

ROSSANA VANELLI CORALLI

*Visita dei luoghi santi e pellegrinaggio interiore:
Angela da Foligno, Margery Kempe e Brigida di Svezia*

1. Visita ai luoghi e pellegrinaggio interiore

Lo scontro polemico dei pensatori bassomedievali con la pratica del pellegrinaggio e, in particolare, del pellegrinaggio al femminile è frequente anche tra XIV e XV secolo. Il viaggio di un pellegrino scarsamente motivato, infatti, finiva spesso per modificare il suo senso, trasformandosi in tutt'altro tipo di esperienza, come il bivacco, la ruberia, la violazione di sé e altrui: in quanto donna, a maggior ragione, la "pellegrina" avrebbe rischiato non solo la vita, ma anche i sacri valori del pudore, e la virtù a causa dei pericoli insiti allo spostamento e alla promiscuità delle compagnie con cui si sarebbe inevitabilmente trovata a viaggiare: «Come sarà possibile attraversare in modo da conservare la propria imperturbabilità alle passioni questi posti pieni di passioni?»¹. Eppure, nonostante gli ammonimenti dei predicatori, gli scritti dissuasori dei direttori spirituali, nonostante le difficoltà evidenti – le lunghe distanze², la scarsità di denaro³, i soprusi, le intemperie, i naufragi⁴, – la donna, tra oriente e occidente, tra tarda antichità e Medioevo, continua a darsi la possibilità di viaggiare. Evidentemente, pensiamo, doveva sentirsi legittimata a farlo, poiché l'istituzione del pellegrinaggio, viaggio verso i luoghi sacri allo scopo di autenticare immagini fino ad allora proprie della sola fantasia, dare uno scenario ad eventi creduti per fede, toccare con mano reliquie e deciderle in quanto tali, si era fatta tradizione occidentale anche grazie al modello letterario di una donna, sant'Elena, madre di Costantino, in cammino per la Terrasanta già nel IV secolo d.C.⁵.

Senza pretese di esaustività, proverò a riassumere qui i caratteri del pellegrinaggio "al femminile", fenomeno in continua evoluzione nella storia della cristianità. Se tra IV e V secolo si impone come vera e propria istituzione per seguire le orme di Cristo⁶, nell'alto Medioevo, anche a causa delle incursioni in Terrasanta, il pellegrinaggio è meno praticato; nel XII secolo, cioè dopo la

¹ Gregorio di Nissa, *Epistole* II 7. Molti studi sull'argomento riportano il commento di san Bonifacio alla pratica del pellegrinaggio al femminile delle donne inglesi, partite pellegrine alle volte d'Italia e arresesi in Francia al ruolo di prostitute cf. *Ep. Ad Cuthbertum archiep. Cantuaren.* 744 (MGH *Epp.* III, ep. 78, p. 354) così come indicato in VOGEL (1963, 70).

² CAUCCI VON SAUCKEN (1996).

³ PINTO (1982).

⁴ Sulle condizioni di spostamento dei pellegrini nel basso Medioevo si legga LABANDE (1963).

⁵ SILVESTRE-VALERIO (1999, 50-63). La storia di Elena è raccontata da Eusebio di Cesarea, *Vita Costantini* come anche da Rufino, *Hist. Ecclesiastica* (bibliografia utile in PALUMBO 1999, 385). Utile guida alla letteratura di viaggio del Medioevo e relativa bibliografia è MENESTÒ (1993).

⁶ Diversi gli esempi tramandatici dalla letteratura: Paola e la figlia Eustochio al seguito di san Gerolamo, le due Melanie, *senior e iunior*. Il caso della pellegrina Egeria per esempio diventa un archetipo storico-letterario: CARDINI (1996).

conquista crociata dei Luoghi Santi, è frequente il pellegrinaggio di tipo devozionale: le donne lo fanno ma, per pudore e per timore, si travestono da uomo, alcune ammalandosi drammaticamente, altre rigettando infine l'idea del viaggio per sostituirvi una vita di clausura⁷. Tra XIII e XIV secolo la donna è incerta, oscilla tra desiderio di spostamento e voglia di stabilità; finisce per scegliere il più delle volte un itinerario militante di ricerca della carità interiore⁸. Non si può che rinnovare a questo punto l'osservazione del Vauchez che, a tal proposito, commenta che in pieno XIII secolo l'ideale di penitenza laica, soprattutto femminile, di volontaria e sempre più sospinta partecipazione alla vita religiosa, e che voleva in Cristo pellegrino sulla terra e sofferente un esempio di vita da imitare, non potesse che trovare nel pellegrinaggio una nuova materia di applicazione, al di là dei pericoli che il viaggio comportava⁹. Rimane comunque vero che tra XIV e XV secolo molte *mulieres religiosae*, sull'esempio loro proposto dai predicatori o su consiglio dei loro direttori spirituali¹⁰, scelsero di sostituire il reale viaggio in Terrasanta con un altro tipo di viaggio "interiore", verso la Gerusalemme celeste: fenomeno – letterario – anche noto come "fioritura mistica". Carlo Delcorno ricorda gli ammonimenti del vallombrosano Giovanni dalle Celle (†1396) alla vergine Domitilla¹¹, pescati dentro a un repertorio cospicuo di autorità lui precedenti. Per dissuaderla dal suo desiderio egli le rammenta che «l regno di Dio è dentro da noi» e che «laudabile cosa è *non* avere veduto Ierusalem ma essere bene vivuto *in* Gerusalem». «Qual è maggiore cosa tra il sepolcro di Cristo e Cristo?» le domanda retoricamente: «Risponderai forse ch'è Cristo. Or se tu hai Cristo nel sacramento dell'altare come egli uscì del ventre della Vergine Maria, com'egli stette in croce, come abbandoni tu lui per andare a vedere un sasso?»¹². Il monaco consiglia alla devota di provvedere a una "sostituzione": il pellegrinaggio mentale specificamente poteva consistere in una sequela di orazioni quotidiane¹³, oppure in una attenta meditazione sull'itinerario passionale di Cristo, come insegnavano i manuali di devozione del XV secolo. Anna Benvenuti Papi, in un noto contributo, parla addirittura di sostituzione "crociata", ovvero dell'abitudine sempre più radicata nel concepire, da parte della *sanctae mulieres*, la loro personale militanza contro le eresie locali,

⁷ I casi di Ildegonda di Schonau (†1188) e della vergine Salomè di Baviera, in SILVESTRE-VALERIO (1999, 82s.).

⁸ Sul ruolo delle donne nella storia del pellegrinaggio cristiano antico si veda PALUMBO (1999, 349-65); della stessa studiosa si veda il contributo in SILVESTRE-VALERIO (1999, 93-103) e, nello stesso volume alle pp. 74-92, quello di Anna Benvenuti Papi, la quale ricorda i casi di Cristiana a Santa Croce (†1310), Ubaldesca da Pisa (†1206), Speranda (†1276) e Umiltà da Faenza (†1310).

⁹ VAUCHEZ (2003, 265-76).

¹⁰ DELCORNO (1999 e 2000). L'oratoria mendicante del XIV secolo era meno propensa al pellegrinaggio di quanto non lo sarebbe stata invece quella del secolo successivo.

