



*Figura di Maria T. del Cuor Immacolato  
ho già detto essere stata trionfante anni sedici  
in Italia nel 1600. Roma era in compagnia di chi  
poteva il godere l'eterna gloria nel Cielo il 15 primo Febb  
mille. Sente si vide in chi il non presentando*

*Autore. Raffaello del 1510*

*Engraver. 1600*

*Engraver. 1600*

# Donne e sante tra Medioevo ed Età Moderna

Anna Benvenuti

Nel notissimo capitolo dedicato alla “grandezza e stato della città di Firenze”<sup>1</sup> Giovanni Villani ricorda come esistenti ai suoi tempi, nell’articolato panorama della presenza istituzionale della chiesa municipale<sup>2</sup>, ventiquattro monasteri di monache, per un computo complessivo di circa cinquecento religiose: percentuale statistica solo in apparenza modesta (poco più dello 0,5 % della popolazione) rispetto alle stime demografiche fornite dal cronista – il quale valuta attorno alle 80.000 persone la popolazione cittadina.

Di questa relativa densità religiosa muliebre – significativa se a quello delle donne consacrate si aggiunge il numero dei chierici regolari e secolari – che contribuiva a caratterizzare anche in senso architettonico la città<sup>3</sup> – Firenze era un esempio particolarmente vivace anche nel panorama delle città centro-settentrionali del periodo comunale<sup>4</sup>.

La crescita esponenziale delle forme della penitenza muliebre era stato fenomeno condiviso da tutto il mondo urbano nel quale era stata attiva la proposta pastorale delle *religiones novae* del XIII secolo<sup>5</sup>. La presenza delle donne nel progetto religioso mendicante se da un lato aveva dato nuovo stimolo alla organizzazione di comunità regolari femminili dall’altra non era riuscito a sollecitare un altrettanto definito adeguamento normativo; del resto la stessa istituzionalizzazione delle famiglie regolari maschili conobbe per tutto il Duecento una faticosa gestazione canonica che ridusse la possibilità di interventi mirati alla specifica realtà dei cosiddetti ‘secondi ordini’<sup>6</sup>, per i quali, anche a fronte di forti sollecitazioni, non si derogò rispetto all’obbligo di attenersi alle regole approvate.

I limiti alla sperimentazione di nuove formule normative introdotti dal Lateranense IV (1215) e ribaditi nel Lionese II (1274) agirono dunque ancor più pesantemente che per quelle maschili per le comunità femminili, che rimasero prevalentemente ancorate ad una applicazione tradizionalista, riassunta per lo più nel riferimento obbligato allo statuto agostiniano o benedettino.

Quest’ultimo<sup>7</sup> aveva già offerto in passato soluzione a molti problemi connessi al ‘numero’ delle donne ed alla funzionalità sociale del celibato. Fondazioni monastiche femminili furono dunque numerose in Europa come in Italia, ed anche in Toscana, dove se ne incontrano di precoci ed importanti, coinvolte nel sistema di gestione con cui l’aristocrazia fondiaria vincolò, attorno ad un monastero, beni e diritti sui quali, attraverso il controllo dell’amministrazione monastica, intendeva esercitare un dominio<sup>8</sup>.

Monasteri come Rosano o Castelvechio di Poppi sono esemplari di questa dinamica che associava ragioni religiose a problemi strategici, motivazioni di interesse patrimoniale a liberazione di energie eccedenti. In questo modo grandi badesse di famiglie aristocratiche – e sante, espressione di questi ambienti, come ad esempio Berta di Cavriglia<sup>9</sup> – avrebbero segnato la memoria e la leggenda di territori affidati alla loro gestione: come ancora la tardiva tradizione delle fiabe attribuiva alle aristocratiche signore velate del casato dei Guidi in Casentino<sup>10</sup>.

Disseminate nelle aree rurali come nei centri urbani, nei quali spesso assicuravano la continuità di edifici di culto estremamente antichi (basti pensare a Firenze alle chiese di San Pier Maggiore o di Santa Felicità, entrambe sedi di monasteri femminili) le monache ebbero talora affidata anche la responsabilità della cura d’anime, e tra i loro dipendenti ci furono chierici incaricati di officiare le chiese dei popoli soggetti alla giurisdizione del monastero.

