

Ileana Tozzi

Tra mistica e politica. L'esperienza femminile nel terz'ordine della penitenza di San Domenico.

Introduzione

La tradizione devozionale ha consegnato alla storia molteplici figure di sante le cui doti umane sfumano, sublimandosi, in una dimensione canonica determinata dall'affermazione di tratti di virtù che si sono ben prestati, attraverso i secoli, a fornire esempi di vita, a modellare coscienze e comportamenti diffusi, funzionali all'organizzazione della società secondo ranghi e ruoli ben definiti.

Ma le forme di santità femminile praticate nel lungo periodo che attraversa i secoli dal medioevo all'età moderna, sullo scenario vitale delle città italiane che vivono la concitata stagione delle libertà comunali fino a cercare stabilità ed equilibrio nel potere signorile, sfuggono ad ogni rigida catalogazione per la pluralità e la ricchezza delle esperienze di crescita spirituale ed umana caratterizzanti le singole personalità carismatiche, riverberandosi all'interno degli ambiti sociali alla cui affermazione hanno di fatto generosamente contribuito.

La letteratura agiografica, che pure esalta con evidenti finalità apologetiche le virtù individuali, offre, attraverso la varietà e la vastità delle fonti, materiali preziosi, imprescindibili se s'intenda procedere ad un'analisi metodologicamente attuale, che si proponga di stabilire secondo validi criteri di ricerca il portato delle singole esperienze, non riducendo ad icona le figure delle *mulieres sanctae* che si presentano all'attenzione della ricerca storiografica, ma mutuando dalle note biografiche tanto i dati della loro singolarità, quanto le forme della loro santità di vita, traducibili in *exempla* e riproducibili come modelli per le laiche e le religiose, per le madri di famiglia e per le seguaci di una Regola.

Tale ricerca, così finalizzata, intende restituire spessore storico a figure di beate e di sante che la tradizione locale non ha mai dimenticato, pur avendo di fatto contribuito ad appiattirne la memoria riconducendola nelle forme stereotipe della devozione di popolo, intende proporre un'interpretazione articolata e complessa dimostrando la veridicità di un'intuizione, secondo la quale generazioni successive di donne dall'alta spiritualità si riconoscono in un comune progetto di vita, vestendo l'abito di uno specifico Ordine e costituendo una sorta di genealogia nell'ambito della religiosità e della santità femminile, che trasmette conoscenze e testimonia la crescita dell'impegno morale e del contributo spirituale offerto da queste donne dall'intensa vita interiore alla società religiosa e civile del tempo in cui vissero.

Contestualizzazione storica

Procedendo nella definizione spazio/temporale e nell'individuazione di soggettività femminili che si prestassero ad una lettura paradigmatica, la scelta si è circoscritta agli ambiti storici delle città comunali dell'Italia mediana, quelle "cento città" mai assunte ai ranghi delle future capitali - della cultura, della politica, dell'economia - che pure hanno connotato la storia italiana contribuendo a diffondere i principi fondanti la civiltà comunale e signorile.

"*L'aria della città rende liberi*": questo incisivo messaggio non contrappone soltanto la città alla campagna, proponendo più aperte e versatili forme di vita associata rispetto alle tradizionali, più rigide modalità retaggio dei regimi feudali.

La libertà, in età comunale, pur subordinata alle scelte ideologiche di fondo, che legavano la città alle sorti del Papato o dell'Impero, è intesa innanzi tutto come prospettiva, nel rispetto e nell'attuazione delle norme statutarie sancite autonomamente da ciascun Comune, come opportunità

consentita a ciascun individuo, affinché possa manifestare ed affermare le proprie potenzialità. Questo clima culturale, che si afferma e si diffonde tra il XIII ed il XV secolo, ben definisce il contesto di vita nel quale operano gli Ordini Mendicanti, ed in cui riveste una particolare funzione di sensibilizzazione l'Ordine dei Predicatori.

