

SILVIA MOSTACCIO

Donne e sacro in tempi difficili.

Militanza cattolica e intercessione femminile tra Fiandre e Italia spagnola durante le guerre confessionali (XVI-XVII secc.)

Quando nel 1912 Emile Durkheim pubblicava *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, il problema della «realtà» della religione e dei suoi fondamenti subiva un riposizionamento radicale dal piano metafisico all'immanenza della società.¹ Agli occhi del padre della sociologia, la religione era un fatto esperienziale ed eminentemente collettivo e, in quanto tale, assolutamente reale. Un oggetto d'indagine capace di rivelare la società attraverso «un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées».² Attraverso lo studio dei rituali, tra le caratteristiche di tale sistema Durkheim insisteva sulla centralità delle esperienze religiose condivise e sulla loro duplice valenza conservativa e creatrice di novità. Tale ambiguità, tale tensione tra conservazione ed innovazione risultava particolarmente evidente nei momenti di crisi e di malessere sociale quali, ad esempio, le guerre. In simili contesti era interessante individuare i bisogni, le paure e le rappresentazioni che si facevano strada, trascendendo i singoli individui e diventando realtà sociale. Ma l'analisi delle situazioni di paura e d'angoscia collettiva permetteva a Durkheim d'isolare un'altra ambiguità fondamentale, più specificatamente insita nella nozione di sacro e dunque in ogni esperienza religiosa collettiva: la compresenza di puro e

1. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

2. Charles-Henry Cuin, *Une théorie sociologique de l'existence de Dieu?*, in *Les formes élémentaires de la vie religieuse cent ans après. Emile Durkheim et la religion*, dir. par Matthieu Béra et Nicolas Sembel, Paris, Garnier, 2019, pp. 157-169. Per la compresenza dell'«io» collettivo e individuale nei fenomeni religiosi si veda anche Guillaume Erner, *Durkheim et Freud: les parents du modèle*, in *Expliquer l'antisémitisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, pp. 54-57.

impuro – «Avec du pur, on fait de l'impur, et réciproquement».³ È dunque nell'articolazione di questo duplice sistema di ambiguità – conservazione/cambiamento, puro/impuro – che ogni società costruisce intorno al sacro, che la società stessa si trasforma, concedendo quasi per sbaglio spazi d'espressione e margini d'azione alle sue componenti non egemoniche, tra cui le donne. In effetti, a un secolo di distanza da Durkheim, anche grazie all'apporto della storia delle donne e di genere e, più di recente, degli studi post-coloniali e subalterni, la consapevolezza a proposito del ruolo di soggetti storici prima ignorati è cresciuta.⁴ E questo, soprattutto in relazione a momenti di malessere sociale o d'effervescenza collettiva.⁵

Fare ricorso alla nozione di sacro nella prospettiva storica di questo volume⁶ implica la necessità d'interrogare la duplice valenza del sacro a partire da esperienze precise. È qui che si gioca la relazione con l'assoluta alterità del divino, delimitata dallo spazio fisico o simbolico dell'interdetto. Una relazione che interessa lo storico in quanto specchio e prodotto di dinamiche collettive, anche qualora tali dinamiche siano individuabili grazie all'azione e alle credenze di gruppi subalterni. In particolare, dove si colloca per le donne la frontiera tra lecito e illecito – la frontiera del sacro – in un contesto di guerra confessionale? Quali sono gli atti attraverso i quali le donne si appropriano o travalicano la frontiera dell'interdetto, di ciò che deve restare separato, e perché? Più specificamente: in un quadro di guerra religiosa, quali sono le circostanze in cui la donna sperimenta la manifestazione del divino, di ciò che è 'altro', separato a livello fisico o spirituale?

Un ultimo rinvio alle potenti intuizioni durkheimiane mi pare importante: quello della necessaria circolazione tra sacro e religione. In effetti, al centro della nozione di religione si ritrovano quelle pratiche che creano

3. Emile Durkheim, *Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion du sacré*, in Id., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 556-592; in part. p. 588; Melissa Ptacek, *Durkheim's Two Theories of Sacrifice. Ritual, Social Change and "Les formes élémentaires de la vie religieuse"*, in «Durkheimian Studies», 21 (2015), pp. 75-95.

4. Sofia Boesch Gajano, *Saperi e poteri religiosi. Complementarietà e conflitti tra uomini e donne*, in Ead., Enzo Pace, *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 7-21; in particolare pp. 14-18; Ranajit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak, *Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre Corte, 2002.

5. William S. F. Pickering, *Emile Durkheim*, in *The Oxford handbook of Religion and Emotions*, ed. by John Corrigan, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 438-456.

6. Dominique Casajus, *La notion du sacré et la réflexion anthropologique*, in *Sacré-religion*, in *Encyclopaedia Universalis* (consultato in linea il 7/11/2019).

legame – con Dio e tra gli esseri umani nella loro relazione con il divino – e la cui natura è generalmente definita dagli esperti del sacro, gli stessi che pretendono di determinare la frontiera tra il lecito e l'illecito, tra il sacro e il profano. Da decenni ormai gli storici e le storiche del fatto religioso cristiano in una prospettiva di genere sanno di muoversi sul terreno minato di un doppio sistema di potere che agì – e che agisce – su uomini e donne: quello di una gerarchia religiosa maschile e quello, più generale, del patriarcato. In questo contesto, rifiutando ogni binarizzazione essenzialista – uomo/donna, potere/sottomissione, violenza/vittimizzazione –, per una storia di genere del religioso si tratta d'individuare anche gli elementi pertinenti allo studio della capacità d'azione femminile, nonché a quello dei limiti di questa stessa capacità.

È dunque in questi termini che questo contributo s'interroga sulla relazione tra donne e sacro in un contesto di guerra confessionale, cercando di evidenziare alcuni dei percorsi intrapresi da donne diverse per origine sociale, formazione e stato di vita, ma accomunate da un'esistenza trascorsa in contatto diretto o indiretto con la guerra e le varie forme di violenza che le sono associate. Quali vie furono percorse per raggiungere il sacro, per renderne evidente la presenza o efficace l'apporto rispetto ai bisogni collettivi in un contesto di scontro confessionale certo, ma anche di disordine e di controllo non sempre efficace da parte delle autorità politiche, militari e religiose?

Le vicende analizzate nelle prossime pagine sono tutte legate a vario titolo all'esercito delle Fiandre, attivo lungo il *Camino Español* che tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento collegava i Paesi Bassi spagnoli all'Italia settentrionale e ai suoi possedimenti asburgici. Negli ultimi decenni la storiografia ha dedicato una certa attenzione alla rilettura del ruolo di quest'esercito confessionalmente omogeneo nella parabola dell'impero spagnolo in Europa durante le guerre degli Ottanta e dei Trent'anni (1568-1648). I conflitti a cui quest'ultimo partecipò hanno determinato un contesto di violenza permanente, con conseguenze importanti per intere generazioni.⁷ Si tratta dunque d'interessarsi agli uomini e

7. Si vedano almeno Geoffrey Parker, *El ejército de Flandes y el Camino Español 1567-1659. La logística de la victoria y de la derrota de España en las guerras de los Países Bajos*, Madrid, Alianza Editorial, 1985; John A. Lynn II, *Women, Armies and Warfare in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; Lauro Martines, *Furies. War in Europe, 1450-1700*, New York, Bloomsbury Publishing USA, 2013; per le prospettive di ricerca specifiche a esercito delle Fiandre e genere: Silvia Mostaccio, *Genere*

alle donne che ne condivisero le sorti o ne subirono il passaggio e le devastazioni mantenendo una consapevole attenzione verso i due sistemi di potere al cuore dell'inchiesta: la religione e il genere.⁸ Per le donne – e per i subalterni in generale – la guerra è spesso un momento di ridefinizione dei confini tra queste due sfere. Sovente essa impone una rinegoziazione dei margini d'azione femminile e non di rado anche una rielaborazione del “femminile” e del suo ruolo.⁹ Evidentemente tali fenomeni non sono propri al solo ambito religioso, ma in questo specifico contesto danno luogo a novità importanti.

