre l'arte del comporre, che fa dell'intreccio di fili e parole un'azione astratta per significare un particolare modo di pensare, creare e annodare artisticamente. Ma nella rappresentazione maschile del femminile, la tela è l'oggetto rappresentativo della *virtus* femminile, non tanto del suo *ingenium*: Penelope che tesse la tela è l'emblema, classico, di devozione maritale, di castità e pazienza finalizzata all'auto costrizione e alla resistenza. L'ago di Cereta che, dunque, diventa anche penna è, invece, lo strumento retorico che giustifica la moralità della propria scrittura, appropriandosi di un'interpretazione maschile del mito greco, per appropriarsene e riformularlo come mito intellettuale che nulla lede alla propria fama³⁷.

In un'altra lettera autobiografica, composta nel 1486, rivolgendosi ad un amico del padre, Sigismondo de Bucci, Cereta si concentra sulla descrizione, dettagliata, di un intricato scialle che ricamò, da adulta, durante un'altra notte insonne, e i cui elementi tratteggiano i contorni di un paesaggio fantasioso, a tratti *amoenus* e a tratti *horridus*,

³⁴ T. PLEBANI, *Nascita e caratteristiche del pubblico di lettrici tra medioevo e età moderna*, in G. ZARRI (ed), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 23-44.

³⁵ Sulla connessione tra scrittura, sangue e missione si veda J. TYLUS, *Reclaiming Catherine of Siena: Literacy, Literature, and the Signs of Others*, Chicago, University of Chicago Press, 2009, pp. 225-228.

³⁶ R.N. AMENDOLA, *Weaving Virtue: Laura Cereta as a New Penelope*, in K. GREEN - C. MEWS (eds), *Virtue Ethics for Women 1250-1500*, Dordrecht, Springer Science and Business Media, 2011, pp. 133-143.

³⁷ *Ivi*, pp. 140-141.



abitato da un leopardo, un dragone, un leone, e un'aquila³⁸; simboli che richiamano il discorso apocalittico di Giovanni, ma anche gli animali, i vivaci paesaggi e il cromatismo della Bibbia di Borso d'Este, le cui preziosissime miniature furono realizzate tra il 1455 e il 1461 e il cui stile era arrivato ad influenzare anche alcuni preziosi manoscritti bresciani del monastero di Santa Caterina a Brescia³⁹. Nel comporre questo scialle, Cereta dimostra un altro spirito rispetto alla lettera ad Olimpia: si compara a Panfila, la prima a tessere la seta, e Aracne, la più brava delle ricamatrici seppure macchiatasi di superbia, ritraendosi come modello di costanza, creatività virtuosa e intelligenza. Cereta costruisce, qui, il proprio ritratto ponendosi in relazione genealogica con le donne della mitologia che, attraverso il ricamo e l'arte del «texere», hanno creato un «textum» che veicolasse la loro propria voce come atto politico di denuncia del reale⁴⁰. Cereta vede in queste *magistrae* la legittimazione alla vocazione per le lettere e all'impegno pubblico, sia in difesa delle capacità intellettuali delle donne, ma anche contro, ad esempio, il mal costume, l'ozio e la negligenza contemporanei. In questo passaggio l'atto del ricamo è sovrapposto, quindi, alla creazione letteraria e materiale della sua opera principale, il suo epistolario per i posteri:

Queste sono dunque le cose che ho fatto con le mie stesse mani prima dei primi raggi del giorno che sorgeva. Questo grande volume di epistole, di cui si sta copiando la stesura finale, testimonia, lettera per lettera, qualunque musa io sia riuscita a raccogliere nel cuore della notte. Ho riposto tutta la mia speranza nel mio amore per la letteratura [...] il possesso della virtù spinge grandi menti a perseguire i frutti della fama, che sono eterni, sebbene il lavoro stesso sia effimero⁴¹.