Nell'Umbria, che include fino ai primi decenni di questo secolo la subregione Sabina, costituendo un nodo di comunicazione e di scambio di vitale importanza tra i confini del Regno di Napoli ed i territori nell'orbita del Patrimonio di San Pietro, i Domenicani sono presenti non solo mediante la fondazione della grande basilica di Perugia, ma soprattutto attraverso la capillare diffusione della loro spiritualità, di frequente testimoniata dalle *mulieres sanctae* del Terz'Ordine della Penitenza.

Orvieto, Todi, Città di Castello costituiscono gli scenari sui quali si svolge la storia mirabile di alcune carismatiche destinate a segnare il tempo ed i luoghi in cui vissero: si tratta di centri urbani di antica tradizione, di origine preromana, umbri come le arcaiche *Tuder* e *Tifernum*, o etruschi come *Volsinii vetus*, successivamente assoggettati ed associati come municipi alla *res publica* romana o rifondati dopo una violenta, distruttiva sottomissione.

La crisi dell'Impero, lo spopolamento delle città nei secoli bui dell'alto medioevo segnano questi abitati insieme con i territori limitrofi, ma non ne stravolgono l'assetto economico né la fitta trama della società, che si radica fortemente nella tradizione agropastorale mano a mano aprendosi al commercio ed agli scambi.

Qui il Cristianesimo si diffonde fin dai primi secoli, seguendo il tracciato delle antiche vie consolari che si diramano da Roma, scandite dalle catacombe e dai cippi che segnano i luoghi consacrati dal martirio dei testimoni della nuova fede, qui si originano le prime forme di vita cenobitica derivate dall'intuizione di San Benedetto da Norcia, destinate a culminare nell'esperienza farfense.

Il periodo dell'incastellamento vede munirsi di nuove difese questi vetusti insediamenti, che mai hanno cessato di essere città: più alte mura si ergono dunque a cingere gli antichi abitati, su cui sveltano ora le case/torri ed i campanili delle chiese.

L'età comunale segna, qui prima ancora che altrove, il termine di un secolare declino.

Mentre l'agricoltura viene ad incrementarsi grazie al ricorso a tecniche innovative, tornano a fiorire le attività di un artigianato di prim'ordine, specializzato nella produzione di tessuti pregiati, nella concia e nella lavorazione dei pellami, nella fabbricazione di laterizi; del pari fioriscono i traffici ed i commerci, ad opera di intraprendenti mercanti che sfidano i rischi dei lunghi viaggi lungo le rotte dell'economia medievale per approvvigionarsi di lini nelle Fiandre, di sete e di spezie in Oriente.

La società borghese che viene dunque ad affermarsi nel medioevo maturo, contribuendo con il fervore delle sue imprese alla rinascita delle città, si dota di norme imprescindibili, atte a regolarne la vita secondo le specifiche esigenze registrate dagli Statuti.

La diffusa aspirazione al benessere ed alla concordia civile è magistralmente resa nel vasto, complesso affresco campito lungo le pareti della Sala dei Nove presso il Palazzo Pubblico di Siena: la rappresentazione degli effetti del buon governo e del cattivo governo, affidata all'abilità pittorica di Ambrogio Lorenzetti, non è resa mediante il ricorso all'allegoria né all'astrazione simbolica, ma segue piuttosto un rigido schema didascalico, che non cela le tensioni morali e le problematiche di ordine spirituale che attraversano tale società.

Tanto sul versante politico, quanto su quello economico, infatti, l'individuo è chiamato a compiere delle scelte precise, dalle profonde implicazioni etiche e religiose: l'uomo medievale in generale, ed in particolare il borghese dell'età comunale non può esimersi dallo schierarsi con il Papato o con l'Impero, con i Ghibellini o con i Guelfi, né può esercitare la mercatura senza essere consapevole di quanto sottile sia il discrimine tra il lecito guadagno e lo spettro dell'usura.

In questa società vive ed agisce, partecipando attivamente ai fervori che animano ed agitano la sua città Vanna da Orvieto (1264 - 1306), che condivide come tessitrice e ricamatrice l'esperienza di tante donne sue contemporanee, lavoratrici che le Arti minori accolgono senza riconoscere loro il grado di Maestre di Bottega, neppure quando dalle loro mani escono preziosi damaschi e ricami di gran pregio.