Qui di seguito si esamineranno due diverse modalità del manifestarsi del rapporto tra donne e sacro in tempo di guerra religiosa: in un primo momento, grazie ad alcuni esempi di partecipazione allo scontro armato contro gli eretici, si constaterà il contributo delle donne alla sacralizzazione del conflitto confessionale, anche a costo del non rispetto delle abituali frontiere imposte all'azione femminile. Quindi, attraverso la presentazione di un caso di devozione mariana della prima metà del Seicento condannata dal Sant'Uffizio e di grande successo nelle valli montane del bresciano – valli percorse dal *Camino Español* –, si tratterà di verificare come anche a livello delle rappresentazioni il femminile che arriva a imporre una visione

e guerra. Genere in guerra? Storia e storie intorno all'esercito delle Fiandre. Una proposta, in *Donne, potere, religione*, a cura di Marina Caffiero, Maria Pia Donato e Giovanna Fiume, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 51-66.

8. Sul *cultural and emotional turn* intorno al fenomeno guerriero, con un'attenzione crescente al fatto religioso e alle questioni di genere si vedano almeno: Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion. Vers 1525-vers 1610*, Ceyzérieu, Editions Champ Vallon, 1990; Martines, *Furies. War in Europe*; Brian Sandberg, *Gendered religious violence in the French Wars of Religion*, in *Gender Matters. Discourses of Violence in Early Modern Literature and the Arts*, ed. by Mara Wade, Amsterdam-New-York, Rodopi, 2014, pp. 155-172; Gregory Hanlon, *Italy 1636. Cemetery of Armies*, Oxford, Oxford University Press, 2016; *Violence and Emotions in Early Modern Europe*, ed. by Susan Broomhall and Sarah Finn, London-New York, Routledge, 2016; *Battlefield Emotions 1500-1800. Practices, Experience, Imagination*, ed. by Erika Kuijpers and Cornelis van der Haven, London, Palgrave, 2016.

9. Laura Lee Downs, *Manufacturing inequality: gender division in the French and British metalworking industries, 1914-1939*, Ithaca, Cornell University Press, 1995; Linda Grant de Pauw, *Battle Cries and Lullabies. Women in War from Prehistory to the Present*, Norman, University of Oklahoma Press, 2014; *Les femmes et la guerre de l'Antiquité à 1918*, éd. par Marion Trévisi et Philippe Nivet, Paris, Institut de stratégie comparée, 2010; *Armées*, éd. par Luc Capdevila et Dominique Godineau, in «Clio. Femmes, Genre, Histoire», 20 (2004); *Les lois genrées de la guerre*, éd. par Fabrice Virgili, ivi, 39 (2014).

altra del mondo, rispetto a quella “giusta e violenta” attribuita al maschile, agisca come catalizzatore di una ricerca di senso collettiva alternativa – e qui il carattere innovativo dell’esperienza religiosa secondo Durkheim evocato in apertura troverà un esempio concreto.

1. *La ridefinizione delle frontiere religiose di genere in tempo di guerra. Sacro, lecito e illecito*

La guerra delle Fiandre è stata un argomento di grande successo per l’editoria del primo Seicento europeo.¹⁰ Accanto a proto-giornalisti e militari, tra i narratori di parte cattolica si ritrovano anche diversi ecclesiastici, tra cui le edizioni della fortunata *Historia della guerra di Fiandra* del nunzio Guido Bentivoglio e il *De bello Belgico* del gesuita romano Famiano Strada.¹¹ Nelle pagine di quest’ultimo gli effetti della violenza bellica sulle donne sono molto presenti. Si tratta di mostrare la crudeltà degli eretici ribelli e, più specificamente, gli effetti di questa stessa ribellione sulla natura femminile: alle lacrime delle donne cattoliche sparse sulla propria sorte e su quella dei figli, si oppone la “furia” delle protestanti che Strada paragona a orde di baccanti: esse si arrogano il diritto di giudicare al posto di Dio e di perseguitare i soldati spagnoli allo sbando dopo la sconfitta di Gravelines (1558), massacrandoli a colpi di bastone. Il sovvertimento dell’ordine naturale da parte delle eretiche è duplice: non solo si arrogano il ruolo di giudice, ma esercitano la violenza fisica superando gli uomini in audacia.¹² Evidentemente Strada individua nell’eresia la causa del non rispetto dei codici comportamentali di genere,

10. Cf. almeno Nina Lamal, *Communicating conflict. Early Modern soldiers as information-gatherers*, in «Journal of medieval and early modern studies», 50/1 (2020), pp. 13-31; Paul Arblaster, *From Ghent to Aix: how they brought the News in the Habsburg Netherlands, 1550-1700*, Leiden, Brill, 2014; *Guerra dei Trent’anni e informazione*, a cura di Filippo de Vivo e Maria Antonietta Visceglia, in «Rivista Storica Italiana», 130/3 (2018), pp. 828-1041.

11. Famiano Strada, *Histoire de la guerre des Pays-Bas*, Tournai, chez Adrien Quinqué, 1645. I rimandi sono a questa traduzione francese e non all’originale latino pubblicato a Roma tra il 1632 e il 1647 (*Famiani Stradae Romani e Societate Iesu De bello Belgico decas prima*, Romae, 1632; *Decas secunda*, 1647).

12. Martin Dutron, *(D)écrire les émotions au temps de la guerre de Quatre-Vingts ans (1568-1648)*, Mémoire de master, UCLouvain, aa. 2015-2016, sous la direction de Silvia Mostaccio, in particolare pp. 36-39; Erika Kuijpers, “O, Lord, save us from shame”. *Narratives of Emotions in Convent Chronicles by Female Authors during the Dutch Revolt, 1566-*

ma lo smarrimento del gesuita di fronte agli atteggiamenti violenti delle donne in tempo di guerra, condiviso da molti altri scrittori dell'epoca, illustra quelli che erano percepiti come veri pericoli legati all'anomia guerriera: una pericolosa mescolanza di pulsioni e passioni che le donne avrebbero dovuto controllare per restare fedeli a se stesse e al ruolo sociale loro attribuito.