¹¹ DELCORNO (2000, 65s.).

¹² Giovanni dalle Celle, *Lettere* XIX 14, 49s. e 87-91.

¹³ Arnolfo di Liegi, *Peregrinatio mentalis valet*, in Arnolfo da Liegi, *Alphabetum Narrationum* (Parigi, BNF Latin Nouv. Acq. 730, cc. 155v-156r, così come in DELCORNO 2000, 67).

l'assistenza ai malati e l'austerità nella devozione quale contraltare alle partenze dei militari crociati¹⁴.

2. Tre Mistiche a confronto: Angela da Foligno, Margery Kempe, Brigida di Svezia

Se l'ipotesi dell'*itinerarium mentis*, però, poteva soddisfare lo spirito devozionale di alcune sante donne, l'azione concreta di spostamento geografico-spaziale, spinto da un fuoco interiore che non lasciava altra scelta se non quella di organizzarsi e partire, costituì per alcune altre un motivo di vita, spirituale ovviamente, reso poi in termini di letteratura. Alcuni tra i casi agiografici e anche letterari più interessanti a noi pervenuti, di donne vissute tra XIII e XIV secolo, sono quelli di mistiche-pellegrine che costruiscono la loro personale esperienza coniugando geografia terrena e geografia mentale, stasi estatica e spostamento fisico, spiegando il loro personale viaggio in termini di movimento, ascensionale meditativo o visionario e, insieme, geografico-spaziale.

Angela da Foligno (†1309)¹⁵, santa Brigida di Svezia (†1373)¹⁶, Margery Kempe (†1438)¹⁷, rappresentanti della spiritualità laica bassomedievale e della prima età moderna, rispettivamente italiana, scandinava e inglese, si distinguono all'interno della storia della letteratura spirituale europea in quanto autrici mistiche, nel senso più pieno del termine. La prima è autrice del noto *Liber*¹⁸, la seconda, profeta e visionaria, delle *Rivelazioni*¹⁹, la terza ci ha lasciato un libro noto alla tradizione con il titolo *The Book of Margery Kempe*²⁰. Più simili nella composizione di quanto si possa immaginare vista la lontananza geografica e anche sociale delle tre donne, queste loro opere sono il frutto di trascrizioni e traduzioni successive, di confessioni in prima persona (nel caso di Brigida anche stesura diretta) e infine di redazioni posteriori fatte dai loro confessori, direttori spirituali o segretari personali. La critica sottolinea che in tali opere, nonostante l'articolato processo

¹⁴ BENVENUTI PAPI (1990, 146) si rifà a CARDINI (1974). Secondo questa interpretazione la "croce di sangue" trovata all'interno del corpo di Chiara da Montefalco (†1308) dalle consorelle dopo la sua morte, e di cui è resa testimonianza nel *Processo di canonizzazione*, si rende simbolo di quella stessa croce divina, la Vera croce: nel caso di Chiara interiorizzata, nel caso di sant'Elena e di molti altri pellegrini e crociati reliquia materiale "posticcia" (BENVENUTI PAPI 1990, 154s.).

¹⁵ Gli ultimi contributi su Angela da Foligno, in una cospicua bibliografia sono DALARUN et al. (2009), VEDOVA (2009), BENEDETTI (2009).

¹⁶ Sulla figura di santa Brigida di Svezia: CECCHETTI (1963) e CHIMINELLI (1948).

¹⁷ Una buona introduzione alla figura di Margery è in DEL LUNGO CAMICIOTTI (2002, 13-94). Un punto di vista europeo sul fenomeno di Margery, mistica e pellegrina, si legge in VAUCHEZ (2003, 155-62), in SIGNE MORRISON (2000, 128-41) e in DYAS (2001, 220-6).

¹⁸ Il *Liber* è composto di un *Memoriale* (= *Mem.*), ovvero del viaggio esperienziale e visionario di ascensione verso Dio e *Instructiones* (= *Instr.*), che sono lettere di direzione spirituale che Angela scrive ai suoi figliuoli spirituali. In proposito si legga l'introduzione dell'ed. POZZI (1992, 9-55).

¹⁹ L'edizione utilizzata nell'analisi è quella di BERGH (1967, il testo di Brigida sarà indicato con l'abbreviazione: *Rev.*).

²⁰ L'edizione critica di MEECH-ALLEN 1940 (d'ora in avanti anche: *The Book of Margery Kempe*); è disponibile on-line sul sito: "Mapping Margery Kempe. A guide to Late Medieval Material and Spiritual Life": <http://college.holycross.edu/projects/kempe/index.html>

di scrittura, il punto di vista originario di colei che, all'inizio dell'*iter* redazionale, si era confessata si conserva.

Si tenterà, in questa sede, di comprendere il tipo di rapporto che queste tre donne, in quanto figure "storiche", hanno stabilito con il pellegrinaggio, in particolare attraverso l'analisi della loro produzione scritta, intesa come testimonianza storica ma soprattutto come ricerca spirituale. Si vedrà quale idea di pellegrinaggio scaturisca dall'esperienza delle tre mistiche e dalla lettura dei testi: punti di incontro esemplari, mi pare, di letteratura, pellegrinaggio geografico e, infine, pellegrinaggio mentale.

Né le *Rivelazioni* di Brigida né il *Book* della Kempe sono stati concepiti come resoconti di viaggio, a differenza dell'*Itinerarium* di Egeria, bensì come confessioni di esperienze mistiche, visionarie o profetiche, frequentemente connesse ai pellegrinaggi compiuti dalle donne o per lo meno connesse all'idea stessa del pellegrinaggio. Eppure, che tali confessioni in sé conservino riferimenti o, come nel caso di Margery, dettagliati resoconti di viaggio, è in sé l'elemento che, proprio perché prima di tutto operazioni letterarie mistico-spirituali, le rende ancora più interessanti e forse, in qualche modo, socialmente più complesse. L'esperienza di viaggio, per le tre donne, è raccontata come spunto privilegiato, porta d'accesso a un altro tipo di itinerario o movimento, chiamiamolo, mentale, e si stabilisce come elemento differenziale.

Poiché testimoniato su carta, nella sua doppia valenza – nonché violenza – di "movimento", geografico prima e mentale poi, il viaggio si pone automaticamente diverso da quello tradizionale dei pellegrini, penitenziale o devozionale²¹, perché diverso è il significato che vi si attribuisce. Per le mistiche Angela, Brigida e Margery il viaggio rappresenta, più che per qualunque altro pellegrino medievale, non un fine, ma un mezzo: non si esaurisce nella visita al Santo Sepolcro o nella salita al Golgota, ma ad ogni traguardo raggiunto ogni scenario sacro farà a sua volta da sfondo ad una estemporanea e successiva ri-partenza mentale, verso una nuova esperienza sensibile solo spiritualmente. Esso non è che un tramite di accesso a qualcosa d'altro: esse viaggiano per valicare un limite, imparare una nuova modalità di comunicazione, nell'ordine: con se stesse, con Dio, con il mondo.

Si vedrà in che modo queste opere di riferimento contribuiscono, attraverso l'idea di viaggio che esse portano con sé, allo sviluppo di questi tre livelli di conoscenza "ulteriore".