Per entrambi gli episodi, si può stabilire un parallelo con la metafora del tessere e dello scrivere in Brigida di Svezia, soprattutto così come utilizzata nel *Sermo Angelicus* (*Sermo Angelicus*, 76). Nel prologo, Cristo promette a Brigida di inviare il suo angelo per dettarle le letture per il suo ordine monastico femminile. Questa, che «divotissime scribebat» seguendo l'ordinamento «per lectiones» delle parole angeliche, avrebbe dovuto poi accostarle autonomamente come i fili di una tunica per onorare, cantare e innalzare non Cristo ma la sapienza della *mater e magistra* Maria⁴². Nel caso di Cereta, lo scialle è, tuttavia, metafora del prodotto finito, ovvero un volume di lettere organico

³⁸ Per la lettera si veda D. ROBIN, *Laura Cereta*, pp. 30-34.

³⁹ Come ad esempio il *Psalmista secundum Ordinem Fratrum Praedicatorum* realizzato attorno al 1491 per il cenacolo di Santa Caterina a Brescia. Su questo testo cfr. G. ORAZIO BRAVI - F. AUTELLI; BIBLIOTECA CIVICA "A. MAI" DI BERGAMO (eds), *Codici e incunaboli miniati della Biblioteca Civica di Bergamo*, Bergamo, Credito Bergamasco, 1989, p. 341.

⁴⁰ Sulla potenza semiotica del tessere riporto la sintetica quanto pregnante considerazione di David Jongeward: «every weaver, when engaged in the act of interlacing one thread with another, participates in a process that for countless generations has been a primal metaphor for creation» in D. JONGEWARD, *Weaver of Worlds: From Navajo Apprenticeship to Sacred Geometry and Dreams. A Woman's Journey in Tapestry*, Rochester, Vermont: Destiny Books, 1990, p. 159. Cfr anche la discussione del passaggio in K. SULLIVAN KRUGER, *Weaving the Word: The Metaphors of Weaving and Female Textual Production*, London, Associated University Press, 2001, p. 26.

⁴¹ D. ROBIN, *Laura Cereta*, p. 34.

⁴² Si veda la discussione del passaggio in M. DZON, *Birgitta of Sweden and Christ's Clothing*, in M. DZON - T.M. KENNEY (eds), *The Christ Child in Medieval Culture: Alpha es et Omega*, Toronto, University of Toronto Press, 2012, pp. 137-139.

che esalta la propria persona e il proprio percorso intellettuale, ma che, allo stesso tempo, la rende consapevole della natura effimera dei prodotti della *quête* intellettuale. Una volta concluso il volume, Cereta è consapevole che l'opera vera è il processo stesso di ricerca, intesa come percorso di approfondimento ed elevazione, e che, quindi, il *texere* sia molto più importante del *textum*: «il possesso della virtù spinge grandi menti a perseguire i frutti della fama, che sono eterni, sebbene il lavoro stesso sia effimero».

Nella lettera a Nazaria Olympia, anche la tunica che avrebbe realizzato per vestire un Gesù bambino, secondo la pratica di vestire le bambole del bambino divino a seconda del calendario liturgico, diventa un pezzo di pura maestria ed eclettismo, i cui intrecci complicati, colori e materiali sono legati al racconto biblico⁴³. Se l'atto del tessere una tunica per il Gesù bambino riprende il gesto di Maria che realizza la tunica viola, senza cuciture, per il Figlio, in previsione della sua futura morte, i disegni e la preziosa trama descritti da Cereta sono allegoria della capacità di creazione, quasi divina, della sua artefice, non priva di pentimento per il proprio *ingenium*⁴⁴. A differenza, infatti, di Maria che tesse la tunica di un unico colore, senza ornamento, prevedendo il futuro del figlio, la tunica di Cereta, che è così elaborata, è definita a lavoro compiuto un «inane simulacrum», frutto di ingegno, anziché di umile devozione. Questo accende in Cereta-bambina uno spirito di contrizione e pubblica ammenda secondo quello che pare essere un modello agiografico-penitenziale, che può essere tratto, nel suo schema essenziale, dalla rappresentazione e l'esperienza cateriniane:

Finita quest'opera d'arte, che era come un vuoto simulacro delle mie notti insonni, ritirai le mie mani dallo sfarzo e dalla vanità di tale opera. L'anno successivo, che mi preparò all'opera più tranquilla della contemplazione, mi tolse da ogni cosa secolare. Dopo di ciò, per quanto ho potuto, imbevuta sia di timore di Dio che di umiltà e benevolenza verso tutti, mi sono consacrata irreprensibilmente all'obbedienza ed ero sempre pronta – come un passerotto addestrato a venire in aiuto – ad andare in soccorso di quelli che mi hanno chiamato. In luoghi più privati mi sono prostrata mentre pregavo di poter sacrificare il mio cuore innocente. Questa fu la radice di un cambiamento del cuore, e da questo germogliarono presto i semi della speranza, per cui alla fine dormirò nel seno di Dio, benigno e redentore degli uomini, in compagnia di Cristo, frutto della legge redenta⁴⁵.

Nel ripensare alla sua vita, Cereta vede già in questa prima esperienza conventuale i semi del proprio percorso, ovvero quel «cambiamento del cuore» che la porterà al ritiro dalla scena pubblica per ragioni che non ci è ancora dato conoscere. Dopo i due anni in convento, racconta nella lettera a Nazaria, il ritorno in casa e l'avanzamento dello studio nelle scienze, il matrimonio e la morte del marito segnano un momento di svolta intellettuale e spirituale insieme. Cereta non si risposa, ma vota la sua nuova vita all'introspezione. Nel dolore, l'autrice si rappresenta come un'anima che rinasce nell'umiltà del canto, ovvero nella consapevolezza della brevità della vita e della dipendenza delle cose terrene e dell'uomo da Dio. Nel desiderio di seguirlo, Cereta tradisce

⁴³ Cereta frequentemente rimprovera le donne per il fallimento di perseverare nonostante le difficoltà dell'aprendere e dello studio e l'incapacità di spingersi in cose sempre più difficili (D. ROBIN, *Laura Cereta*, p. 80).

⁴⁴ Su Maria tessitrice della tunica a Gesù, si veda nello specifico K.M. RUDY – B. BAERT (eds), *Weaving, Veiling, and Dressing: Textiles and Their Metaphors in the Late Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 2.

⁴⁵ D. ROBIN, *Laura Cereta*, p. 26.



comunque uno spirito di *magistra vitae* anche in questa situazione, cercando complicità con la destinataria, rappresentante di tutte le donne, nel canto della fede:

Che possiamo seguirlo e imitarlo come supplicanti. Possa la tromba del nostro cuore proclamare al mondo la sua gloria con un salmo davidiano. Possiamo cantare le sue lodi insieme, in armonia. Possa la nostra coscienza parlarci in segreto, e possiamo noi pentirci di camminare a volte nell'oscurità del nostro errore. E noi due, che abbiamo preso consiglio insieme, riponiamo la nostra speranza nelle cose più elevate e negli insegnamenti della Divinità⁴⁶.

Il tema dell'errore e della rinascita permea anche un'altra lettera autobiografica scritta per frate Tommaso da Milano: è l'incontro con Dio che la porta ad interpretare le difficoltà incontrate, tra cui gli stenti e le critiche alla sua persona, che tanto l'avevano tormentata negli anni, come una prova del suo animo. La conversione a Dio, tuttavia, non ha un mero fine consolatorio ma è un ulteriore motivo di auto narrazione. Rinata nell'umiltà e nella protezione in Cristo, Cereta scrive che «nessuno è una persona di tale integrità da poter raggiungere una sufficiente felicità della mente senza umiltà» e, a differenza dello «splendente Catone» o del «Peripatetico» o di altri filosofi maschi che discutono «al Senato» e nell'arena pubblica in generale, Cereta d'ora in poi vorrà declamare le sue critiche nella «cellula humiliore» con Cristo:

Poiché io, una semplice donna, inetta in materia letteraria e priva di talento, non posso costringermi di gloria rendendo pubblico il mio talento nelle arene del dibattito, declamerò le mie argomentazioni contro di te nella mia piccola e umile cella (*in cellula humiliore cum Christo*), con Cristo⁴⁷.