In effetti, in questo stesso volgere di anni, accanto al generale malesse di chierici e religiosi di fronte ai mutamenti femminili in un contesto di guerra e violenza, si assiste ad una più puntuale ridefinizione del margine d'azione femminile nell'ambito della guerra santa in corso contro l'eresia: una vera e propria militanza cattolica al femminile, ancora in buona parte da indagare.¹³ Tale ridefinizione riguarda donne dagli statuti assai differenti. Fra queste ritroviamo rappresentanti della dinastia asburgica e in particolare Isabella Clara Eugenia, figlia di Filippo II e arciduchessa governatrice generale delle Fiandre dal 1598 al 1633. Nel 2013 un libro importante applicava un approccio di genere allo studio della politica transnazionale nell'Europa asburgica.¹⁴ Anche se nessuno dei contributi era dedicato a Isabella, la sua figura ingombrante era ben presente nei capitoli su sua sorella Caterina Micaela, moglie di Carlo Emanuele I, e sulla nipote Margherita di Savoia, vice-regina di Portogallo.¹⁵ Qualche anno più tardi un altro volume collettivo metteva al centro dell'indagine la nozione di *cultural transfer*, sottolineando la partecipazione femminile a questo processo.¹⁶ Isabella e Caterina figuravano tra gli esempi più significativi di scambi e conflitti culturali e religiosi tra la cultura iberica e realtà politiche e confessionali assai differenti e in formazione quali il ducato di Savoia e i Paesi Bassi meridionali. Nel loro insieme, tutte queste pubblicazioni contribuiscono ad una comprensione più ricca dei legami tra donne di potere in terra di Fiandra e il loro *entourage*.

1635, in *Gender and Emotions in Medieval and Early Modern Europe. Destroying Order, Structuring Disorder*, ed. by Susan Broomhall, Farnham, Ashgate, 2015, pp. 127-143.

13. Silvia Mostaccio, *Scrittura e militanza: due stagioni di donne cattoliche nei Paesi Bassi Spagnoli (secc. XVI e XVII)*, in «Rivista di Storia delle Donne», 11 (2015), pp. 109-128 e bibliografia relativa.

14. *Early Modern Habsburg Women. Transnational Contexts, Cultural Conflicts, Dynastic Continuities*, ed. by Anne Cruz and Maria Galli Stampino, Farnham, Ashgate, 2013.

15. Cfr. Magdalena Sanchez, 'She Grows Careless'. *The Infanta Catalina Micaela and Spanish Etiquette at the Court of Savoy*, e Alice Raviola Blythe, *The Three Lives of Margherita of Savoy-Gonzaga, Duchess of Mantua and Vicereine of Portugal*, ivi, pp. 79-96 e pp. 59-78.

16. *Early modern dynastic marriages and cultural transfer*, ed. by Joan-Luís Palos and Magdalena Sánchez, Farnham, Ashgate, 2016.

Un aspetto essenziale quest'ultimo, in particolare a proposito dell'universo delle dame d'onore, approfondito in un altro volume dedicato al loro ruolo presso le corti europee in epoca moderna.¹⁷ Nell'introduzione, le curatrici attiravano l'attenzione su un'incisione del 1635, contenuta nei *Portraits des saintes Vertues de la Vierge*, libro d'emblemi del giureconsulto Jean Terrier. L'immagine rappresenta l'arciduchessa Isabella alla testa di un esercito di donne in abito di clarisse. Tutte avanzano in ordine militare a fianco di altre formazioni femminili in armi. Le curatrici sottolineavano come fosse possibile riconoscere nei volti delle clarisse alcune delle dame d'onore d'Isabella: la lotta contro l'eresia era dunque posta al centro della vita alla corte di Bruxelles, come di quella del contiguo monastero delle carmelitane scalze, dove più di una *menina* dell'arciduchessa aveva preso il velo.¹⁸

Nell'iconografia dell'epoca gruppi compatti armati di lance ricordano i *tercios* dell'esercito spagnolo, resi immortali da Velasquez nella sua *Rendición de Breda* (1634-1635). Le due immagini si sovrappongono e Isabella agisce come vera e propria *maestra de campo* di un *tercio* di monache (unità di combattimento spagnola), affiancato da altri due *tercios*, dove agli angeli si accompagnano altre figure di giovani donne – le undicimila compagne di sant'Orsola? Come *capitan général* di questo esercito, capace di provocare la fuga delle creature infernali che rappresentano l'eresia, ritroviamo la Vergine col bambin Gesù in braccio: nelle sue mani – quelle della *generalissima* degli eserciti absburgici da Lepanto in poi (1571)¹⁹ – la croce diventa una vera e propria arma, da puntare contro il nemico alla stregua della spada di un generale. Per quanto riguarda l'arciduchessa, essa riprende qui il ruolo del suo defunto marito, l'arciduca Alberto, che nelle prime fasi della guerra dei Trent'Anni

17. *The Politics of Female Households. Ladies-in-waiting across Early Modern Europe*, ed. by Nadine Akkerman and Birgit Houben, Leiden-Boston, Brill, 2014.

18. Ivi, in particolare fig. 1, p. 2; Birgit Houben, *Intimidación y política: Isabel y sus damas de honor (1631-1633)*, in *Isabel Clara Eugenia. Soberanía femenina en las cortes de Madrid y Bruselas*, dir. por Cordula van Wyhe, Madrid, Centro de estudios Europa Hispánica, 2011, pp. 312-336, in part. pp. 314-315; René Vermeir, *La infanta Isabel Clara Eugenia y la corte pontificia, 1621-1633*, ivi, pp. 338-357, in part. pp. 342-345.

19. Luc Duerloo, *El archiduque Alberto. Piedad y política dinástica durante las guerras de religión*, Madrid, Centro de estudios Europa Hispánica, 2015, in part. pp. 429-479; Id., *La Vierge et les frontières contestées du monde hispanique (1565-1648)*, in *Le miracle de guerre dans la chrétienté occidentale*, éd. par Philippe Desmette et Philippe Martin, Lyon, Coédition Hémisphères, 2018, pp. 115-124; cfr. anche Annick Delfosse, *La protectrice du País-Bas: stratégies politiques et figures de la Vierge dans les Pays-Bas espagnols*, Turnhout, Brepols, 2009.

aveva alimentato un clima di vera e propria guerra santa – pensiamo alla creazione della *confradía de la defensa christiana* istituita nel 1620.²⁰

La stessa combattività che Jean Terrier aveva celebrato a proposito di Isabella e delle sue compagne, si ritrova presso le molte religiose che, in Spagna come nelle Fiandre, si sentirono in dovere di partecipare alla guerra contro l'eresia allora in corso. Ho scritto altrove a proposito della militanza cattolica delle carmelitane scalze spagnole residenti nei Paesi Bassi meridionali.²¹ Qui vorrei piuttosto soffermarmi sulle religiose spagnole che, ispirate dalla francescana concezionista Maria de Agreda, consigliera di Filippo IV, rivendicarono con il proprio vissuto un ruolo attivo nel corso di queste interminabili guerre nelle lontane terre di Fiandra. Isabelle Poutrin e Sara Cabibbo hanno dimostrato in modo più che convincente quanto queste donne appartenenti a ordini religiosi diversi si sentissero protagoniste di una nuova stagione di partecipazione femminile agli aspetti più difficili della politica militare e religiosa dell'impero spagnolo. Una stagione che, nella crisi del primo Seicento, riconobbe un nuovo spazio alla mediazione femminile del sacro, dopo il periodo delle sante vive che aveva preceduto il concilio tridentino.²² In molte fecero esperienza di dislocazioni che, strappandole al chiostro, permettevano loro di partire in missione verso terre lontane o di agire sul campo di battaglia. La domenicana Martina de los Angeles confiderà addirittura alla propria superiora di aver trafitto con una lancia Gustavo Adolfo di Svezia durante la battaglia di Lutzen nel 1632. Battaglia alla quale aveva partecipato insieme a Maria de Agreda:

un Angel me puso una lança en la mano [...]. Yo, muy animosa, le di una lançada y cayó luego muerto. Mi compañera echò la benediction a los soldados catholicos que quedaban en el campo, con que nos venimos.²³