²¹ Sul pellegrinaggio penitenziale si veda in particolare VOGEL (1963). Contributi volti alla distinzione di differenti tipologie di pellegrinaggio nel Medioevo sono SIGAL (1984) e VICAIRE (1980).

3. Il pellegrinaggio come modalità esistenziale: la riscoperta del sé

Esiste, in tutti e tre i casi, un primo viaggio, un primo pellegrinaggio che segna un limite, un traguardo, passato il quale le tre donne imparano un nuovo modo di stare nella e di intendere – spiritualmente – la propria vita. Per Margery e per santa Brigida il pellegrinaggio è inteso propriamente come scelta di vita; per Angela lo è in maniera diversa se vogliamo, ma in ogni caso anche lei non lo rifiuta. Scelgono di partire in maniera autonoma, invitate a farlo dalla loro voce interiore; questa attività risponde a quelle stesse esigenze che nel tempo hanno determinato la nascita e lo sviluppo del viaggio spirituale geografico.

Spirito penitenziale, innanzi tutto. Tutte e tre compiono il pellegrinaggio ad Assisi, dove, fin dal 1296, chi visitava la Porziuncola otteneva l'indulgenza plenaria, quella stessa che a distanza di 4 anni si sarebbe potuta ottenere con il pellegrinaggio a Roma, appunto nel 1300, anno del primo Giubileo²². Gli stessi viaggi in Terrasanta sono motivo per le due mistiche nordeuropee, di purgazione dai peccati commessi²³. Il viaggio è altresì rappresentativo, per tutte, di una penitenza intesa come fatica fisica e morale: esso è ciò che l'anima devota deve soffrire nella memoria prosecutiva del dolore di Cristo (e con lui di Francesco d'Assisi)²⁴ all'insegna del rispetto della Croce.

Et amor Dei nunquam stat otiosus etiam viam crucis corporaliter sequendo. Istud est enim signum operationis veri amoris, apportare crucem animae, id est paenitentiam longam quantum vivit et magnam et duram quantum potest,

scrive Angela in una delle sue lettere²⁵. Allo stesso modo, a Margery, viaggiatrice derisa e angosciata, accusata di lollardismo ed eresia, il Signore risponde: «[...] ya, dowtyr, the mor wondryng that thou hast for my love, the mor thu plesyst me» («Sì, figlia mia, più sarai schernita per il mio amore, più mi farai piacere»); il confessore la riconforta dicendole: «[...] settyth al yowr trust in God and feryth not the langage of the world, for the mor despyte, schame, and repref that ye have in the world the mor is yowr meryte in the syght of God» («non temere il giudizio del mondo,

²² La questione dell'indulgenza è trattata e messa in dubbio in un primo momento anche da S. Brigida: l'esperienza di Assisi è affrescata in JOERGENSEN (1947): lo studioso offre al lettore un'idea di come potesse agire, nella seconda metà del XIV secolo, una folla di pellegrini desiderosi di visitare la sacra cappella della Porziuncola ad Assisi.

²³ Rev. VII 14. Brigida raggiunge per la prima volta la città di Gerusalemme e, visitando il Santo Sepolcro, ascolta le parole del Figlio di Dio: *Quando intrasti templum meum dedicatum sanguine meo, sic mundati estis ab omnibus peccatis vestris, sicut si tunc levati essetis da fonte baptismatis. ... Nam omnes, qui veniunt ad locum istum cum voluntate perfecta se emendandi iuxta meliorem conscienciam suam nec volentes recidivare in priora peccata, hiis omnia peccata priora totaliter dimittuntur et augetur eis gracia proficiendi* (Rev. VII 14, 1-13).

²⁴ A questo proposito è doveroso sottolineare che sia Angela da Foligno sia Brigida di Svezia presero l'abito del Terzo Ordine Francescano, e che Margery Kempe è stata spesso avvicinata dalla critica alla morale francescana, in quanto particolarmente rispettosa delle pratiche di penitenza.

²⁵ Angela da Foligno, *Instr.* II 269-72: «l'amore di [per] Dio non resta mai in ozio ma anzi segue corporalmente la via della croce. Questo è infatti il segno di un'opera di vero amore, recare la croce all[a propria] anima e cioè una penitenza lunga tanto quanto si vive, grande e dura quanto è possibile».

perché più sarai biasimata, denigrata e offesa in questo mondo, e più grande sarà il tuo merito agli occhi di Dio»²⁶.

Spirito devozionale, in seconda istanza: la voglia di vedere, toccare con mano i luoghi santi della sofferenza di Cristo ritorna in tutti i testi. Angela si reca a Roma alla tomba di san Pietro, sull'esempio dello stesso Francesco, per ottenere la grazia della vera povertà, e in seguito ad Assisi pregando Francesco con la medesima finalità²⁷. Spirito devozionale è anche quello di Brigida, che, in orazione a Roma, l'anno successivo al Giubileo, è profondamente intenta a meditare sul parto della Vergine. Con il cuore infiammato d'amore Le si rivolge, sentendosi inebriata dalla sola dolcezza del pensiero d'Amore: la Vergine le appare e le parla: *quia tu me diligis tam immenso amore, ideo annuncio tibi, quod tu ibis in sanctam civitatem iherusalem peregrinando, quando placuerit filio meo*²⁸. A intenso desiderio, quindi, corrisponde la buona rivelazione, anche nel caso di Margery. Al cap. XV del suo *Libro* si legge:

Thys creatur, whan owyr Lord had forgovyn hir synne had a desyr to se tho placys wher he was born and wher he sufferyd hys passyon and wher he deyd, wyth other holy placys wher he was in hys lyve and also aftyr hys resurrexyon. As sche was in these desyres, owyr Lord bad hir in hir mend two yer er than sche went that sche schuld gon to Rome, to Jherusalem, and to Seynt Jamys. [Quando Nostro Signore le ebbe perdonato i suoi peccati, la creatura sentì il desiderio di vedere i luoghi dove Egli era nato, aveva sofferto la sua Passione ed era morto, e gli altri luoghi santi dove era stato vivo, e anche dopo essere risorto. Mentre era presa da tale struggimento Nostro Signore le comandò interiormente di andare a Roma, a Gerusalemme e a San Giacomo²⁹].

Il pellegrinaggio porta con sé inevitabilmente l'idea di movimento, di progressione, ma anche di riconoscimento di sé nella via di Dio: provarsi nelle difficoltà del viaggio ma continuare ad avanzare è segno di crescita spirituale, e il superamento di prove e ostacoli conduce ad un nuovo stato di conoscenza. Esiste però, in tutte e tre queste esperienze, un viaggio in particolare, fondante una seconda e più matura fase di riconoscimento di sé relativamente al rapporto con Dio. La visione di Angela da Foligno sulla via di Assisi, prima a Spello e poi davanti la basilica del sacro Convento assume, all'interno del *Memoriale*, diversi significati spirituali identificativi di un cambiamento. Grazie a questa esperienza le viene rivelato che, da lì in poi, potrà avvalersi di capacità sensoriali superiori, perché è ora in grado di sentire, ovvero percepire Cristo meglio di quanto lo facessero gli

²⁶ *The Book of Margery Kempe*, c. XV e XVIII. La sofferenza che la donna dovrà sopportare in ogni pellegrinaggio, attraverso l'Inghilterra e la Terrasanta, sarà continuamente giustificata da questo adagio cristiano e dal sapore decisamente francescano.