Nonostante l'ironia usata da Cereta, è molto allettante rileggere la lettera avendo presente le parole di Caterina sulla cella del sé, il discernimento interiore e il rafforzamento della volontà nella tribolazione. Secondo Caterina la cella è il luogo interiore nel quale la ragione può cogliere l'autentica conoscenza di sé, ed è il luogo, e la premessa teorica, da cui parte il *Dialogo della divina dottrina* di Caterina, nel quale la sua anima è in grado di portare avanti uno dei più importanti dialoghi teologici con Dio del pensiero spirituale occidentale. La cella del conoscenza di sé, sempre più spesso presente anche nelle sue ultime epistole, insiste «sulla superiorità della vita interiore rispetto al risiedere nei luoghi santi» ed è anche il luogo nel quale Caterina invita tutti, compresi sacerdoti e figure secolari, a «perseverare nel restarvi» fino a che non trovino Cristo risorto nella loro anima per grazia divina sovvertendo, così, a livello filosofico e concettuale, l'usuale gerarchia tra spazio pubblico (maschile) e spazio privato (femminile)⁴⁸. Solo allora, avendo distrutto l'amor proprio, si potrà davvero leggere la Scrittura con la comprensione che deriva dall'umiltà e dalla conoscenza illuminata dell'esperienza del sé in Dio. Anche nel *Dialogus brevis* che, come visto, circolava nei circoli umanistici di Brescia, riprendeva l'immagine della cella, in un percorso di rafforzamento della

⁴⁶ *Ivz*, p. 29.

⁴⁷ *Ivz*, p. 106.

⁴⁸ Sulla divisione sociale della sfera pubblica e privata, e la riduzione semantica e simbolica della seconda nella storia del pensiero occidentale, si veda J. ELSHTAIN, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1981.

volontà interiore per poter amare perfettamente. Nella purificazione della volontà questa può riuscire a votarsi «con sommo studio alla [...] sola laude» di Dio. La via dell'abnegazione della volontà passa attraverso la costruzione di una cella «ferrata» con la materia della volontà, di modo da meditare in Dio come «prima causa» e «sommo bene». A questo punto, «per mezzo d'una fede stabile e ferma» con il pensiero e la meditazione si renderà possibile essere coscienti della causa delle «tribolazioni» e del loro fine alla «salute» dell'anima⁴⁹.

Ci sono altri momenti in cui la voce profetica, intesa qui come denuncia della corruzione del presente e presagio di mali maggiori, emerge nelle *Epistolae* di Cereta, soprattutto nei suoi rimproveri pubblici a ecclesiastici e secolari responsabili di aver abbandonato la protezione e la cura del bene comune e nella rappresentazione del clima bellico nelle sue lettere più politiche. La voce profetica, riformatrice, di Cereta si avverte, ad esempio, nella drammatizzazione, quasi teatrale, costruita dall'autrice nella lettera che indirizza al Vescovo di Brescia, successore di Domenici, Paolo Zane, datata 22 settembre 1485⁵⁰. La *Conquestio*, ovvero la querela di Cereta, denuncia la noncuranza per le reliquie e per l'ostia, non protette adeguatamente da chi avrebbe il compito di custodirle:

Ecco come questo nostro luogo di culto langue in rovina sotto un tetto pericolante. Non occorre chiamare un custode che non è mai stato appuntato. Codesto luogo non sa cosa sia una guardia. Nessuno bussava a porte già aperte. Infatti l'entrata e l'uscita sono consentiti a tutti. Nessun chiavistello, nessuna trave, nessuna guardia custodisce l'ostia⁵¹.