20. Duerloo, *El archiduque Alberto*, p. 444.

21. Mostaccio, *Scrittura e militanza*, e anche Ead., *Dieu à la guerre. Les émotions de Dieu et la guerre des Quatre-vingt ans aux Pays-Bas espagnols*, in *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVI^e-XVIII^e siècle)*, dir. par Chrystel Bernat et Frédéric Gabriel, Turnhout, Brepols, 2019, pp. 205-229, in part. pp. 219-229.

22. Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, in part. pp. 83-87; Sara Cabibbo, *Una profetessa alla corte di Spagna. Il caso di Maria d'Agreda fra Sei e Settecento*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1 (2003), pp. 83-105; Anna M. Nogar, *Quill and cross in the borderlands: Sor María de Agreda and the Lady in Blue, 1628 to the present*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2018.

23. Andrés de Maya Salaberria, *Vida prodigiosa y exercicio admirable de virtudes de la V. M. Sor Martina de los Angeles y Arilla, religiosa professa de el religiosissimo conven-*

Nelle Vite rispettive, queste esperienze si ritrovano sotto il segno della profezia: agli occhi delle proprie compagne, degli uomini del loro stesso ordine, delle loro famiglie e, spesso, della monarchia, queste donne rendono presente il divino in situazioni di guerra non necessariamente favorevoli alla Spagna e per questa via manifestano una capacità d'azione in sintonia con i bisogni collettivi che le circondano. Le ritroviamo insomma come membri attivi di una comunità emozionale che condivide i sentimenti di rivalsa e di (ri)conquista di fronte ai nemici della “nazione” spagnola e della sua fede.²⁴ Suor Martina continuerà a partecipare a diverse battaglie anche negli anni successivi. L'aspetto corale della sua missione è enfatizzato dalla presenza al suo fianco di altre religiose, ma anche della Vergine Maria o di Cristo. In loro compagnia assisterà le truppe cattoliche durante la battaglia di Nordlingen (1634), prima cocente sconfitta svedese, e in quella occasione vedrà molte anime lasciare il proprio corpo per ritrovarsi all'inferno. È interessante notare come suor Martina avesse risolto il conflitto tra il dovere di rispettare la clausura e la spinta a partecipare alle azioni militari: quando, dopo Nordlingen, la religiosa vorrebbe tornare («tratò de volberse a su convento»), «advirtiò que la detenian con violencia, sin poderse desistir». Il confessore di Martina ricorderà la spiegazione rassicurante: alla battaglia partecipavano anche gli angeli custodi delle terre del Nord e quello di Aragona e «el Angel custodio de aquellas Provincias del Norte, infectas con la heregia, sollicitaria detenerla, porque con su asistencia y merecimientos se bolvieran a incorporar con la Iglesia».²⁵ Solo più tardi potrà ritornare alla sua cella – «se allò libre de la fuerza que la haçian y se bolviò a su celda».²⁶

Nella percezione collettiva lo spazio fisico dell'azione femminile si dilata dunque al di là del chiostro per rendere percepibile la presenza divina là dove serve. Sul campo di battaglia. A questo proposito non bisogna dimenticare che tale presenza permetteva alle religiose di condividere uno spazio altrimenti riservato ai loro confratelli maschi, cappellani militari

to de Santa Fe de Zaragoza, Orden de Predicadores, y fundadora de el de San Pedro Martir de la insigne Villa de Benabarre, quarta impression, en Madrid, por Blas de Villa-Nueva, 1712, in part. pp. 176-179.

24. *Gender and Emotions in Medieval and Early Modern Europe*; Andrew Linch, *Emotional community*, in *Early Modern Emotions. An Introduction*, dir. by Susan Broomhall, London-New-York, Routledge, 2017, pp. 3-6.

25. Andrés de Maya Salaberria, *Vida prodigiosa y exercicio admirable de virtudes de la V. M. Sor Martina*, p. 179.

26. Ivi, p. 178.

presso gli stessi soldati che queste donne benedicono e incitano alla battaglia.²⁷ La gerarchica suddivisione di genere degli spazi viene qui rimessa in discussione attraverso le azioni compiute – o immaginate – e se tali azioni saranno elencate dagli agiografi come prove di santità, esse sono prima di tutto espressione di una volontà di partecipazione che interroga il significato e le modalità concrete della morte al mondo del chiostro. Se la letteratura *ad statum* del primo Seicento propone con insistenza la divisione delle donne secondo tre tipi – lasciva, casta, santa – che ruotano tutti intorno alla necessaria purezza del corpo e dello spirito, attraverso queste esperienze l'accento è messo anche sulla capacità di condividere puntualmente spazi di vita e di pensiero altri che quelli abituali – la casa, il chiostro.²⁸

2. *Forzare la mano a Dio? Il femminile che libera e protegge nelle devozioni (liminali) alla Vergine Maria*

Che si tratti di studi puntuali sulla situazione dei Paesi Bassi meridionali o delle terre italiane, come pure d'indagini che cercano di prendere in considerazione l'insieme dei possedimenti spagnoli della prima modernità, che l'accento sia posto sulla dimensione propriamente dottrinale e di conseguente giurisdizione ecclesiastica e politica o sulle sue manifestazioni artistiche,

27. Si vedano almeno Werner Thomas, *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, la corte de Bruselas y la política religiosa en los Países Bajos meridionales, 1609-1614*, in *Agentes e Identidades en movimiento. España y los Países Bajos siglos XVI-XVIII*, dir. por René Vermeir, Mauritz Ebben y Raymond Fagel, Madrid, Silex, 2011, pp. 289-312; Ariane Boltanski, *A Jesuit Missio Castrensis in France at the End of the Sixteenth Century. Discipline and Violence at War*, in «Journal of Jesuit Studies», 4 (2017), pp. 581-598; Vincenzo Lavenia, *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Bologna, il Mulino, 2017; Elisa Novi Chavarría, *Confortatori d'anime e/o consulenti militari: i carmelitani spagnoli del convento di nostra Signora del Buon Successo di Napoli (1638-1687)*, in *Religiosi nelle milizie del Re: Italia e Spagna (secoli XVI-XIX)*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1 (2018), pp. 187-210.