²⁷ *Mem.* III.

²⁸ *Rev.* VII 1, 16-8. Brigida partirà quasi settantenne per la Terrasanta, e non si arresterà nemmeno una volta morta: le sue reliquie verranno infatti traslate, da un seguito di pellegrini, da Roma, città in cui morì, fino a Vadstena, presso il monastero da lei fondato e poi legittimato con l'approvazione del nuovo ordine da lei voluto nel 1370.

²⁹ Margery visita moltissimi luoghi nelle tre settimane passate in Terrasanta, tutti o quasi riportati nel testo con precisione: il Tempio, il Monte Calvario, il Santo Sepolcro, la pietra che toccò il corpo deposto dalla Croce, il Monte Sion, Betlemme, il sepolcro di Lazzaro prima della resurrezione, etc.

Apostoli³⁰, di tanto in tanto sentirà odori indicibili, altro effetto sensibile di Cristo³¹, e finalmente la sua compagna, reduce da una visitazione, potrà testimoniare al confessore che lo *Spiritus Sanctus est in L.*³². L'esperienza di Assisi è quella che invita il confessore e redattore del *Memoriale* ad interessarsi alla spiritualità di Angela e si pone, relativamente all'itinerario dei 26 passi di conoscenza progressiva e di avanzamento dell'anima verso Dio, come punto di svolta: è indicato come ultimo dei *passus priores* e primo dei *passus supplentes*, sanzionando una volta per tutte il passaggio da una prima fase ascetico-spirituale ad una seconda fase – propriamente mistica – dell'itinerario³³.

Per Margery, il primo pellegrinaggio in giro per Inghilterra in compagnia del marito rappresenta davvero una prova di forza: questi, al ritorno, le concederà il voto di castità, mentre i tanti colloqui con monaci, recluse, ed eremiti d'Inghilterra le saranno presentati come prove dialogiche di riflessione su di sé e sulle proprie capacità visionarie; infine il dono delle lacrime, caratteristica della sua devozione e segno di grande amore presso Dio, nonché strumento di purificazione personale e di redenzione, per sé e per gli altri³⁴, le verrà appunto concesso a Canterbury durante questa prima esperienza di viaggio:

than aftyr this sche was in gret rest of sowle a gret whyle and had hy contemplacyon day be day and many holy spech and dalyawns of owyr Lord Jhesu Cryst bothe afornoon and aftyrnoon, wyth many swet terys of hy devocyon. [dopo questo episodio per molto tempo essa riconobbe una perfetta serenità d'animo, e giorno dopo giorno godette di alte contemplazioni, e di molti santi colloqui e lieti conversari con nostro Signore Gesù Cristo, mattina e sera, spargendo molte lacrime di ardente devozione³⁵].

Brigida di Svezia, di ritorno dal primo "pellegrinaggio" vero e proprio, compiuto all'antica Trondheim con il marito, lascia definitivamente la sua posizione presso la corte reale, che la distoglieva dalla sua devozione di Terziaria, mentre quello a Santiago le regalerà la libertà: una rivelazione le scopre la nuova vita, tanti altri pellegrinaggi, il voto di castità e l'entrata del marito in un monastero: *Ulphone marito orbata in sponsam eligitur a Christo: mutat vitae genus, hominumque, quod et alias fecit, contemnit oppropria* titola questa fase l'anonimo autore della *Vita De S. Birgitta Vidua*³⁶.

³⁰ *Mem.* III 147s.: *Ego fui cum apostolis multotiens, et videbant me oculis corporis et non sentiebant istud quod tu sentis, et tu non me vides et sentis me.*

³¹ *Mem.* III 159: *Et deinceps sensi odores indicibiles.*

³² *Mem.* III 167.

³³ POZZI (1992, 41).

³⁴ Prezioso contributo allo studio della materia del dono delle lacrime nel Medioevo è NAGY (2000).

³⁵ *The Book*, c. XIII.

³⁶ *Vita De S. Birgitta Vidua*, X, p. 401, in AA.SS.

4. Il pellegrinaggio come esperienza mistica: la riscoperta del divino

La *peregrinatio* geografica e nel tempo costituisce, per Angela, Brigida e Margery una ulteriore possibilità, anche singolare, per stabilire un contatto diverso, e dalle differenti suggestioni, con la realtà divina e con i concetti, le sensazioni e gli eventi di relativa pertinenza. Il viaggio, si è detto, è per loro un tramite piuttosto che un fine, e ciò significa, innanzi tutto, che i loro itinerari verso mete anche lontane non sono sostitutivi né risolutivi di una diversa questione che non consista nel viaggio stesso. Partono perché desiderose di vedere ma anche perché è stato loro rivelato in visione (uditiva) che dovranno compiere determinati pellegrinaggi: è una sorta di dovere, una promessa fatta, quasi un voto. Allo stesso tempo le loro esperienze accomunano uno spostamento effettivo ad un secondo itinerario mentale che il primo favorisce. È insomma una maniera per verificare nuovamente la loro predisposizione all'estasi e al rapimento, la più autentica possibile perché geograficamente reale. André Vauchez rileva quanta potenza potesse assumere uno spazio fisico sacrale, nel Medioevo: una porzione di terra, un fiume, un monte, sui quali si poteva edificare una chiesa, o una qualsiasi costruzione monumentale atta a testimoniare e a sottolinearne l'importanza, conservava fascino ed efficacia, potenzialmente, solo grazie al legame che si era istituito nel tempo, in quello stesso spazio, con il Divino³⁷. Poiché qualcosa di sacro, di miracoloso era successo, si pensava che potesse accadere di nuovo. Nei testi delle nostre mistiche infatti il miracoloso, l'ultramondano ri-accade, si ripresenta proprio nello stesso luogo in cui un tempo un qualche evento significativo aveva testimoniato il legame di detto spazio con la realtà di Dio. Il luogo è favorevole all'incontro tra umano e Divino, e lo spirito sensibile di queste donne diventa il tempio, la costruzione, il santuario chiamato a testimoniare, nuovamente, il succedersi di un evento. L'anima mistica è la porta d'accesso al tempio immaginario, è luogo e momento insieme di collisione e comunione delle due sfere. Sono almeno due gli elementi caratteristici più evidenti di questo fenomeno: una intersezione perfetta e ripetuta dei due stati di quiete e movimento in primo luogo, la forte teatralità della manifestazione in secondo luogo.