Il portato dell'esperienza compiuta da Margherita da Città di Castello, la cieca della Metola, s'innesta invece in un contesto aristocratico, connotato dai conflitti e dalle problematiche derivanti

dal trapasso dall'assetto feudale alla civiltà comunale: duplicemente segnata dallo stigma della diversità, unica erede di un casato le cui fortune sono ormai in declino, inutile per il suo sesso all'esercizio delle armi, esclusa per la sua cecità dalle strategie matrimoniali, la piccola Margherita viene affidata dai genitori ad una generosa, ospitale famiglia di Città di Castello, dopo l'estremo fallimento della prova del miracolo.

Madonna Grigia e messer Venturino, che diventeranno così i genitori adottivi della piccola cieca, l'accolgono con sincero affetto, allevandola insieme con i loro figli.

Straordinarie qualità umane, che compensano i disagi della cecità, non tardano a manifestarsi prefigurando la futura fama di santità, a cui Margherita è destinata.

La scelta di vita religiosa non è per la giovane una scelta obbligata: viene anzi respinta in un tempo da una comunità religiosa dai costumi rilassati, riconsegnata ad una vita dai contorni incerti di una stentata quotidianità.

La Regola del Terz'Ordine della Penitenza di San Domenico offre anche a Margherita da Città di Castello quella opportunità di autonomia e di affermazione spirituale che consentono ai suoi doni carismatici di manifestarsi e beneficiare i suoi concittadini.

Dopo aver vestito l'abito di Terziaria, Margherita raduna intorno a sé numerose donne che sperimentano con lei la preghiera, che ne condividono la fede e l'aspirazione ad una vita religiosa i cui esiti possano riverberarsi sulla società civile, contribuendo a moralizzarne i costumi.

La serenità con la quale Margherita porta su di sé i segni della malattia, la capacità di consolare ed alleviare le pene altrui la rendono un valido, autentico esempio di vita: a lei si rivolgono nobili e plebei, poveri e ricchi, sani ed ammalati ricevendone un conforto spirituale frequentemente recepito al pari di un messaggio profetico, vissuto con l'intensità di un intervento miracoloso e salvifico.

Se dunque in età comunale le Domenicane del Terz'Ordine della Penitenza assolvono ad un delicato compito alimentando all'interno della società civile i sentimenti di concordia e promuovendo comportamenti improntati alla solidarietà, il loro ruolo si fa di prim'ordine quando inizia a porsi l'esigenza della pacificazione tra le fazioni e si richiede alle magistrature comunali, travagliate dai contrasti ideologici e dai conflitti interni, una stabilità amministrativa e politica che non sono più in grado di garantire.

Nel rapido processo di trasformazione che determina la nascita delle Signorie, queste donne di alta spiritualità, interpretando il carisma Domenicano che incarna i principi della vera fede espressi nella Città di Dio e li rende manifesti, proponendoli come cardini della vita civile nella città dell'uomo, mettono in gioco la loro autorevolezza ed il loro prestigio assumendo una duplice funzione di *maternage* spirituale e di consulenza politica nei confronti delle potenti famiglie che via via si affermano alla guida di molte città dell'Italia centro-settentrionale, dove il fenomeno dell'insignorimento assume il più ampio rilievo.

Colomba da Rieti a Perugia, Osanna Andreasi a Mantova, Lucia da Narni a Ferrara sono prodighe di raccomandazioni e consigli, facendo di frequente ricorso alla vis della loro parola profetica, al nobile fine di mitigare i provvedimenti amministrativi, di orientare positivamente le scelte politiche troppo di frequente caratterizzate dal ricorso alle armi per la risoluzione dei contrasti, illuminando le coscienze dei potenti al fine di garantire al popolo una vita migliore anche in questo mondo, come prefigurazione del Regno dei cieli.

Lo straordinario proposito che ricorre nelle Vitae stilate dai confessori delle *mulieres sanctae*, ribadito nei loro scritti autobiografici, che cominciano a moltiplicarsi al tramonto dell'età medievale, è quello di garantire pace e concordia civile al popolo, affinché le auspiccate condizioni di stabilità e benessere materiale possano essere il presupposto di un rinnovamento morale ormai irrevocabile.