28. Sulla precettistica femminile e il modello della donna virile, cfr. almeno Sara Cabibbo, *Monache e gentildonne tra perfezione religiosa e interessi dinastici nell'Italia del Seicento*, in *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino siglos XVI-XVII*, dir. por Ángela Atienza López, Madrid, Silex, 2018, pp. 125-144. Per un quadro d'insieme su modelli di comportamento e su spazio e genere: Gabriella Zarri, *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996; Ead., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000.

la devozione alla Vergine rappresenta un aspetto centrale della ricostruzione delle valenze culturali, politiche e religiose del ricorso al femminile nella Controriforma cattolica.²⁹ In particolare, per l'Europa settentrionale cattolica, molto è stato detto sulla centralità della Vergine Maria protettrice degli Asburgo e dei loro possedimenti, nella creazione di un'identità di campioni dell'ortodossia e, quindi, di sovrani legittimi. Negli ultimi anni, i punti d'osservazione di tali fenomeni di devozione si sono moltiplicati, permettendo di uscire dalla sola prospettiva dei gruppi egemoni che, seppure interessanti, non spiegano tutto. Si pensi in particolare all'attenzione portata alla materialità degli spazi e degli oggetti di devozione presenti nella fitta rete di santuari mariani delle Fiandre e più in generale delle zone di guerra confessionale, che rimandano ad una pluralità di pratiche devote – ad esempio le molte immagini e statue di Vergini miracolose –, alla devozione mariana come spazio di sperimentazione sensoriale, all'articolazione tra esperienza fisica e spirituale, nonché ad una rinnovata attenzione ai luoghi e al momento del pellegrinaggio. Fenomeni che, nel loro insieme, riflettono società socialmente e culturalmente composite e plurali.³⁰ A questo panorama storiografico sempre

29. Ai lavori citati di Delfosse, *La protectrice du Païs-Bas* e Duerloo, *La Vierge et les frontières contestées*, si aggiungano almeno Marie Mondialisée. *L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, sous la dir. d'Olivier Christin, Fabrice Flückiger et Naïma Ghermani, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2014; *L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg*, éd et trad. par Nicolas Balzamo, Olivier Christin et Fabrice Flückiger, Neuchâtel, Éditions Alphil - Presses universitaires suisses, 2015; *Madonnas and Miracles. The Holy Home in Renaissance Italy*, ed. by Maya Corry, Deborah Howard and Mary Laven, London, Philip Wilson, 2017.

30. Ralph Dekoninck, *Les images miraculeuses de la Vierge au premier âge moderne, entre dévotion locale et culte universel. Avant-propos*, e Lise Constant, Maarten Delbeke, Lobke Geurs et Annelies Staessen, *The architecture of miracle-working statues in the Netherlands*, in «Revue de l'histoire des religions», 232/2 (2015), pp. 131-133 e pp. 211-256; Lise Constant, «Cette vénérable et charmante petite statue». *Les statues miraculeuses de la Vierge dans les anciens Pays-Bas*, in «Histoire de l'art», 77/2 (2015), pp. 101-114; Ottavia Niccoli, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Roma-Bari, Laterza, 2011; Mary Laven, *The Material Culture of Piety in the Italian Renaissance. Retouching the Rosary*, in *The Routledge Handbook of Material Culture in Early Modern Europe*, ed. By Catherine Richardson, Tara Hamling and David Gaimster, London-New York, Routledge, 2017, pp. 338-353; Nicolas Balzamo, *La fable au service de l'histoire. Les légendes de fondation des sanctuaires mariaux et leurs thèmes récurrents (Europe, XVI^e-XVII^e siècles)*, in *Les sources du sacré. Nouvelles approches du fait religieux*, éd. par Caroline Muller et Nicolas Guyard, Lyon, Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes, 2018, pp. 141-165; Virginia Reinburg, *Storied Places. Pilgrims Shrines, Nature, and History in Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

più ricco, si devono evidentemente integrare anche quelle devozioni liminali che, condannate per varie ragioni dalle autorità religiose, sono per lo storico una porta d'accesso privilegiata ai bisogni e alle rappresentazioni dei gruppi a vario titolo subalterni.

In questa prospettiva questo saggio non sarebbe completo se si limitasse esclusivamente alle diverse categorie di militanti cattoliche che, come abbiamo visto, forzarono i limiti loro imposti per l'accesso e la partecipazione al sacro in un contesto di guerra confessionale. Altrettanto essenziali risultano infatti quegli scritti che, narrando delle origini miracolose di culti mariani e dei miracoli di cui beneficeranno i pellegrini di vecchi e nuovi santuari, permettono una duplice indagine: se da un lato l'analisi dei racconti lascia trasparire visioni del mondo talvolta alternative o comunque complementari a quelle delle autorità religiose, dall'altro le descrizioni delle grazie concesse fanno emergere gruppi sociali e individui dai bisogni e dai profili ben definiti, che radicano nella storia e nelle sue contingenze l'atemporalità di racconti dalle forti eco fiabesche. Dalla Vergine alle pellegrine che le si rivolgono, un caleidoscopio di storie si rivela così attraverso pagine apparentemente tutte uguali.

Questo contributo si chiuderà dunque con una sorta di proposta metodologica a partire da un genere letterario – i libretti di pellegrinaggio – e della duplice inchiesta ch'esso permette grazie al discorso sulla Vergine e sui fedeli che a lei si rivolgono.³¹ Il fatto d'integrare a quest'analisi racconti ortodossi e dossier che furono condannati dai tribunali inquisitoriali, permette inoltre di scrollarsi di dosso una divisione tra i due ambiti che è il risultato della cultura religiosa dominante di un'epoca ma che non corrisponde necessariamente all'insieme delle culture e delle socialità religiose che condivisero spazi e racconti. Si esamineranno dunque qui brevemente casi diversi ai due estremi del *Camino español*: dai miracoli presso i famosi santuari mariani di Hal et Montaigus nelle Fiandre alla Madonna di Valverde non lontano da Brescia. Questa circolazione tra le terre investite da guerra confessionale e violenze permetterà di evidenziare la persistenza di un femminile liberatore e risolutamente schierato dalla parte di un'umanità dolente. Una persistenza che neppure l'efficace controllo delle autorità ecclesiastiche controriformiste riuscirà a dominare completamente.³²

31. Si pensi alle ricerche di Sofia Boesch, Ottavia Niccoli, Nicolas Balzamo, Virginia Reinburg citate più in alto.

32. Per un approccio simile, cfr. Ottavia Niccoli, *Visioni censurate, visioni concesse*, in Ead., *Vedere con gli occhi del cuore*, pp. 140-170, ma anche Ead., *Madonne di monta-*