---

Fig. 1 - Giuseppe Menabuoni, *Effigie di S. Verdiana Vergine da Castel Fiorentino*, Florentie 1735, in Giuseppe Maria Brocchi, *Vite de’ Santi e Beati Fiorentini*. Firenze, Collezione privata (cat. 3)

Sarebbe errato immaginare questa presenza monastica femminile come del tutto subordinata all'autorità maschile, salvo l'obbedienza dovuta al vescovo; ad esempio alcune comunità doppie, costituite cioè da un monastero maschile ed uno femminile, poterono essere guidate da donne<sup>11</sup>. Il monastero rimase spesso, al di là della sua natura istituzionale, un centro di potere in cui si esprimeva il prestigio e l'importanza delle famiglie da cui provenivano le monache.

Le varie riforme vissute dal monachesimo benedettino avrebbero variamente vincolato all'obbedienza ad un abate le dipendenze femminili degli ordini, e rispetto alla tradizione antica le religiose persero una autonomia che nei secoli alti del Medioevo era stata di contro assai rilevante.

Lo sforzo di centralizzazione e di razionalizzazione compiuto dalla chiesa riformatrice avrebbe dunque in qualche modo rafforzato i condizionamenti imposti al monachesimo femminile in un momento in cui, di contro, la dinamica sociale e culturale portava al riemergere di una forte domanda religiosa e di una partecipazione devozionale delle donne. Ne è riprova la fortuna dell'eresia negli ambienti femminili, espressione di un coinvolgimento nel religioso che tra XII e XIII secolo chiedeva addirittura di amministrare la 'parola', di adire cioè alla predicazione<sup>12</sup>. Il rinnovamento seguito all'XI secolo e la crescita demografica non risparmiarono dalle laceranti dinamiche di crescita le donne che, proprio in quanto soggetti fragili in una società che le vedeva giuridicamente incapaci ed economicamente vincolate, furono stimolate dalla necessità a cercare nuove soluzioni esistenziali e religiose. Riprendeva a partire da questo periodo una tendenza all'eremitismo femminile<sup>13</sup> che era stata dimenticata per secoli, mentre venivano organizzandosi nuove risposte ad una crescente domanda religiosa che non trovava più negli sbocchi tradizionalmente offerti dal monachesimo strutture sufficientemente agili per consentire una forma di vita religiosa che non fosse condizionata, così come esigevano i canoni, dal rapporto patrimoniale tra monache e rese fondiari: le doti che tradizionalmente si richiedevano come accesso allo stato religioso avevano avuto infatti la funzione di assicurare rendite necessarie al sostentamento delle donne chiuse tra le mura del monastero e vincolate più o meno rigidamente ai divieti della clausura. Inadatti a offrire sbocchi ad una nuova marginalità femminile, i monasteri di donne collassavano nella lenta ma inesorabile crisi delle rese fondiari rispetto alla più agile economia del denaro, mentre si creavano nuove e talora improvvisate strutture religiose: i piccoli ospizi ammessi come servizi xenodochiali ai vecchi monasteri benedettini finivano spesso con il riempirsi di donne senza sicura collocazione sociale, così come ponti o strade di grande comunicazione, resedi di edifici ecclesiastici, rovine di chiese o di mura civiche, venivano riadattati o trasformati in cellette dove una o più penitenti potevano decidere di trascorrere una vita eremitica ai margini di un sistema sociale da cui ricevevano sostentamento ed elemosine. La Toscana, in particolare, con la sua tradizione di insediamenti minori e di strade importanti, si riempì di queste penitenti che la devozione locale elevava al rango di taumaturghe e di sante, facendone, all'indomani della morte, oggetto di culto in cui si esprimeva anche il desiderio di identità civile e di autonomia politica: così Verdiana si richiudeva in una cella/sepolcro a Castelfiorentino<sup>14</sup>, come Giulia a Certaldo<sup>15</sup>, o Giovanna a Signa<sup>16</sup>, mentre Cristiana a Santa Croce<sup>17</sup> dava vita ad una piccola comunità di penitenti: donne che spesso erano prive di una struttura familiare, o povere emigranti, come Zita, serva a Lucca<sup>18</sup>, o costrette a mantenersi col lavoro delle proprie mani, come Margherita, levatrice a Cortona<sup>19</sup>, o malate, come Fina a San Gimignano<sup>20</sup>, ma che potevano anche appartenere ai ranghi della ricca borghesia degli affari, come la vedova Umiliana dei Cerchi a Firenze<sup>21</sup>, al centro di un arcipelago di esperienze religiose femminili dove si potevano incontrare sia le pinzochere vestite con i colori degli ordini mendicanti sia le eremite attratte dalla vita solitaria nei boschi del circondario fiorentino, come la leggenda avrebbe voluto per Brigida a Lobaco<sup>22</sup>. Donne di diverse estrazioni e fortune sociali, comunque tutte caratterizzate da una sorta di impotenza economica che le portava ad adattare alle proprie necessità formule di vite religiose del tutto estranee all'ordinato sistema regolare imposto dalla Chiesa. Ad esse, sia che vivessero la loro esperienza in solitudine sia in comunità, i vescovi dapprima, il papato poi, avrebbero progressivamente offerto una collocazione regolare, indirizzando la disordinata fioritura religiosa realizzatasi a partire dal XII secolo verso soluzioni monastiche nuove rispetto a quelle del collaudato sistema canonico. Le nuove comunità che sorsero di preferenza ai margini del mondo urbano e che solo qualche volta furono recuperate dalla apertura femminile degli ordini mendicanti, realizzarono una sorta di rivoluzione nel mondo religioso, aprendo i loro conventi a tutte le forme possibili dell'autosostentamento – dalla mendicizia all'attività professionale – ed avviando