Il pellegrinaggio, è evidente, racchiude in sé e conserva anche l'idea di *peregrinatio* morale, nascendo in parte istituzionalmente con questo primo significato. Entrambi i movimenti, spaziale e morale, sostengono la possibilità di essere in sé anche ricerca continua, *quête* vera e propria, di un luogo fisico, esterno allo stesso viandante ma, soprattutto, ricerca del perdono, della purgazione interiore, della redenzione. Le donne si muovono nello spazio dunque, fino a che non raggiungono il luogo che cercavano, che soprattutto nei casi di Brigida e Margery è il luogo deputato ad una particolare visione. Una volta stabilitosi il contatto con lo spazio in questione (la vetrata della basilica per Angela, la grotta di Betlemme per Brigida, il Monte Calvario per Margery), ecco che il

³⁷ VAUCHEZ (2003, 297-303).

corpo si arresta, immobile, la fantasia pietrificata nello stupore, e la mente totalmente assorta nel dolore e nel contatto ultrasensibile vero e proprio, ora diventato esclusiva, unica maniera possibile di percezione. Angela fissa il suo sguardo, in ginocchio, senza altra possibilità di movimento; nel ritorno verso casa le gambe non sono più in grado di reggerla, si appoggia alle compagne; tornata a casa rimane inferma, quasi immobile a letto per otto giorni³⁸. Margery, scorgendo in lontananza la città di Gerusalemme domanda al Signore la grazia di poter un giorno contemplare anche la Gerusalemme celeste. Quando la richiesta è favorevolmente accolta Margery: «was in poynt to a fallyn of hir asse, for sche myth not beryn the swetnesse and grace that God wrowt in hir sowle» («rischiò di cadere dal suo asino: poiché non poteva sopportare la dolcezza e la grazia operava nella sua anima»³⁹). Una volta raggiunto il Monte Calvario, assorta in visione nel dramma della Passione di Cristo, crolla, abbandonata dalle forze. L'alternarsi tra tempi di movimento e momenti di totale fissità nelle *Rivelazioni* di Brigida risulta evidente dalla maniera di composizione del testo. I titoli che precedono ogni capitolo, e cioè ogni "rivelazione", spiegano la situazione sottintendendo il movimento che la introduce: *Visio, quam habuit domina Brigitta in Bethleem ... sicut ipsa virgo promiserat eidem domine Brigitte in Roma, antequam iret ad Bethleem*, oppure: *Ivit in die nativitatis virginis Marie ad visitandum sepulchrum eius et alia sanctuaria, que sunt ibi prope civitatem Iherusalem*⁴⁰. La rivelazione però, e cioè il racconto che narra la stessa Brigida, parte sempre da una situazione di fissità, stabilità: i verbi che solitamente ricorrono a descriverne l'azione sono: *esse, videre* o *orare*, difficilmente si trovano verbi di movimento.

Va da sé che questa derivata fissità e staticità corporea non descrivano inamovibilità interiore perché celano, in realtà, nell'impossibilità ad agire, grandi rivoluzioni e agitazioni: il corpo non agisce ma l'anima è in connessione divina e perciò in convulsione – momentaneamente anche corporea –, violentata, "agita" propriamente parlando. Ogni stasi visionaria, infatti non solo è al tempo stesso anche motilità interiore, ma addirittura accelerazione e crescita delle capacità intellettive, affettive, e sensoriali dell'"agito". Angela davanti alla vetrata: *Et tunc respexi ut viderem etiam oculis corporis et mentis*⁴¹, sottolineando il movimento dello spirito in percezione attiva, cui succede nuovamente una stabilità, una nuova caduta, meglio descritta come spossatezza. È frequente, in questo genere di esperienze, il verificarsi di un atto sostitutorio: si risolve solitamente una mancanza spirituale e simbolica, con una soluzione reale, tangibile. Poiché affaticata dall'attività sensoriale-spirituale, e cioè dal suo viaggio mentale, la mistica risponde con il riposo fisico, a segnalare non tanto la compenetrazione degli elementi terreni e celesti quanto

³⁸ *Mem.* III 138ss.

³⁹ *The Book*, c. XXVIII.

⁴⁰ *Rev.* VII 21, 1-4 e 26, 1-3.

⁴¹ *Mem.* III 103s.

piuttosto una confusione reale e sempre presente in questo genere di letteratura, tra significante e significato. Angela rimane infatti, come detto sopra, inferma a letto negli otto giorni successivi anche se, spiritualmente parlando, non cessa il proprio movimento interiore: *clamabat anima: Domine capias pietatem de me ... Et incoepi experiri istam dulcedinem vel ineffabilem consolationem et pacificam et quietam, tantam quam nescio loqui*⁴². Margery, al momento della caduta, immobile sul monte Calvario:

for in the cité of hir sowle sche saw veryly and freschly how owyr Lord was crucifyed. Beforn hir face sche herd and saw in hir gostly sygh the mornyng of owyr Lady, of sen John and Mary Mawdelyn, and of many other that lovyd owyr Lord. [nella città della sua anima essa vedeva quest'immagine vivida e sensibile, Nostro Signore crocifisso. E davanti a lei vedeva con gli occhi del suo spirito il dolore di Nostra Signora, e di San Giovanni, di Maria Maddalena e di tanti altri che amarono Nostro Signore⁴³].

Brigida a Gerusalemme: *cum staret in extasi contemplacionis suspensa, videbat se raptam esse in spiritu in unum palacium, quod erat incomprehensibilis magnitudinis et pulchritudinis indicibilis*⁴⁴. Il corpo immancabilmente sta, forse piangendo, e la mente vaga, i sensi eccitati percepiscono movimenti continui, figure, parole, odori, sapori.

Movimento e stasi, dunque, sono stati non esclusivi ma che si compenetrano e che si presentano al lettore così come allo spettatore reale e storico delle esperienze di contatto in pellegrinaggio, quali momenti dalla spiccata teatralità. Conseguenza, probabilmente, di una cultura e tradizione sociale visiva, risaputamente affezionata al culto delle immagini, o degli *exempla* letterari e, perché no, del teatro religioso, l'esperienza del pellegrino si caratterizza inoltre con tratti fortemente teatrali. Il pellegrino è, per concezione, un attore "travestito" con abiti e accessori atti a farlo distinguere dalla comune popolazione, o da altri viaggiatori poiché, per istituzione, deve mostrare il proprio stato. Basti, ad esemplificare la tendenza e la volontà all'esposizione continua al pubblico la figura di frate Francesco. Egli solleva, indubbiamente, proporsi in qualità di attore: in quanto predicatore-*concionator* dalla capacità suasoria, modulando i toni e adattando il linguaggio al pubblico; oppure lo vediamo nei panni del povero mendicante, sul modello di Cristo viandante a Emmaus, il giorno di Pasqua, e così travestito domandare l'elemosina ai propri frati⁴⁵; si racconta infine che, pellegrino alla tomba di san Pietro, mendicò tra i poveri davanti alla Chiesa⁴⁶.

Il secondo invece, e ancora più evidente rispetto al primo, "atto pubblico" di dimostrazione di sé è quello che le porta a farsi riconoscere in quanto estatiche in luoghi pubblici, anzi, nei luoghi affollati e frequentati dagli altri pellegrini del tempo. I tanti contatti violenti tra anima delle devote

⁴² *Mem.* III 139-44.

⁴³ *The Book*, c. XXVIII.

⁴⁴ *Rev.* VII 19, 8-11.

⁴⁵ Bonaventura, *Legenda maior* VII 9, così come ricordato in DELCORNO (1999, 229).