Gli archivi della Congregazione per la Dottrina della Fede conservano due faldoni di dossiers relativi a immagini pseudo-miracolose per le quali gli ordinari locali sollecitano un pronunciamento da parte del Sant'Uffizio. Uno di essi raccoglie i casi di devozioni a immagini mariane, tra cui quello della Madonna della Misericordia di Rezzato, sede di uno dei santuari più frequentati del bresciano.³³ In questo caso ad essere passata al vaglio dagli inquisitori non è tanto l'efficacia dell'immagine quanto piuttosto l'ortodossia di un testo redatto da un frate cappuccino: *Valverde di Rezzato Bresciano, felice per la comparsa ivi di Maria miracolosa a difesa di tutto il mondo*. Il manoscritto, dedicato al vescovo di Brescia cardinal Pietro Ottoboni (1654-1664), era accompagnato da una lettera firmata dall'autore e da «tutti i Signori deputati di Rezzato». Nonostante questa mobilitazione collettiva, il Sant'Uffizio proibirà la pubblicazione a stampa del racconto, che conosciamo dunque grazie alla copia romana. Sebbene l'apparizione della Vergine di Valverde risalisse al 1399, la prima metà del Seicento conobbe un'importante ripresa della devozione. Nel 1601 il vescovo di Brescia Marino Zorzi (1596-1631) fece visita alla chiesa di Rezzato e in quell'occasione «dichiara l'immagine della Madonna di Valverde per miracolosa, e d'ogni honore e veneratione dignissima». Il vescovo ordinava inoltre che la Vergine affrescata sulla parete esterna della rotonda romana fosse staccata e collocata sull'altar maggiore, protetta da una grata. In questi stessi anni i frati cappuccini si vedevano attribuito il santuario, a seguito del nuovo slancio devozionale appoggiato da Carlo Borromeo una ventina di anni prima. Nel 1615 terminava la costruzione della nuova chiesa, adiacente alla piccola rotonda sorta nel punto dell'apparizione mariana, e nel 1637 veniva ultimata la strada che collegava il paese di Rezzato al santuario: un invito ulteriore al pellegrinaggio e alle frequenti processioni, famose sin dal XV secolo.³⁴

gna. Note su apparizioni e santuari nelle valli alpine, in *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, a cura di Ottavio Besomi e Carlo Caruso, Basel, Birkhäuser, 1995, pp. 95-118.

33. *Civitas Val Verde di Rezzato Bresciano, felice per la comparsa ivi di Maria miracolosa a difesa di tutto il mondo descritta da frate Angelo Perano Cappuccino d'ordine de suoi superiori maggiori, 1663*, in Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), SO, St. St., H. 3a, *Acta in pretensa miracula imaginum B. Mariae Virginis in diversis locis existentium*, dossier IX, 1663.

34. Antonio Fappani, *Santuari nel Bresciano*, Brescia, La voce del popolo, 1983, III/1, pp. 37-48, 115-125; Id., *Rezzato e il suo santuario: anno mariano 1961-62*, Brescia,

La presenza cappuccina non stupisce. Si conosce il notevole investimento dell'ordine nelle terre di frontiera confessionale e sin dalla metà degli anni Settanta del Cinquecento il cardinale Borromeo aveva fatto pressioni sui vertici dell'ordine perché inviassero missionari nelle valli bresciane e bergamasche: punti di partenza strategici per le future missioni nelle contese Valtellina e Valcamonica.³⁵ Sottoposte alla giurisdizione spirituale del vescovo di Como, queste ultime facevano infatti parte del territorio delle Tre Leghe e saranno teatro di violenze confessionali costanti sino a tutta la prima metà del XVII secolo. Particolarmente rappresentativa di questa stagione sarà l'attività del missionario e predicatore cappuccino Ignazio da Bergamo, che sin dal 1600 aveva diretto diversi conventi della zona e che a partire dal 1611 inizierà un'intensa opera di predicazione missionaria proprio in Valtellina, agendo contemporaneamente presso le autorità spagnole di Milano per garantirne l'appoggio militare alla maggioranza cattolica. Un appoggio che si rivelerà indispensabile per l'organizzazione della ribellione armata del 1620 nota come «sacro macello», quando centinaia di protestanti e diversi cattolici che si opponevano alle violenze in corso saranno trucidati. Due anni più tardi (1622), Ignazio da Bergamo otterrà la creazione della missione retica, affidata da Gregorio XV alle tre provincie cappuccine di Brescia, Milano ed Elvezia.³⁶

Per decenni gli abitanti di queste valli alpine subirono il passaggio e lo stazionamento delle truppe spagnole, che i governatori di Milano volevano a disposizione, ma non sul proprio territorio. Valtellina e Valchiavenna divennero passaggi essenziali tra i possedimenti asburgici lombardi e tirolesi, mentre valli e pianure limitrofe restarono tra i punti d'arrivo del *Camino español*. Non stupirà quindi che molti cronachisti locali dell'epo-

Tipografia M. Squassina, 2011.

35. Rocco da Cesinale, *Valtellina*, in *Storia delle missioni dei cappuccini*, Paris, P. Lethielleux, 1867, I, pp. 95-101.

36. Dario Busolini, *Ignazio da Bergamo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 62 (2004), https://www.treccani.it/enciclopedia/ignazio-da-bergamo_%28Dizionario-Biografico%29; Martino Fattarelli, *La situazione religiosa in Valtellina*, in *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Como*, a cura di Adriano Caprioli, Antonio Rimoldi e Luciano Vaccaro, Brescia, Editrice La Scuola, 1998, pp. 197-220; Alessandro Pastore, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento. Fede, cultura, società*, Roma, Viella, 2015; Id., *Dalla notte di San Bartolomeo (1572) al sacro macello di Valtellina (1620): forme e obiettivi della violenza religiosa*, in *Frontiere geografiche e frontiere religiose in Italia. Fattori di conflitto e comunicazione nel XVI e XVII secolo*, a cura di Susanna Peyronel, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 177 (1995), pp. 141-159.

ca, scrivendo di questi fatti e della peste degli anni Trenta, si espressero in termini simili a quelli dell'arciprete di Sondrio Gian Antonio Parravicini: «di noi si può dire che in tempo stesso abbiamo provato gli tre flagelli della peste, carestia e guerra».³⁷

E proprio intorno a questi tre flagelli, si era costruita la leggenda della Madonna di Valverde del Perano. Punto di partenza era il racconto tardomedievale della duplice apparizione del Cristo e della Vergine a un contadino del luogo. Nel suo manoscritto senza paginazione, fra' Angelo ritornava sulla leggenda all'origine delle due chiesette in Valverde: un contadino, sconsolato di fronte al rifiuto dei buoi di avanzare per arare il suo campo, s'imbatte in un signore in tunica rossa e manto azzurro che gli ordina di buttare nel laghetto adiacente i tre pani che tiene nella bisaccia e che costituiscono l'ultima sua ricchezza. Poi, dice il Signore, i suoi dispiaceri finiranno. Il contadino si accinge ad obbedire, ma una volta arrivato al laghetto, è fermato da una bellissima signora che gli impedisce di gettare i pani. Inizia allora un andirivieni dell'uomo tra madre e figlio che discutono per interposta persona. Poco a poco Maria spiega l'oggetto del contendere: il figlio è stanco dei peccati degli uomini e vuole punirli, lei invece, intercede per loro e li protegge da peste, fame e guerra, simboleggiate dai tre pani. Per finire Maria negozierà uno sconto di pena permettendo al contadino di conservare due pani su tre.