una stagione vivace quanto mutevole di piccoli insediamenti religiosi caratterizzati dalla precarietà.

Epoca d'oro della fioritura religiosa femminile, il XIII secolo offrì spazi di recupero ad ogni genere di marginalità, compresa la prostituzione, nel quadro di un rinnovarsi complessivo del costume devozionale che spingeva le ricche borghesie urbane ad investimenti religiosi con cui si compensavano i rischi morali dell'usura, ma anche a collocare a minor costo le proprie figlie in strutture religiose meno vincolate agli schemi canonici del rapporto tra risorse e doti. Dinamico e fluttuante, questo mondo di aggregazioni femminili fu orientato verso la regolarizzazione nel corso del XV secolo, quando ormai anche le pressioni demografiche che lo avevano stimolato si avviavano al forzato riequilibrio imposto dalla peste e dalla rarefazione della popolazione. Sia nei centri minori che in quelli più grandi l'esplosione religiosa femminile del Due-Trecento avrebbe modificato profondamente lo stesso assetto urbanistico, creando dinamiche proprie destinate a resistere nel tempo e a condizionare, come si notava all'inizio, anche la forma delle città.

Elemento chiave per la comprensione di questo nuovo definirsi dello spazio sacro urbano è dato proprio dalla distribuzione delle comunità femminili nel reticolo degli enti ecclesiastici cittadini, fossero essi le parrocchie, coi loro diritti, o i vecchi monasteri dell'area urbana – qualche volta titolari essi stessi di giurisdizioni parrocchiali – o gli insediamenti conventuali che dal primo ventennio del Duecento avevano creato una nuova rete di riferimenti religiosi alla popolazione cittadina. A Firenze dal 1218, anno di fondazione del convento damianita di Monticelli, fino ai primi decenni del Trecento, una quantità di piccole strutture regolari femminili aveva articolato, con una disparata casistica di situazioni istituzionali e normative<sup>23</sup>, il panorama del vecchio monachesimo benedettino e benedettino-riformato presente *ab antiquo* in città. Collocati per lo più nella periferia urbana del tempo – quella che sarebbe poi stata compresa nel circuito della cerchia muraria trecentesca, questi nuovi conventi e monasteri si distribuirono in prevalenza lungo le direttrici stradarie dei borghi addensati al di fuori delle vecchie porte civiche: nella Verzaia di San Frediano, o lungo il tracciato della attuale via della Scala, o nel vecchio Cafaggio del Vescovo, o nell'area che si diceva di Campo Corbolini, o in Camporegi, o nelle zone nord-orientali della città dove si distendevano i terreni soggetti alla cura spirituale della parrocchia di San Lorenzo e i diritti del suo potente capitolo<sup>24</sup>.