E' il fine ultimo che aveva animato fin dalle origini gli Ordini Mendicanti, ed in particolare l'Ordine dei Predicatori.

Il ramo femminile della Famiglia Domenicana, ancora fortemente radicato nella società laica mediante l'adesione alla Regola di fra Munio di Zamora, non accede alle forme canoniche dell'evangelizzazione esperita mediante l'attività omiletica, ma non rifugge dall'impegno totalizzante di una riforma che si progetta ad un tempo sul piano spirituale e morale, sul piano

sociale e politico. Contemporanee del Savonarola, le Domenicane del Terz'Ordine della Penitenza che rivestono il ruolo di consigliere spirituali presso le corti signorili sono animate da analoghi intenti, e non si sottraggono all'onta delle accuse ed all'umiliazione delle vessazioni di cui frequentemente sono fatte oggetto.

I seguaci degli Oddi, esiliati da Perugia dopo l'affermazione del casato dei Baglioni alla guida della città, non esitano ad accusare Colomba da Rieti di faziosità e partigianeria, benché la monaca non cessi dall'esercitare un'influenza benefica e pacificatrice, ammonendo aspramente gli orgogliosi Baglioni ed agendo instancabilmente per il bene del popolo.

Ancor più amara è la sorte che attende Lucia da Narni (1476-1544), dapprima tenuta in grande considerazione da pontefici e sovrani, poi condannata senza alcuna colpa a lunghi anni di isolamento e di oblio.

La vita di quest'ultima è certo segnata dai più aspri contrasti, caratterizzata dalle più varie esperienze: di nobili natali, contrae giovanissima un casto matrimonio con un aristocratico milanese che abbandona per vestire l'abito del Terz'Ordine della Penitenza di San Domenico.

Lascia poi la città natale per raggiungere il monastero viterbese di Santa Caterina.

La straordinaria fama di santità di vita che presto si diffonde, accresciuta dal miracolo della stigmatizzazione, fa sì che lo stesso pontefice la chiami a Roma: Lucia dichiara la sua obbedienza, ma la sua partenza è di fatto impedita dalle resistenze dei viterbesi, che vedono in lei un indubbio, irrinunciabile elemento di coesione e di pacificazione civile.

Per fini analoghi, il duca di Ferrara Ercole I d'Este la vuole presso la sua corte: tra il signore e la monaca s'intreccia un lungo, edificante carteggio, mentre si attivano i canali della diplomazia e si mobilitano le milizie per organizzare il viaggio da Viterbo, alla volta di Ferrara.

Si tratta in realtà di un'autentica fuga: la monaca abbandona il convento nascosta dentro ad un grosso cesto di masserizie ed affronta con una fidata compagnia un arduo e travagliato cammino.

L'accoglienza a Ferrara la ripaga però dei disagi, riservandole gli onori più degni.

Il duca fa costruire per lei un nuovo monastero, atto ad ospitare non meno di cento nuove vocazioni, che fioriranno intorno alla fondatrice affinché la città di Ferrara sia posta sotto la protezione divina.

La morte del duca (1505) segna il brusco ed inglorioso declino del prestigio di Lucia da Narni: i trentanove anni da lei vissuti in seguito nel più completo isolamento porteranno però la monaca ad attraversare misticamente la "notte dell'anima" distillando attraverso la sofferenza e l'abbandono il senso più alto della sua spiritualità.

L'analisi complessiva dedicata a cogliere e tratteggiare i dati salienti della biografia e della vita interiore di Vanna da Orvieto, Margherita da Città di Castello, Lucia da Narni tende dunque a verificare la validità e la consistenza di un'ipotesi formulata in ordine all'esperienza di vita religiosa praticata dalle *moniales* del Terz'Ordine della Penitenza di San Domenico, in cui si ravvisa, in una pluralità di forme, in una serie diversa di figure, la volontà determinata di manifestare un impegno che è del pari etico e spirituale, religioso e sociale, coerente con le istanze dell'Ordine dei Predicatori, messa in atto con dedizione sullo scenario dell'Italia dei Comuni e delle Signorie.