⁴⁶ Tommaso da Celano, *Vita secunda* I, IV (cf. MENESTÒ-BRUFANI 1995b).

mulieres ed entità divina dialogante sono raccontati nei testi come atti drammatici. Costrette a terra, senza forze, oppure in preda ad attacchi convulsivi, sono soggette ad attacchi "isterici" di urla e grida che faticano a controllare e, infine, descrivono il loro dolore con immagini estreme. Margery:

sche fel down that sche mygth not stondyn ne knelyn but walwyd and wrestyd with hir body, spreddyng hir armys abrode, and cryed with a lowed voys as thow hir hert schulde a brostyn asundyr [...] sche myt not kepe hirsself fro kryng and roryng thow sche schuld a be ded therfor [...] and this maner of crying enduryd many yerys aftyr this tyme [...] and sche had hem so oftyntymes that thei madyn hir ryth weyke in hir bodyly myghtys, and namely yf sche herd of owyr Lordys passyon. [cadde a terra, si rotolava e si contorceva in tutto il corpo, protendendo le braccia e lanciando urla terribili, come se il cuore le scoppiasse. [...] non poteva trattenersi dal gridare e dall'urlare, come se dovesse morire. [...] E le grida durarono per molti anni a venire [...] Ed erano così frequenti che il suo corpo ne era spossato, soprattutto quando sentiva parlare della Passione di Nostro Signore⁴⁷].

Di Angela leggiamo:

*coepi stridere alta voce vel vociferari, et sine aliqua verecundia ... Des non poteram vel non dicebam plus nisi quod clamabam sine verecundia praedictum verbum scilicet: Amor non cognitus, et quare et quare et quare?*⁴⁸.

La scena è altamente patetica, tanto che il confessore afferma di aver provato vergogna per lei. Brigida, infine, piangente sul monte Calvario e assorta nel dolore di Cristo immolato sulla croce:

*Cumque ego repleta dolore respicerem crudelitatem illorum, vidi tunc matrem eius mestissimam in terra iacentem et quasi trementem et semimortuam. ... Dolor igitur novus compassionis illius sanctissime matris in tantum transfixit me, quod quasi senciebam, quod cor meum pertransibat quidam gladius acutus*⁴⁹.

Nei luoghi sacri di Gerusalemme la futura santa assiste in visione a veri drammi sacri: così come sono descritti nelle sue *Rivelazioni* alcuni paiono drammatizzazioni evangeliche⁵⁰. Davvero originale e degna di nota è probabilmente la XXI^a rivelazione del VII libro, nella quale la Vergine, fedele alla sua promessa, le mostra in che modo diede alla luce suo figlio Gesù Cristo.

Nel *Book* di Margery Kempe la teatralità affiora non solo dalle reazioni nel contatto ma anche nella modalità di rappresentazione visionaria, nel momento stesso di arrivo al luogo sacro oppure anche nel ricordo di quegli stessi luoghi una volta tornata dai viaggi. Davanti agli scenari della Passione, portali di grandiose esperienze visionarie, Margery non solo è spettatrice degli episodi a lei concessi in visione ma se ne rende addirittura personaggio protagonista. Il c. LXXIX potrebbe

⁴⁷ *The Book*, c. XVIII.

⁴⁸ *Mem.* III 109-13.

⁴⁹ *Rev.* VII 15, 38-44.

⁵⁰ Sul rapporto quotidiano delle monache, nel basso Medioevo, con la sacra rappresentazione rimando, per gentile segnalazione di Daniela Branca, al *Trattatello delle indulgenze di Terra Sancta* di fr. Francesco Suriano da Venezia, *ms. 1106* del monastero di Monteluce di Foligno, in MESSA et al. (2009, 109-18).

benissimo fare parte di una sacra rappresentazione, a partire dai dialoghi tra Cristo in Passione e la madre Maria, dei quali Margery si presenta quale testimone diretta: «and hir thowt that ovr Lady and sche wer alwey togedyr to se ovr Lordys peynys» («pensò che lei e Nostra Signora, sempre insieme, assistessero nelle pene di Nostro Signore»); e ancora, al cap. LXXX, assistendo di persona, in visione, alla flagellazione di Cristo:

And than hir thowt that ovr Lady and sche went be an other wey for to mettyn wyth hym, and, whan thei mettyn wyth hym, thei sey hym beryn the hevy crosse. Wyth gret peyne, it was so hevy and so boystows that unethe he myth bere it. [e lei si vide allora in compagnia di Nostra Signora, e tutte e due gli andavano incontro per un'altra strada. E quando furono davanti a lui, videro che a stento e con gran pena reggeva la croce, tanto era enorme e pesante (p. 313)].

La mistica inglese in questo modo, raccontando e costruendo per sé una sorta di rappresentazione privata, è in grado di rivivere il dolore e di compatire integralmente la Passione: ovvero le sono concessi, anche grazie a questi contatti spaziali che ha vissuto, momenti di connessione sensoriale e affettiva davvero unici nel loro genere.

5. Il pellegrinaggio come scelta retorico-compositiva: scoprire e rivelare se stessi al mondo

Il pellegrinaggio è utilizzato in questa letteratura anche in quanto modalità narrativa per raccontare se stessi. È forma letteraria, come anche concezione retorico-simbolica, un tramite esemplare per narrare il proprio, graduale, raggiungimento della perfezione, attraverso il pentimento e la sofferenza, la meditazione e infine l'esperienza di contatto con il divino. Si tenterà qui di analizzare il rapporto che la donna, nel testo, istituisce con l'idea di pellegrinaggio, partendo dal presupposto che la narrazione stessa è, per come è stata concepita, un perfetto punto di incontro occasionale tra spazio, tempo e linguaggio, intesi rispettivamente come il luogo sacro (lo spazio), l'estasi (il tempo, l'estemporaneità) e la memoria sensoriale (in grado di trattenere informazioni e di tradurle in linguaggio). Questi sono i tre elementi principali costitutivi di *Libro, Memoriale e Rivelazioni*.

Nel caso delle *Rivelazioni* di Brigida di Svezia la connessione è lampante, data la costruzione estetico-compositiva: esse sono raggruppate, così si può dire, per "periodi" di vita, per fasi, ma scritte senza un ordine cronologico, seguendo un ordine "occasionale" rivelatorio. Ciò appare chiaramente nel libro VII, dedicato appunto al suo pellegrinaggio in Terrasanta, nel corso del quale ogni spostamento su terra dà vita ad una diversa e nuova occasione visionaria: il libro non spiega ma si lascia scrivere, sottolineando l'estemporaneità degli incontri ideali di luogo, anima-Dio, e "carta" (o confessione). Tale modalità compositiva, fin troppo ripetitiva e funzionale, è spesso per i critici argomento di dubbia veridicità o credibilità delle visioni di Brigida⁵¹.

⁵¹ NEWMAN (2005). Su Gerson oppositore delle Rivelazioni di Brigida si veda anche ZARRI (2004, 99-107).

Il Libro di Margery Kempe coniuga anch'esso l'idea di confessione e di racconto biografico con l'idea di viaggio, il che porterebbe ad affermare che, per Margery, autobiografia e rivelazione si compenetrano senza quasi riuscire più a distinguersi l'una dall'altra. Il viaggio, interminabile per lei in vita, l'erranza di ricerca interiore e di ricerca comunicativa con Dio si intersecano continuamente: non c'è luogo in cui lei vada, del quale ci è resa testimonianza in prima persona, in cui non si verifichi per una connessione, in cui non le sia data la possibilità di piangere per la propria colpa o per quella di qualcuno che chiede intercessione e perdono presso di lei: soprattutto, durante l'erranza gerosolimitana, non c'è luogo sacro che non le procuri turbamento e visitazione mentale.