Fig. 2 - Botteghe granducali, *Reliquiario della Beata Umiltà*, sec. XVIII. Firenze, Museo delle Cappelle Medicee, inv. 1945, n. 126 (cat. 28)



Fig. 3 - Manifattura toscana, *Reliquiario ad urna con le ossa della beata Berta dei Conti Cadolingi di Borgonovo de' Bardi*, 1671 ca. Firenze, chiesa di Santa Felicita (cat. 74)

E proprio nelle più rade maglie insediative di questo grande popolo, i cui confini si disperdevano in aperta campagna, si sarebbe concentrato in maniera massiccia il 'movimento' insediativo di comunità femminili che interessò quest'area della città tra la fine del XIII e li inizi del XIV secolo. La cura con cui i canonici laurenziani difesero nel tempo le prerogative della loro chiesa ci ha lasciato una documentazione preziosa e puntuale su questa *escalation*, oltre che sul livello di litigiosità indotto dalla coscienza giurisdizionale del clero. Portatore di una propria strategia pastorale, volta ad adeguare il servizio religioso alla disordinata crescita demografica che andava via via interessando anche questo scacchiere della città, il capitolo laurenziano si oppose alla fondazione di nuove chiese o alla presenza di comunità regolari dotate di campane, cimitero ed oratorio solo quando esse si proposero come antagoniste rispetto alla parrocchia: emblematico è in questo senso il lungo contenzioso che a partire dal 1293 oppose i canonici alla comunità agostiniana di Santa Lucia<sup>25</sup>, le cui monache, in virtù di privilegi apostolici di cui godevano, cercarono a lungo, ma senza successo, di sottrarsi agli oneri parrocchiali. Qualche anno dopo, invece, nel 1301, sarebbero stati proprio i chierici laurenziani a sostenere la fondazione, nei confini della loro giurisdizione, di un'altra comunità di donne: il monastero di San Silvestro delle Santucce<sup>26</sup>, il ramo femminile dei Silvestrini che dalla fine del XIII secolo erano insediati in San Marco. La docile accettazione dei diritti parrocchiali consistenti nel pagamento di un censo annuale e nel riconoscimento del primato pastorale della basilica ambrosiana – riconoscimento sancito da una serie di obblighi di rispetto e dalla rinuncia ad azioni di sostanziale concorrenza nei confronti dei parrocchiani – escludeva, come evidente anche nella fondazione di San Giovanni Evangelista ad opera di Umiltà da Faenza<sup>27</sup>, qualsiasi forma di ostilità da parte del capitolo. Fu dunque sottomettendosi ad esso ed entrando di fatto nel sistema delle sue dipendenze che nel volgere di pochi decenni una composita varietà di comunità femminili (le Donne di Bibbiena, nel convento di Sant'Agata, le penitenti di Maria Annunziata, le recluse di Santa Maria Urbana e di Campo Corbolini, le agostiniane di Santa Marta, le 'rinchiusse' di San Jacopo tra le Vigne, le benedettine di Santa Trinita, quelle di Sant'Apollonia, le 'donne' di Sant'Orsola o quelle di Santa Caterina, ecc.) andò popolando l'area laurenziana costruendo conventi, abbandonandoli, scambiandoli con altre famiglie regolari, mescolandosi in un talora vorticoso sistema di mescolanze del quale è difficilissimo controllare, nel lungo periodo, la continuità o i mutamenti. In questa intensa mobilità si colgono abbastanza chiaramente le dinamiche di cambiamento che interessarono sia il monachesimo tradizionale – con la sua recente tendenza ad inurbarsi abbandonando gli antichi insediamenti extraurbani e rurali – sia le nuove aggregazioni religiose mendicanti, sia, infine, il mondo laicale che reinventava in quegli anni la tradizione antica dell'eremitismo urbano o della penitenza canonica, adattandole alle necessità culturali e sociologiche del presente con le piccole comunità di recluse o le case di 'repentute' aperte al recupero della prostituzione.