Vanna da Orvieto (1264-1306)

Gli *Acta Sanctorum* ascrivono Vanna da Orvieto fra i *praetermissi* del mese di luglio, con le seguenti argomentazioni: "*Giovanna, detta orvietana dal luogo di nascita, Terziaria dell'Ordine di S. Domenico, fu gratificata dal titolo di beata da quasi tutti coloro che trattano della vita dei Santi e dei Beati dell'Ordine in questione: sia sufficiente nominare il francese Giovanni da santa Maria e l'italiano Marchesi. Ambrogio Tegio compose un elogio piuttosto organico, da cui il Paperbroch trasse il suo testo.*

Vi si annoverano le sue virtù, i singolari favori concessi dal cielo, le profezie ed i miracoli; desiderando verificare ed approfondire più da vicino, poiché ad Orvieto era diffuso il culto della Beata, vi si recò nell'anno 1700 e, accuratamente compiute le ricerche, così lasciò scritto di propria mano, come attesta l'elogio del Marchesi: Sono stato di persona (C.J.) nell'anno 1700 ad Orvieto; mi sono recato presso la chiesa dei Padri Predicatori, dove è custodito sull'altare il corpo della beata Giovanna vergine del Terz'Ordine di San Domenico, di cui si dice sia integro e così conservato fino

ad oggi. In questa città è ritenuta e chiamata beata; tuttavia non sembra godere di nessun riconoscimento ecclesiastico, e lo stesso Priore del convento neppure ne conosceva il giorno della morte.

Stando così le cose, non sembra opportuno collocare codesta Giovanna tra i santi, più che tante altre piissime vergini di questo e di altri Ordini, altrettanto degne di lodi per virtù e miracoli, così come è altrove annotato.

Qualora il culto di lei legittimamente venga permesso, se ne potrà trattare in questo mese o in un eventuale supplemento all'intera opera"(AA.SS., *Praetermissi* del mese di luglio).

Fin qui, dunque, si esprimono i dotti e scrupolosi Padri Bollandisti, estensori degli *Acta Sanctorum* che non attribuiscono credibilità alle forme di devozione spontanea e di culto locale *ab immemorabili*, ritenendo di dover ordinare e classificare i santi ed i beati in ordine a criteri ben saldi, fondati inconfutabilmente su tradizioni verificabili: i tratti salienti della biografia di Vanna da Orvieto vengono ricapitolati in maniera sommaria, attenuati nei loro aspetti più singolari.

Una descrizione più ampia ed articolata ne offre l'agiografo Giacomo Scalza, nel testo della *Legenda* a lei dedicata.

Restano essenziali i dati biografici: Vanna nasce a Carnaiola, presso Orvieto, nel 1264.

Rimasta orfana in tenera età, viene accolta in casa da parenti, che provvedono alla sua educazione ed alla sua formazione professionale.

Apprende infatti l'arte del ricamo, che eserciterà per tutta la vita.

Preso l'abito del Terz'Ordine della Penitenza di San Domenico, compie esperienze di straordinaria intensità spirituale, attraverso la contemplazione e l'estasi mistica, che rifonde nella pratica quotidiana della carità proponendosi come guida morale per i suoi contemporanei.

I concittadini dunque si rivolgono a lei con fiducia, affidando alla sua perspicacia ed alla sua oblatività le loro pene.

Le indubbie doti profetiche la pongono al centro dell'attenzione da parte delle autorità civili; lo stesso Ordine dei Predicatori ne legittima l'esperienza e ne fa proprio il culto dopo la morte, avvenuta nel 1306.

Anche se tale culto rimane circoscritto all'ambiente orvietano, viene confermato da papa Benedetto XIV nel 1754.

Secondo padre Giovanni Pozzi e Claudio Leonardi, curatori della fondamentale raccolta *Scrittrici Mistiche Italiane* (Genova, 1988), "*Il testo agiografico restituisce solo in parte l'autenticità della sua esperienza; nell'agiografo la santa è infatti catturata per un programma che non è più il suo e la sua parola è offuscata dai toni retorici*"(ivi, pag. 193).

Ciò è condivisibile solo in parte, ed è vero per Vanna come per tutte le sue correligionarie che hanno affidato alla testimonianza altrui il portato della loro esperienza.