Il *Memoriale* di Angela, infine, è concepito secondo l'idea di *itinerarium* mentale, per tappe, quasi fosse davvero un pellegrinaggio intellettuale e affettivo di riscoperta. Il *Memoriale* deve la sua esistenza ad un episodio occorso mentre Angela si trova in pellegrinaggio, perché il redattore, futuro confessore della beata di Foligno, si avvicina alla penitente prima inorridito poi incuriosito dalla sua reazione. Solo in un secondo momento avranno inizio le operazioni di indagine, i confessionali e le dispute tematiche costituenti la materia dei primi diciannove *passus priores*, di asceti spirituali⁵². *Frater A.*, il confessore, segue, nello scrivere, il modello dell'*Itinerarium mentis in Deum* bonaventuriano, o quello delle *Meditationes*: è concepito in ventisei passi di progressiva consapevolezza interiore di sé e del rapporto della propria anima con Dio. Prima la fase ascetica di riconoscimento dei peccati, della contrizione (condizioni *sine qua non* per poter intraprendere anche un pellegrinaggio penitenziale o devozionale), della conoscenza della propria anima e delle sue potenzialità, e infine la fase mistica del superamento del sé e delle proprie facoltà, potenziate dalla grazia di Dio e degli eccessi in Dio, del vicendevole riconoscimento di vicinanza e di appartenenza, tra anima di Angela e Dio. La redazione propone infine, retoricamente parlando, il modello del Cristo pellegrino a Emmaus (Lc. 24, 13-35) quale riscontro simbolico più adatto per rappresentare le due fasi di ri-conoscimento interiore. Il modello è quello che funziona da contraltare nell'episodio di Angela-pellegrina ad Assisi, che viene affiancata in spirito da Cristo e dalle sue parole, e ritorna in maniera ancora più esplicita al 5° passo supplementare, quando l'anima riconosce che Dio-pellegrino (che non è più Cristo) è albergato in lei. In sette modi, si legge, Dio giunge nell'anima, manifestando la sua presenza: Dio è chiamato *Peregrinus* e, in quanto tale, si rivela pian piano essere ospitato appieno nell'anima: solamente nel settimo grado di conoscenza l'anima infine ne acquista consapevolezza: *Deus venit in animam quae ipsum hospitatur in se ut "Peregrinum", et haec est maxima inenarrabilisque experientia bonitatis Dei*⁵³. Questi sette passi ripetono brevemente un percorso mistico che è poi quello spiegato dai sette passi supplementari del

⁵² *Mem.* I 97 e 304.

⁵³ *Mem.* VII 392s.

Memoriale: la venuta improvvisa, l'affiancamento in un percorso, la dimora di Dio nell'anima, la fuga improvvisa e, infine, la presenza definitiva, occulta ma certissima allo stesso tempo⁵⁴.

Ciò significa che il *Memoriale* non solo racchiude in sé e riutilizza il modello biblico del pellegrino⁵⁵ per mostrare la devozione della beata, ma che lo ripensa in chiave mistica, sul modello di altri autori quali, ad esempio Riccardo e Ugo di san Vittore⁵⁶ e san Bonaventura, inserendosi perfettamente in una tradizione di recupero del sistema simbolico del pellegrinaggio in chiave mistica proprio di una letteratura spirituale femminile di poco precedente e poi successiva, che contiene in sé nomi quali ad esempio quelli di Cristina di Markyate (†1161), Matilde di Magdeburgo (†1280), Julian of Norwich (†1416), e Brigida di Svezia stessa⁵⁷.

Memoriale, *Rivelazioni* e *Book* si possono leggere quali sistemi di riferimento, esemplificativi di quella operazione di superamento dei modelli, in chiave del tutto personale, propria del misticismo femminile, nei quali quasi sempre l'autore è portato a ripensare il modello in relazione ad un rapporto, sempre e solo diretto, mai mediato, tra anima e Dio. Entrambi, Dio e anima, possono chiamarsi "pellegrini" poiché entrambi, praticando itinerari inversi, desiderano e cercano l'incontro.

La simbologia biblica diventa azione pratica di spostamento geografico, per devozione o per penitenza, per poi ri-diventare simbologia, ovvero chiave retorica utile ad intendere e spiegare al mondo differenti tipologie di viaggio, tutte spirituali, il cui fine è non tanto il raggiungimento di una meta, quanto piuttosto il riconoscimento: di sé, di Dio e di un proprio linguaggio, che non ha speranze di avvenire a meno che non si abbia viaggiato appunto, soffrendo, com-patendo.

Ed è proprio la fatica, infatti, il pericolo, il cambiamento *in itinere* e, quindi, in definitiva il viaggio in sé che i predicatori contestavano e sconsigliavano alle donne, timorosi della trasformazione che esso avrebbe potuto comportare. Rileggendo da questo punto di vista l'epistola del vallombrosano Giovanni dalle Celle a Domitilla ci si rende conto di quanto la perdita dell'innocenza e della purezza iniziale fosse per lui l'ipotesi forse più spaventosa: «e gli occhi tuoi onestissimi perderanno il loro timore»⁵⁸. Ma è proprio vero, ci si può chiedere, alla luce di questa lettura, che la perdita dell'innocenza dovesse essere un male? Il cambiamento, almeno per le pellegrine e mistiche, consiste infatti nella maturazione, nell'acquisto di una consapevolezza

⁵⁴ POZZI (1992, 41).

⁵⁵ Il motivo del pellegrino all'interno delle Sacre Scritture è analizzato da VICAIRE (1980, 17s.) e specialmente da CHÉLINI-BRANTHOMME (1982, 23-53).

⁵⁶ Così riporta POZZI (1992, 160-3).

⁵⁷ Un approfondimento sul rapporto che si istituisce, nei testi della tradizione patristica e spirituale medievale, tra simbologia di Cristo-pellegrino e *peregrinatio animae* propria dell'asceti e della mistica, a partire dal caso di Angela da Foligno è quello di FAES (c. di s.).

⁵⁸ *Ep.* XIX 152s.

spirituale progressiva, quella stessa che ha loro permesso di dimostrare, certo non senza dolore, fatica e rinunce, la propria santità.

Rossana Vanelli Coralli

Università di Bologna

Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica

rossana.vanelli2@unibo.it

Riferimenti bibliografici

AA. SS.

Acta Sanctorum, Parigi-Roma, 1863-1870, 60 vol.; Bruxelles, 1885-1925, 6 voll.

BENEDETTI 2009

Giovanni Benedetti, *La teologia spirituale di Angela da Foligno*, Firenze, Sismel.

BENVENUTI PAPI 1990

Anna Benvenuti Papi, *Cristomimesi al femminile*, in *In castro poenitentiae: santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 141-68.

BERGH 1967

Birger Bergh (Hrsg.). *Den Heliga Birgittas Revelaciones*, Uppsala, Almqvist & Wiksells, 7 voll.