- <sup>1</sup> VILLANI 1991, III, XCIV, p. 585.
- <sup>2</sup> “Le chiese che erano allora in Firenze e ne’ sobborghi, contando le badie e le chiese de’ frati e religiosi, trovano CX, delle quali erano LVII parrocchie con popolo, V badie con due priori da LXXX monaci, XXIII monisteri di monache con da D donne, X regole di frati con più di DCC frati, XXX spedali con più di mille letta per albergare poveri e infermi, e da CCL in CCC cappellani preti” (VILLANI 1991, III, XCIV, pp. 39-46).
- <sup>3</sup> “Ell’era (Firenze) dentro bene albergata di molti belli palagi e case e al continuo in questi tempi s’edificava, migliorando i lavori di farli agiati e ricchi, recando di fuori asempro d’ogni miglioramento e bellezza. Chiese cattedrali e di frati d’ogni regola, e monasteri magnifici e ricchi” (VILLANI 1991, III, XCIV, pp. 101-106).
- <sup>4</sup> Per la situazione regolare femminile a Firenze in questo periodo (secc. XIII-XIV) cfr. il mio BENVENUTI 1990a. In genere sul problema del ‘disciplinamento’ della vita religiosa femminile cfr. ZARRI 1996a.
- <sup>5</sup> VAUCHEZ 1990; VAUCHEZ 2005; *Il papato duecentesco* 1998; PELLEGRINI 2000; *Il monachesimo femminile in Italia* 1997. Sulla esperienza religiosa femminile nel Medioevo esiste ormai una sterminata quanto non sempre significativa bibliografia; resta fondamentale il rinvio a GRUNDMANN 1961. Intorno agli anni Ottanta del Novecento il tema ebbe una straordinaria dilatazione nella storiografia statunitense: cfr. ad es. ALVIDA PETROFF 1980; GOODICH 1981; BYNUM 1982; BELL 1985; SHANK-MICHOLS 1987; BYNUM 1987; questa suggestione storiografica, fortemente stimolata dalle riflessioni della *gender history*, ebbe significative ricadute anche in Italia specialmente nel contesto degli studi ‘francescanistici’: cfr. *Movimento religioso femminile* 1980; *Temi e problemi nella mistica femminile* 1983; RUSCONI 1984; oggetto in quegli stessi anni di uno specifico *focus* negli appuntamenti tematici di Kalamazoo (cfr. SHANK-MICHOLS 1987) il tema dei movimenti religiosi femminili riemergeva prepotentemente anche nel vecchio continente (cfr. DINZELBACHER-BAUER 1988), arricchendosi di comparazioni e suggestioni nelle quali il particolare contesto italiano risaltava per la sua ricchezza di fonti e di analisi: cfr. BENVENUTI 1990a; BENVENUTI 1992; BORNSTEIN-RUSCONI 1992; SCARAFFIA-ZARRI 1994; MATTER-COAKLEY 1994. Nel frattempo ‘esplodeva’ non solo la lettura ‘di genere’ (BYNUM 1992; MODICA VASTA 1992; CARPENTER-MACLEAN 1995; NEWMAN 1995; *Donne sante, sante donne* 1996; ZARRI 1996b) ma si poneva il problema della legittimazione storica del sacerdozio femminile (cfr. VALERIO 1990; BØRRESEN 1993). Sul versante della mistica femminile, anch’esso oggetto di un vasto interesse storiografico, cfr. RAVIER 1996; POZZI-LEONARDI 1996; ALBERT 1997; DE LIBERA 1998; per gli studi più recenti cfr. PÁSZTOR 2000; KURT 2002; MURARO 2003. Ultimamente BARTOLOMEI ROMAGNOLI 2013.
- <sup>6</sup> L’attenzione storiografica relativa alla vicenda dei ‘secondi’ ordini è stata per lo più polarizzata dal caso damianita (cfr. ALBERZONI 1997; ALBERZONI 1995; ALBERZONI 2009; ALBERZONI 2001); mancano però a tutt’oggi censimenti e studi analitici sulla distribuzione territoriale delle Clarisse (cfr. BENVENUTI 1993); sul secondo ordine degli eremitani cfr. PIATTI 2007.