La lettera è sunto di un umanesimo laico e cristiano insieme, nel quale si intrecciano con disinvoltura immagini bibliche e classiche, come quelle delle Vestali che proteggevano i templi, a notizie semi-storiche relative alla protezione dei beni divini da parte delle civiltà precedenti. Con ironia, Cereta si chiede chi sia quello «scialacquatore del proprio, chi tanto prodigo di denaro, da lasciare apertamente, in pubblico i suoi soldi o le perle o le vesti?» e, senza accusare il vescovo direttamente, lascia parlare le reliquie che profetizzano loro stesse l'ira divina:

Oggi le reliquie, tratte fuori da quel piccolo luogo nascosto, andavano urlando: «Noi perdiamo voi, fedeli ingrati, Dio non perdona giacché accogliete nel luogo più indegno di un ricettacolo tanto vile il figlio generato dal padre, della natura umana del quale qualsivoglia sacrilego può trafugare carne e sangue, e venderli, profanarli, calpestarli»⁵².

Ironicamente, Cereta, conclude la lettera scusandosi per la sua «critica audace»: lei è solo una «ragazza non istruita» (*indocta muliercola*) e una «piccola figlia in Cristo» e prega, viceversa, il destinatario di insegnarle cosa dovrebbe «pensare su questo argomento o [...] dovrebbe disimparare». La *diminutio* oltre ad essere un tropo retorico, è

⁴⁹ Cfr. un passaggio dal *Dialogus brevis* «Conoscerai che le tribolazioni [...] per nessun'altra cagione, governando io, provengono, se non per utile alla nostra salute, acciocché per mezzo di quelle cose che vi paiono cattive emendiate la vostra malitia, e vi conduciate alla vostra virtù».

⁵⁰ Il titolo completo legge «Ad Reverendum Episcopum Brixiae d.d. / Paulum Zane, super incustodita eucharista / Laurae Ceretae conquestio» (D. ROBIN, *Laura Cereta*, pp. 46-48).

⁵¹ D. ROBIN, *Laura Cereta*, p. 48.

⁵² *Ibidem*.



probabilmente segno dell'influenza della scrittura cateriniana, la quale utilizzava la diminuzione di sé a semplice fanciulla e umilissima serva nelle sue critiche più feroci verso le negligenze del mondo ecclesiastico, addirittura rivolte al papa. La voce di Cereta si fa portavoce della furia divina e di un intento riformatore, del ritorno al rispetto di un cristianesimo primitivo, fatto di riverenza a Dio, nel momento in cui la Chiesa istituzionalizzata non assolve al suo dovere. In questo spazio, la parola femminile, umile per eccellenza, trova degli esempi pregressi di donne che con la loro voce profetica avevano ammaestrato nel secolo precedente schiere di uomini d'arme e di chiesa, come Brigida e Caterina.

Ancora, la critica di Cereta si associa alle denunce degli ordini mendicanti, scagliandosi contro il malcostume della città, a partire dalla vanità imputata alle donne, soprattutto quelle sposate, ritenuta il motivo per il quale il sesso femminile continuava ad essere denigrato. Altre visioni inquietanti interrompono la narrazione dell'epistolario. In aggiunta alle reliquie parlanti, c'è una figura ricorrente, ovvero lo spirito di una Furia, che coglie l'autrice in tre momenti catartici della sua vita: Cereta vede una creatura mostruosa brandire un serpente in un sogno raccontato nella lettera intitolata *De Apparitione Phantasmatis* (datata 23 febbraio 1487); un'altra al suo fianco mentre piange il marito defunto; e vede una delle Furie in sogno durante il racconto del viaggio agli inferi che Cereta descrive nello scambio epistolare con un'altra umanista e letterata della sua epoca, Cassandra Fedele.