BS

Bibliotheca Sanctorum, a cura di Filippo Caraffa et al., Grottaferrata, Città Nuova Editrice, 1961-1970, 12 voll. e indici.

CARDINI 1974

Franco Cardini, «*Nella presenza del Soldan superba*». Bernardo, Francesco Bonaventura ed il superamento dell'idea di Crociata, in «*Studi Francescani*» LXXI 199-250.

CARDINI 1996

Franco Cardini, *Egeria, la pellegrina*, in Ferruccio Bertini (a cura di), *Medioevo al femminile*, Roma, Laterza, 3-30.

CAUCCI VON SAUCKEN 1996

Paolo Caucci Von Saucken, *Le distanze dei pellegrinaggi medievali*, in *Spazi, tempi, misure e percorsi nell'Europa del bassomedioevo*, Atti del XXXII Convegno storico internazionale (Todi, 8-11 ottobre 1995), Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 297-315.

CECCHETTI 1963

Igino Cecchetti, *Brigida di Svezia*, in BS, vol. III, coll. 439-530.

CHÉLINI-BRANTHOMME 1982

Jean Chélini-Henry Branthomme, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens, des origines à nos jours*, Paris, Hachette.

CHIMINELLI 1948

Piero Chiminelli, *La mistica del nord (Santa Brigida di Svezia)*, Roma, Ferrari.

CRISCUOLO 1981

Renato Criscuolo (a cura di), *Gregorio di Nissa. Epistole*, Napoli, Associazione di studi tardoantichi.

DALARUN 2009

Jacques Dalarun et al., *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture*, Atti del XLV Convegno storico internazionale. Todi, 12-15 ottobre 2008, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

DEL LUNGO CAMICIOTTI 2002

Gabriella Del Lungo Camiciotti (a cura di), *Margery Kempe. Il Libro di Margery Kempe*, Milano, Ancora.

DELCORNO 1999

Carlo Delcorno, *Gli ordini mendicanti e il pellegrinaggio*, in Mario D'Onofrio (a cura di), *Romei e Giubilei: il pellegrinaggio medievale a San Pietro, 350-1350*, Milano, Electa, 229-34.

DELCORNO 2000

Carlo Delcorno, *Predicatori e pellegrini: l'immagine del pellegrinaggio nella predicazione medievale*, in Maria Chiabò-Federico Doglio (a cura di), *Letteratura e drammaturgia dei pellegrinaggi*, Convegno internazionale, Anagni, 10-11-12 settembre 1999, Roma, Torre d'Orfeo, 43-68.

DYAS 2001

Dee Dyas, *Pilgrimage in Medieval English Literature 700-1500*, Cambridge, D. S. Brewer.

FAES c. di s.

Barbara Faes, *Venuta e dimora del pellegrino nell'anima nel Memoriale di Angela da Foligno*, in *Il Liber di Angela da Foligno: temi spirituali e mistici*, Convegno internazionale di studio (Foligno, 13-14 novembre 2009).

GIAMBONINI 1991

Francesco Giambonini (a cura di), *Giovanni dalle Celle. Lettere*, vol. II, Firenze, Olschki.

JOERGENSEN 1947

Johannes Joergensen, *Santa Brigida di Vadstena*, vol. II, Brescia, Morcelliana.

LABANDE 1963

Edmond-René Labande, *Conditions de déplacement du pèlerin aux X-XI siècles*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I crociata*, VII Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (Todi, 8-11 ottobre 1961), Todi, Accademia Tudertina, 95-111.

MEECH-ALLEN 1940

Sanford B. Meech-Hope E. Allen (eds.), *Margery Kempe. The Book of Margery Kempe*, Oxford, Oxford University Press.

MENESTÒ 1993

Enrico Menestò, *Relazioni di viaggio e ambasciatori*, in *Lo spazio letterario del Medioevo I, Medioevo latino, vol. I. la produzione del testo, t. 2*, Roma, Salerno, 535-600.

MENESTÒ-BRUFANI 1995a

Enrico Menestò-Stefano Brufani, *Bonaventura da Bagnoregio. Legenda maior sancti Francisci*, in Id. (a cura di), *Fontes Franciscani*, Santa Maria degli Angeli, Porziuncola, 775-961.

MENESTÒ-BRUFANI 1995b

Enrico Menestò-Stefano Brufani, *Tommaso da Celano. Vita secunda sancti Francisci*, in Id. (a cura di), *Fontes Franciscani*, Santa Maria degli Angeli, Porziuncola, 441-639.

MESSA et al. 2009

Pietro Messa et al. (a cura di), *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*, Atti della II giornata di studio sull'Osservanza Franciscana al femminile, 10 novembre 2007, Monastero Clarisse S. Lucia, Foligno, Santa Maria degli Angeli, Porziuncola.

NAGY 2000

Piroska Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel.

NEWMAN 2005

Barbara Newman, *What did it mean to say "I saw"? The clash between theory and practice in medieval visionary culture*, in «Speculum» LXXX 1-43.

PALUMBO 1999

Genoveffa Palumbo, *Giubileo giubilei: pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Roma, RAI-ERI.

PINTO 1982

Giuliano Pinto, *I costi del pellegrinaggio in Terrasanta nei secoli XIV e XV (dai resoconti dei viaggiatori italiani)*, in Franco Cradini (a cura di), *Toscana e terrasanta nel medioevo*, Firenze, Alinea, 257-84.

POZZI 1992

Giovanni Pozzi (a cura di), *Angela da Foligno. Il libro dell'esperienza*, Milano, Adelphi.

SIGAL 1974

Pierre André Sigal, *Les marcheurs de Dieu*, Paris, Colin.

SIGAL 1984

Pierre André Sigal, *Les différents types de pèlerinage au Moyen Age*, in *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, München.Zürich, Schnell & Steiner, 76-84.

SIGNE MORRISON 2000

Susan Signe Morrison, *Women Pilgrims in Late Medieval England. Private piety as public performance*, London-New York, Routledge.

SILVESTRE-VALERIO 1999

Maria Luisa Silvestre-Adriana Valerio (a cura di), *Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico*, Roma-Bari, Laterza.

THIER-CALUFETTI 1985

Ludger Thier-Abele Calufetti (a cura di), *Angela da Foligno. Il libro della beata Angela da Foligno*, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.

VAUCHEZ 2003

André Vauchez, *Esperienze religiose nel medioevo*, Roma, Viella.

VEDOVA 2009

Massimo Vedova, *Esperienza e dottrina. Il Memoriale di Angela da Foligno*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini.

VICAIRE 1980

Marie-Humbert Vicaire, *Les trios itinérances du pèlerinage aux XIIIe et XIVe s.*, in *Le pèlerinage*, Toulouse, Privat, 17-41 («Cahiers de Fanjeaux» XV).

VOGEL 1963

Cyrille Vogel, *Le pèlerinage pénitentiel*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I crociata*, VII Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (Todi, 8-11 ottobre 1961), Todi, Accademia Tudertina, 37-94.

ZARRI 2004

Gabriella Zarri, *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*, in Carla Casagrande et al. (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze, Sismel, 77-107 («Micrologus Library» X).