L'intento di Giacomo Scalza è indubbiamente encomiastico nei confronti di Vanna, della quale narra ed esalta le doti umane ed i doni dello spirito, così come è didascalico nei confronti dei devoti alla cui attenta lettura e meditazione la *Legenda* è destinata.

D'altro canto, la stessa ineffabilità dell'esperienza mistica, più volte dichiarata da coloro che l'hanno praticata, costituisce un ostacolo nella comprensione dell'agiografo e nella successiva rielaborazione testuale.

Di fronte a scritti prodotti anche in ambiente ecclesiastico, da parte di curatori d'anime e padri spirituali, è dunque opportuno disporre l'attenzione ad un'analisi critica volta a discernere gli aspetti puramente descrittivi dai più approfonditi tentativi interpretativi, volti ad dar conto dell'itinerario spirituale tracciato e percorso dalle mistiche.

Il testo della *Legenda* risulta dunque composto dal Domenicano Giacomo Scalza, priore del Convento orvietano nel 1323, a diciassette anni dalla morte di Vanna: si basa su testimonianze indirette, raccolte dal colto predicatore - già lettore a Perugia ed a Santa Maria sopra Minerva a Roma - e rielaborate al fine di dare ragione della santità di vita della Terziaria, proponendola alla devozione ed alla edificazione dei concittadini.

Già in vita Vanna aveva costituito per gli orvietani un punto di riferimento spirituale, mantenendo intensi legami con la comunità di cui si sentiva come parte integrante.

Forse, la comunità preferì in vita ed in morte considerarla come guida.

Vanna da Orvieto, così come la gran parte delle donne che aderiscono al Terz'Ordine della Penitenza di San Domenico, prosegue la sua attività di lavoro dopo aver pronunciato i voti.

Condivide la vita dei familiari, pur mantenendosi con il suo lavoro, vanta un'ampia cerchia di amicizie vivificate dall'attività di ricamatrice e dall'impegno religioso, partecipa alle vicende politiche cittadine.

La sua è una presenza attiva, densa di significato nella complessa rete di rapporti che s'infittisce entro la cerchia delle mura della comunità medievale.

La città di Orvieto, dalle remote origini etrusche, vive una stagione di notevole sviluppo durante l'età comunale, nella quale si afferma un governo misto costituito dai membri delle Arti e delle Consorterie.

L'incremento demografico determina l'espansione dell'insediamento urbano: inaugura del pari un travagliato periodo di contese per il dominio dei castelli disseminati nel territorio circostante, mentre la società civile è segnata dall'antagonismo tra i casati dei Monaldeschi e dei Filippeschi, tra le fazioni dei "Beffati" e dei "Malcorini".

Un'insegna delle Corporazioni, conservata presso il Museo dell'Opera del Duomo ad Orvieto, enumera ben ventinove Arti "*obligate a portar il cerio il giorno del Assunta e d. corpo di Cristo alla reverenda fabrica restaurata*".

Pur non essendo annoverata tra queste, l'attività professionale svolta da Vanna da Orvieto è tra le più apprezzate dalla società comunale, che all'opera assidua e raffinata delle ricamatrici fa volentieri ricorso per impreziosire le vesti delle dame e le tavole degli altari, accomunando talvolta sacro e profano nella ricerca del lusso, ad onta delle leggi suntuarie che si fanno man mano più rigorose e dettagliate.

Sta di fatto che l'estrema femminilizzazione dell'arte del ricamo ne fa un'attività secondaria, da cui si ricava per lo più un salario integrativo.

Le ricamatrici, come più in generale le donne che possiedono un mestiere, trasmettono conoscenze e competenze in maniera informale.

I loro laboratori, annessi all'abitazione così come più tardi saranno parte integrante dei monasteri, non partecipano di una caratteristica saliente, tipica della bottega: non prevedono la suddivisione dei ruoli tra "maestre" ed "apprendiste", pur costituendo luoghi di elaborazione e trasmissione di sapere e raggiungendo frequentemente apprezzabile fama, in specie nel ricamo in oro, che assomma alla preziosità del filato la delicatezza del gusto e la perfetta realizzazione del manufatto.