Il tipo di relazione tra la Vergine e il Figlio messo in scena dal cappuccino doveva porre non pochi problemi ai membri della congregazione romana. Molto si potrebbe dire a partire da questo racconto e, più in generale, dal dossier di cui fa parte. Qui ci si limiterà ad alcuni aspetti in diretto legame con il tema del volume. Nella sua argomentazione fra' Angelo ricordava che tre erano state le ragioni del miracolo del 1399: «i peccati cioè del mondo enormi in eccesso et abbondanti; la Giustizia divina longamente da essi irritata; la Clemenza quasi immensa della Regina dell'Universo verso l'humana stirpe». Sin dalle prime pagine la contrapposizione tra «giustizia punitiva» di Cristo/Dio e la misericordia della Vergine s'impone come un elemento centrale. Ma ciò che colpisce è che queste due dimensioni apparentemente inconciliabili troveranno un terreno comune nell'umanità condivisa dalla Madre e dal Figlio. Fra' Angelo non esita ad insistere su questi tratti profondamente umani. Così ad esempio, quando Maria appare in mezzo al laghetto:

37. Citato da Fattarelli, *La situazione religiosa in Valtellina*, p. 206.

Oh prodigio! Nel mezzo, sopra una pietra repentinamente la gloriosissima Vergine Maria comparve, che col volto gratiosamente severo gli proibì dicendo: «Fermati!» [...] rimase a così repentina apparizione e di sì veneranda e venustissima Matrona in mezzo a quell'acque il contadino quasi sopraffatto, stordito [...]. Teneva i suoi occhi nell'aspetto di lei inchiodati [...]. Havea Colui col volto sollevato, col braccio teso, col pane nella mano. Voleva muoversi e non poteva. Voleva parlare e non sapeva. Lo spirito degli'uomini si conosce difficilmente, ma quello della Donna, non mai.

E non è solo nel suo essere donna in relazione difficile con l'uomo che Maria rimanda all'esperienza umana. La sua maternità, e il suo legame profondo al figlio, saranno la chiave per oltrepassare la porta della «giustizia punitiva divina»:

S'infiammò il Signore sentendo mentoare quella svisceratezza amorosa che gli dimostrò Maria mentr'era Bambino. Gli traballò il cuore nel seno; tutte le sue viscere gli si sconvolsero per la tenerezza d'amore che gli portava.³⁸

Gesù e la Madre si ritrovano dunque nell'umanità condivisa, che si allarga poi al resto degli esseri umani, grazie all'intervento della Vergine e a quello di «Bifolco», che si farà «ambasciatore» del messaggio di misericordia e penitenza affidatogli dalla Vergine.

Nell'ultima parte dello scritto, secondo una struttura ricorrente in molti libretti di pellegrinaggio, si ritrovano i miracoli compiuti a Valverde. A questo proposito appare evidente la divisione di genere sottolineata dai miracoli. In effetti, mentre i peccatori maschi chiedono perdono per sé, le donne miracolate si erano spesso indirizzate alla Vergine invocandone l'intervento a favore dei propri figli o di altri membri della famiglia. D'altronde nelle prime pagine del suo scritto fra' Angelo aveva ricordato che sin dall'antichità ai primi d'aprile le donne si recavano al tempietto di Venere di Valverde, «alla quale sacrificavano il primo di aprile, concorrendovi tutte quelle donne che per i loro mariti o figliuoli qualche suffraggio bramavano». Quello messo in scena è dunque un rapporto al sacro di genere e fortemente tipizzato: la donna spesso intercede per altri. Paragonando le liste di miracoli proposte dal frate cappuccino e integrate più tardi da Camillo Zamboni, ci si rende conto che la maggior parte dei fatti miracolosi datano proprio della prima metà del Seicento e riguardano guarigioni

38. Sul tema biblico delle viscere di Dio nel contesto della letteratura spirituale femminile, Mostaccio, *Dieu à la guerre*, in parti. pp. 225-227.

di appestati e molti casi di bambini salvati dall'annegamento, dalla peste e soprattutto dalla fame, compagna fedele di peste e guerra. Colpisce, in particolare il caso di un lattante che nel 1628 rimase in coma per due giorni («dato per morto») per «haver lattato latte guasto della sua genitrice». Svegliatosi dopo essere stato raccomandato alla Madonna di Valverde sarà improvvisamente capace di mangiare pane: «il detto fanciulletto aperse gli occhi e la bocca chiedendo del pane, et havuto e così asciutto mangiato, uscì di sua posta fuori dalla culla perfettamente sano». Certo, in tempi di peste bisogna svezzarsi in fretta e sopravvivere ai repentini cambiamenti di dieta ha del miracoloso, ma non bisogna dimenticare che proprio in questo periodo nuove pratiche devote si diffondevano nei santuari mariani della zona. Pratiche come quella di deporre sugli altari le salme di neonati morti senza battesimo perché la Vergine concedesse loro una temporanea resurrezione, indispensabile all'amministrazione del sacramento.³⁹ Come nelle parole di fra' Angelo, anche queste pratiche ci raccontano di un'altra giustizia che si contrappone a quella «punitiva» attribuita a Dio: è una giustizia di resilienza che lascia intravedere nuove possibilità. Una giustizia che gioca col limite dell'interdetto e del sacro e la cui protagonista è Maria. In un bel saggio dedicato proprio alle Madonne alpine di queste zone, Ottavia Niccoli aveva insistito sul bisogno di misericordia delle popolazioni traumatizzate da guerre e violenze. Un bisogno condiviso da missionari attivi *in loco* e fedeli, che adattano ai propri contesti argomenti e antiche intuizioni di teologia mariana come quella della misericordiosa Madonna del latte.⁴⁰ Resilienza e misericordia sono anche al centro dei racconti conservati nei libretti di pellegrinaggio dei santuari mariani delle Fiandre. Il contributo si concluderà dunque ricordando alcuni dei miracoli recensiti presso le famose Vergini miracolose di Hal e di Montaigu.⁴¹

All'inizio del Seicento il santuario di Hal nel Brabante, a sud ovest di Bruxelles, venne affidato alla Compagnia di Gesù. Assai rapidamente il gesuita Claude Maillard pubblicò una nuova *Histoire de Notre Dame*

39. Antonio Fappani, *Religiosità popolare e pietà*, in *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Brescia*, a cura di Adriano Caprioli, Antonio Rimoldi e Luciano Vaccaro, Brescia, Editrice La Scuola, 1992, pp. 357-424, in part. p. 396.

40. Niccoli, *Madonne di montagna*, in part. pp. 106-108.

41. Silvia Mostaccio, *Le corps souffrant et les miracles en terre de Flandres. Vécus et récits en temps de guerre (1568-1648)*, in *Le miracle de guerre dans la chrétienté occidentale*, pp. 139-152. Su Montaigu: Luc Duerloo, Marc Wingens, *Scherpenheuvel: het Jeruzalem van de Lage Landen*, Leuven, Davidsfonds, 2002.