Concentrandoci sulla lettera a Mario Bono, *De Apparitione Phantasmatis* questa è posizionata nelle raccolte manoscritte tra una *Admonitio* contro l'avarizia e quella di un'importante lettera a Ludovico Cendrata sulle cause morali della guerra a Brescia⁵³. Il *phantasma* di una donna che danza, al crocevia della strada, che porta disordine con un serpente in mano è evidentemente collegato alla pratica della divinazione. Cereta può essersi riferita al mito di Cassandra, leccata all'orecchio da un serpente nel boschetto di Apollo, o anche a quello di Ecata come dea dei crocevia: il riferimento è comunque subordinato allo scopo di questa visione, che introduce e amplifica la riflessione politica, sulla corruzione morale dei costumi, che seguirà nella lettera a Cendrata⁵⁴. Anche questo *phantasmata*, o spirito profetico, utilizzato come espediente retorico, può aprire a ulteriori ricerche sull'uso, mirato, della *vox* profetica durante gli anni di avvicinamento ad una religiosità riformata.

⁵³ *Ivi*, p. 169.

⁵⁴ «Ci chiedevamo se fosse uno spirito degli Inferi o se il suo aspetto fosse approvato da Dio. La terra è la dimora dell'uomo. Solo le ombre dimorano negli Inferi, né l'ira degli dei vendicatori viaggia verso di noi da quel luogo. Questa donna quindi, sebbene armata dalle Furie, non era Sisifo, Oreste, Tantalò o Ascalaphus tra gli uomini. Né sembrava essere stata portata dal trono mortale di Plutone, dove gli Eumenidi dai capelli di serpente o le orribili Gorgoni e il cane a tre teste divampavano contro il mondo. Né è ascesa da Orcus, evocata dalle Furie come un triste Aletto, Megera, Scilla o Hydra, che strillano con la loro solita ferocia. Non capisco veramente cosa ci stessero mostrando questi aspri presagi in un modo così minaccioso» (D. ROBIN, *Laura Cereta*, pp. 174-175).

4. Conclusione

La sfera filosofica e religiosa consente a Cereta di amplificare la sua voce critica, sia verso un modello filosofico patriarcale, che non accetta la parola femminile nella cerchia della discussione, sia verso la riduzione della donna ad uno spazio privato, “del cuore”. Non solo il modello della “santa-filosofa” è alla radice della sua difesa delle capacità di apprendimento delle donne, ma Cereta adatta l’insegnamento cristiano di conoscersi in Dio come “la cella” più sicura dalla quale difendere e comunicare le proprie idee, capovolgendo a proprio favore la dinamica retorica sopracitata. Alla fine della sua vita, la parola sacra viene a significare un modo alternativo per elaborare il proprio passato di studio accademico e le sue opinioni in modo persuasivo ma l’esempio profetico e riformatore cristiano sono degli archetipi la cui influenza sulle sue opere rimane ancora da essere soppesata in dettaglio.

Da una parte, quindi, abbiamo messo in rilevanza come l’esperienza religioso-profetica fosse qualcosa di tangibile e quotidiano per la giovane Cereta; dall’altra quanto la sua cultura testuale desse importanza non solo agli autori della classicità ma anche alle opere di Caterina e Brigida. Affrontando Cereta, è importante riflettere sulla sua conversione, e la mancanza di una testimonianza successiva, come ad un percorso accompagnato sia dall’influenza del frate confessore Tommaso da Milano, ma anche da quella di modelli penitenziali di cui poteva disporre e leggere, e dalle esperienze mistiche e riformate che contornavano il suo ambiente. L’esperienza e l’opera di Cereta mostrano la necessità di seguire delle linee di ricerca che approfondiscano le influenze reciproche tra cultura umanistica femminile, *querelle des femmes* e profetismo. Ancora deve essere approfondito ulteriormente il contributo dello spazio sacro allo sviluppo di posizioni profemministe, e quindi anche politiche, nell’ambito della difesa del sesso femminile, in cui gli strumenti e i significanti della religione, e la sua retorica dell’*humilitas*, furono impiegati dalle autrici a proprio vantaggio nel corso dei secoli.