- <sup>7</sup> CANOPI 1994; MUSARDO TALÒ 2006; *Il monachesimo femminile in Italia* 1997; CARPINELLO 2002.
- <sup>8</sup> SERGI 1994.
- <sup>9</sup> *Acta Sanctorum*, Martii, III, Anversa 1668, pp. 492-494; BROCCHI 1742-1761, II (1742), pp. 206-219; *Lettera decima di d. Fedele Soldani ... sopra la fondazione di S. Lorenzo a Coltibuono e di S. Maria a Cavriglia con breve apologia sopra S. Berta de’ Bardi badessa valombrosana*, Firenze 1754; SACCHETTI 1804; *Memorie e statuti* 1815; DE COLLE 1900; LUCCHESI 1938; BOESCH GAJANO 1964.
- <sup>10</sup> PERODI 1974.
- <sup>11</sup> ELM-PARISSE 1992.
- <sup>12</sup> WEHRLI-OPITZ 1998.
- <sup>13</sup> BENVENUTI 1984a; BENVENUTI 1984b (ora in BENVENUTI 1990a, *ad indicem*).
- <sup>14</sup> BENVENUTI 2011.
- <sup>15</sup> MALENOTTI 1819; più recentemente BENVENUTI 1990a, *ad indicem*.
- <sup>16</sup> Per la Vita di Giovanna cfr. *Acta Sanctorum*, Novembris, IV, Bruxelles 1925, pp. 280-288; MENCHERINI 1917; BRONZINI 1951-1953; più recentemente BENELLI-VANNINI 1995; si vedano anche MENEGATTI 1929; SOLDANI 1741; DALARUN 1986, p. 174, e BENVENUTI 1990a, *ad indicem*, e SIMARI-SCUFFI 1998.
- <sup>17</sup> LAMI 1769; [ANONIMO] 1872; CHECCHI 1927; BENVENUTI 1990a, *ad indicem*; BENVENUTI 1997a, pp. 171-208.
- <sup>18</sup> Per la più antica biografia della Santa cfr. *Acta Sanctorum*, Aprilis, III, Anversa 1675, pp. 499-527; PUCCINELLI 1949; LAZZARINI 1952; 7° centenario della morte di S. Zita 1978.
- <sup>19</sup> Per la tradizione agiografica di Margherita occorre aggiungere alla vecchia edizione curata da L. Da Pelago (BEVEGNATI 1793) le recenti BEVEGNATI 1997, e KELLER-STONES 1990; per gli studi più significativi cfr. CANNON-VAUCHEZ 2000; JACOBELLI 1992; CORTI-SPINELLI 1998; si vedano anche i miei BENVENUTI 1982 (ora in BENVENUTI 1990a, *ad indicem*) e BENVENUTI 1999. Per una versione italiana della leggenda cfr. BEVEGNATI 1978.
- <sup>20</sup> Per la tradizione agiografica di Santa Fina cfr. BHL, n. 2978; *Acta Sanctorum*, Martii, II, Venezia 1735, pp. 235-242; BHL, n. 2978; DEL COPPO 1923; per l’edizione curata da Guido Battelli (DEL COPPO 1919) cfr. la recensione in “*Analecta Bollandiana*”, 60, 1922, pp. 445-446.
- <sup>21</sup> Vitus Cortonensis, *Vita beatae Humiliana de Cerchis*, in *Acta Sanctorum*, Maii, IV, Antuerpiae 1685, pp. 385-400; Hippolitus Florentinus, *Miracula intra triennium ab obitu patrata*, *ivi*, pp. 403-407; CIONACCI 1682; BATTELLI 1940); *Acta Canonizationis Beatae Humiliana de Cerchis*, Roma 1890; BENVENUTI 1979; BENVENUTI 1980; BENVENUTI 1990b; TEMPERINI 1991; STORINI 1995; SCHUCHMAN 1997.
- <sup>22</sup> Per il culto di santa Brigida cfr. GOUGAUD 1936, pp. 40 e 76; REILLY 1964; TOMMASINI 1932, pp. 326 ss; BENVENUTI 1990a, *ad indicem*; YOUNG 1998; LENZI 2002.
- <sup>23</sup> BENVENUTI 1986 (ora in BENVENUTI 1990a, *ad indicem*).
- <sup>24</sup> Cfr. in proposito BOWSKY 1999.
- <sup>25</sup> *Ivi*, p. 283; anche il mio BENVENUTI 1990a, pp. 593-623.
- <sup>26</sup> Cfr. DAVIDSOHN 1908, pp. 409-495; DAVIDSOHN 1977, p. 80; BOWSKY 1999, pp. 280-282.
- <sup>27</sup> Per le fonti relative ad Umiltà da Faenza si vedano SIMONETTI 1997 e della stessa autrice SIMONETTI 1995. Per gli studi BENVENUTI 1984a, ora in BENVENUTI 1990a, *ad indicem*; LANZONI 1969; *Nel settimo centenario della fondazione del monastero di Santa Umiltà* 1966; BOESCH GAJANO 1964; si veda ora BENVENUTI 2005.