de Hale, che riprendeva i miracoli precedentemente narrati da Justus Lipsius, ai quali venivano aggiunti quelli di cui si era tenuta memoria nei registri del santuario.⁴² La maggior parte di questi miracoli erano avvenuti in tempo di guerra e riguardavano donne e soldati. Nei loro confronti la Vergine Maria è prima di tutto la liberatrice: non solo di fronte alla morte certa in determinate situazioni di battaglia, ma anche di fronte alla potenza devastatrice dell'acqua, che tanta paura suscitava tra spagnoli e italiani, non avvezzi a canali e acquitrini. Nel suo scritto Maillard precisava che questa Maria liberatrice condivideva con gli apostoli «le pouvoir de lier et délier»⁴³ e questo era particolarmente apprezzato quando ci si ritrovava ingiustamente imprigionati. Fu il caso di tre monaci dell'abbazia di Villers, nel Brabante, fatti prigionieri dagli eretici, ma anche di Théodore Van Der Steen, ex soldato e quindi eremita «au païs de Luxembourg». Nel suo caso l'intervento liberatore della Vergine non era tanto in relazione alla furia calvinista, ma piuttosto al potere arbitrario dell'ufficiale, che l'aveva fatto arrestare quando, insieme ad altri militari, aveva abbandonato l'accampamento per andare a cercare qualcosa da mangiare dopo tre giorni di digiuno forzato. Come Pietro dalla prigione di Gerusalemme, Théodore si era potuto allontanare senza essere visto dalle sentinelle, sottraendosi così alla pena della corda.⁴⁴

Ma gli uomini non erano i soli a soffrire in tempo di guerra. In città come in campagna, anche le donne lottavano contro la malattia, la malnutrizione e la violenza che le colpivano, insieme ai loro bambini. Tra questa moltitudine senza nome, una categoria in particolare rimanda alle molte donne itineranti tra Fiandre, Milano e Regno di Napoli che, con o senza bambini, si spostavano per ritrovare – o per fuggire da – un marito, un padre, un fratello militare. Le loro storie sono custodite nelle suppliche inviate in Spagna al Gran Consiglio di Guerra o al Consiglio di Stato per ottenere una pensione o un posto nell'esercito per i propri figli.⁴⁵ Ad Hal come a Mon-

42. Claude Maillard, *Histoire de Notre Dame de Hale*, Bruxelles, chez Velpius, 1651; Iustus Lipsius, *Diva Virgo Hallensis Beneficia eius & miracula fide atque ordine descripta*, Antuerpiae, ex officina Plantiniana, 1605.

43. Maillard, *Histoire de Notre Dame de Hale*, p. 191. Per Montaigu si veda invece Erycius Puteanus, *Miracles derniers de Notre Dame de Montaigu*, Louvain, chez Henri Hastens, 1622.

44. Maillard, *Histoire de Notre Dame de Hale*, pp. 191-196, testimonianza datata 16 luglio 1611.

45. Queste testimonianze sono oggetto di una mia ricerca in corso.

taigu, ritroviamo tra le miracolate diverse vagabonde del corpo e dello spirito. Spesso, abbandonate dal proprio uomo quando la malattia si era fatta troppo severa, si lanciano in lunghe peregrinazioni, sino a commuovere la Vergine che dona loro la salute e, quindi la capacità di sovvenire ai propri bisogni lavorando. È il caso di Marie Hennin, che aveva perduto ogni forza trasportando, incinta, delle fascine di rovi nel fossato che circondava la città di Lovanio durante una *corvée*. Guarita, si stabilirà a Bruxelles dove potrà lavorare.⁴⁶ È il caso di Susanne Neysfels, originaria delle campagne intorno a Treviri e abbandonata dal marito soldato presso la guarnigione di Dam, perché colpita da una grave infezione alla gamba. Questa straniera scoprirà la Vergine di Montaigu in ospedale, a Bruges. Dopo un primo pellegrinaggio infruttuoso, Susanne inizierà una vita itinerante, compiendo un lungo periplo tra Diest, Maastricht, Aquisgrana, Colonia e Treviri, sempre appoggiata alle sue stampelle. Sarà infine guarita e abbandonerà la sua vita di vagabonda per riprendere il lavoro della *dentelle*.⁴⁷

Voglio chiudere come ho iniziato, ovvero evocando le frontiere del lecito e dell'illecito, del tollerabile e dell'intollerabile, del perdonabile e di ciò che non può esserlo, in tempo di guerra. È in questo contesto di violenta anomia che la Vergine di Hal deciderà di venire in soccorso ad una giovane madre indegna, incarcerata e condannata alla pena capitale per aver annegato il suo neonato. Alla fine degli anni Quaranta del Seicento Margherita, cameriera in una taverna di Hal, ne era stata cacciata «pour avoir fait faute de son corps et être devenue mère» e «comme la première faute est souvent cause d'une seconde & la troisième est une punition de la seconde», precisa Maillard,⁴⁸ la giovane resterà nuovamente incinta e annegherà il neonato in un ruscello presso la cittadina. Sorpresa in flagrante dal giudice di Hal, sarà arrestata e condannata alla pena capitale. Maillard rassicura il lettore sul pentimento dell'infanticida, ma negli stralci di dialogo riportati è soprattutto il cocciuto attaccamento alla vita di Margherita che viene messo in risalto. A partire dalla sentenza, la giovane constata la gravità della situazione: «Voyant qu'elle ne pouvait point esperer de la miséricorde des hommes, elle dressa toute sa confiance vers la Mère de miséricorde»⁴⁹ – e quasi lancia una sfida alla potenza della Vergine: «Sécourez-moi, Madame!

46. Puteanus, *Miracles derniers de Notre Dame de Montaigu*, p. 47.

47. Ivi, p. 97-104.

48. Maillard, *Histoire de Notre Dame de Hale*, p. 237.

49. Ivi, p. 238.

Oh Madame, n'assisterez-vous pas une pauvre misérable? Ne ferez-vous point de miracle?». ⁵⁰

Ciò che colpisce nello svolgersi degli avvenimenti narrati è l'atteggiamento attribuito alla Vergine, che sembra non fermarsi di fronte a nulla pur d'imporre un'altra giustizia, quella della misericordia. La stessa misericordia che la Madonna di Valverde aveva contrapposto alla «giustizia punitiva» del proprio figlio. Ed è così che il giudice che avrebbe dovuto far eseguire la sentenza cade da cavallo rompendosi il collo, senza che nessun magistrato osi prendere il suo posto. Neanche un boia si riesce a trovare: il primo viene ucciso da sconosciuti mentre si reca ad Hal e i suoi colleghi di Bruxelles e Lovanio accampano scuse familiari per non adempiere al proprio dovere. Alla fine, quando nonostante tutto Margherita è condotta al luogo del supplizio, «après que la sentence eut été prononcée, en plein marché, près de la maison de la ville selon la coutume et toute la ville attendait l'exécution», ⁵¹ sarà l'ambasciatore del re di Spagna di ritorno da Munster dove aveva firmato la pace con gli olandesi per la fine della guerra dei Trent'Anni a far rimandare l'esecuzione, ottenendo quindi la grazia dal governatore generale dei Paesi Bassi Spagnoli, l'arciduca Leopoldo. ⁵²

È con questa giovane donna che quasi forza la mano alla Vergine per essere salvata, è con la sua voglia di vivere che chiudo questo percorso tra dolore e resilienza, tra lecito e illecito, sottolineando un'ultima volta come la costruzione di una giustizia divina al femminile abbia fatto parte delle espressioni religiose di uomini e donne traumatizzati dalla violenza subita e agita in tempi di guerra e di malattia.

50. Ivi, p. 239.

51. *Ibidem*.

52. *Ibidem*. Si tratta di Gaspar de Bracamonte y Guzman, conte de Pañaranda (1595-1676).