La modesta visibilità sociale non sottrae certo il laboratorio delle ricamatrici al fatto di essere centro di aggregazione e di scambio d'esperienza.

Proprio sotto questo profilo, anzi, essere svincolate da specifiche norme statutarie può costituire per queste anonime artiste del ricamo un'opportunità ulteriore di autonomia e di reciprocità.

Di certo, l'attività di lavoro ha costituito per Vanna da Orvieto una risorsa per facilitare i contatti con le concittadine, un'occasione di conoscenza e di confronto con altre donne meglio disposte a comunicare, a confidare sogni e crocci, a chiedere consiglio e conforto ad una di loro, ben disposta dal canto suo a dare a ciascuna ciò di cui avesse bisogno: attenzione, ascolto, partecipazione, esempio, amicizia, fede.

Il carisma domenicano, "parlare con Dio, parlare di Dio", fu certo messo in pratica da Vanna proprio mediante lo svolgimento assiduo della sua attività professionale, accostando con spontanea disponibilità nobili committenti, laici ed ecclesiastici, ed umili popolane, come lei lavoratrici.

Vanna da Orvieto ha il dono della facondia, avvalendosi di una comunicativa schietta e sensibile, delicata e suadente, ma straordinariamente parla attraverso tutta sé stessa, modellando il suo corpo a rappresentare ed esprimere il senso più profondo dei messaggi ineffabili della fede.

Così come le chiese degli Ordini Mendicanti offrono le loro vaste pareti ad accogliere i cicli narrativi della *Biblia pauperum*, che conferma per imagines la parola dei predicatori, Vanna da Orvieto offre tutta sé stessa ad un impegno omiletico altrimenti negato: in lei la parola si fa gesto, immagine adombrata del Verbo divino fattosi carne, si plasma a significare, si dispone ad una comunicazione pervasiva e totalizzante della Verità.

Il suo corpo florido, nonostante le pratiche di disciplinamento e di digiuno, si flette plasticamente a rappresentare la Passione del Cristo, in una *imitatio* tanto più intensa, in quanto condivisa intimamente e visibilmente.

La Terziaria Domenicana ripercorre dunque le tappe della vicenda terrena di Cristo, come testimonia la *Legenda* del priore del Convento orvietano, fra Giacomo Scalza, presentando in filigrana una figura complessa, dotata di un'intensa vita interiore, che viene condotta in parallelo con le quotidiane azioni e mansioni della vita sociale.

Il momento cruciale, che segna il passaggio da un ruolo all'altro, è costituito dall'atto della vestizione: dopo aver pronunciato i voti, Vanna intraprende la sua esperienza di contemplazione e di preghiera ritagliando per essa un tempo (le ore del primo mattino) ed uno spazio (il solaio della sua dimora, condivisa con i familiari).

L'intensità di tale esperienza fa sì che non sopporti la costrizione delle vesti. Entrando dunque nella "cella" di questo insolito romitorio domestico, Vanna si spoglia dei suoi abiti e si copre di un'umile tela di sacco.

E'opportuno segnalare, al riguardo, che le seguaci di Sant'Agnese da Montepulciano furono dette nella biografia stilata da padre Raimondo da Capua "*sorores de sacco*", per la sobrietà delle vesti e per l'umiltà dei loro portamenti.

E'dunque una scelta condivisa, segno di povertà autentica e di schiettezza nei costumi, quella che troviamo confermata dalla *Legenda* di Vanna da Orvieto.

Lei, che conosce e produce stoffe impreziosite da sontuosi ricami, si veste del più povero degli abiti per essere disposta al dialogo della preghiera, che le provoca un sudore inarrestabile, determinato dall'intensità dell'amore divino.

La semplice evocazione della Passione di Cristo o del martirio dei Santi determinano in Vanna le forme sublimi dell'estasi.

Il luogo in cui Vanna si isola per meglio dedicarsi alla preghiera ed alla contemplazione è ritagliato dallo spazio domestico: non più l'appendice della chiesa, come nell'esperienza delle "murate", non ancora la cella del monastero, come sarà per le Terziarie claustrali.

La scelta di ritirarsi il solaio è certo determinata da un'esigenza di riserbo, di silenzio da parte della donna che vuole meditare sui misteri, condividere pienamente la sofferenza della Passione e l'esperienza del colloquio mistico con il Cristo: di fatto, il solaio è il luogo più elevato della casa, il più vicino al cielo - in specie, nelle svettanti case della città medievale, che di frequente assumono le dimensioni e le funzioni di torri - e, ad un tempo, è il luogo delle cianfrusaglie, degli scarti della vita domestica.

Non diversamente da ciò, la società medievale stimava le donne che condividevano la sorte di Vanna, orfana accolta ed allevata per pietà in casa d'altri, nubile non destinata al matrimonio, priva dunque di uno status che la legittimasse nella vita secolare, benché il duplice lavoro di produzione e di cura ne assicurasse la piena autonomia, almeno sul piano economico.

Attraverso la sua scelta di vita religiosa, Vanna si riscatta ed afferma la propria dignità di persona, fatta ad immagine e somiglianza di Dio.

Proprio tale corrispondenza viene ulteriormente approfondita nelle meditazioni, che molte mistiche descrivono e definiscono come "dolori mentali", ribadita nell'*imitatio Christi* che assume per Vanna da Orvieto centralità nell'esperienza spirituale.

L'isolamento che essa ricerca nel solaio di casa è rispettato solo parzialmente dai familiari e dalle amiche, in cui prevalgono di frequente sentimenti di curiosa sollecitudine: chi di nascosto la osserva, mentre si concentra in preghiera e si scioglie nella tensione dell'incontro mistico, resta colpito dall'eccezionalità dell'evento ed è persuaso sempre più a credere nelle sue parole ed a prendere da lei esempio.

Dunque davvero Vanna affida alla gestualità, alla fisicità della sua natura il suo messaggio di fede, altrimenti ineffabile.

Altre volte, si dedica in compagnia delle amiche - alcune delle quali ne condividono l'adesione al Terz'Ordine - a letture edificanti riguardo alla vita dei martiri e dei santi dei primi secoli: ascoltando la narrazione delle *passiones* altomedievali, Vanna perde cognizione di sé stessa, s'identifica nei

protagonisti delle drammatiche vicende riproducendo plasticamente i supplizi ed i tormenti, condividendo la sofferenza del martirio.

La descrizione che il biografo dà delle visioni estatiche esperite da Vanna è estremamente puntuale, benché egli non ne sia stato testimone: è dunque evidente che padre Giacomo Scalza, durante il suo priorato orvietano, si sia avvalso delle memorie dirette di coloro che conobbero e praticarono la mistica domenicana, serbandone un ricordo affettuoso e devoto.

Alcune osservazioni appaiono particolarmente acute e sensibili: in primo luogo, va rimarcata la consapevolezza, da parte di Vanna, dell'ineffabilità dell'esperienza mistica, che costituisce del pari un privilegio ed un vincolo, condannando al silenzio, all'impossibilità della condivisione.

Da ciò può derivare la conferma rispetto all'intuizione di partenza, che la rappresentazione gestuale costituisca per Vanna da Orvieto una modalità di espressione alternativa ed integrativa rispetto alla verbalizzazione dell'esperienza.

Questa, infatti, non è semplice rappresentazione mimica, duttile abilità di flettere il corpo a significare negli atti le vicende delle vite dei santi che più suggestionano alla lettura, quanto piuttosto la puntuale rivisitazione, la condivisione totale dell'esperienza da cui nulla è sottratto, nella è affidato ad un'attitudine, ad una pratica interpretativa.

Vanna da Orvieto agisce ben al di là dei contemporanei, anonimi estensori di laude destinate alla rappresentazione: il suo intento non è narrativo, ma omiletico, non comporta il coinvolgimento di un pubblico né segna le date del calendario liturgico, ma ripercorre un cammino aspro e travagliato lungo la via di perfezione attraverso l'autentica mortificazione della carne, l'intimo rinnovamento della passione di Cristo e dei testimoni della sua Chiesa.

Per questo il suo corpo si flette, modula nel gesto e negli atti forme e figure in cui i familiari, attoniti, riconoscono le tappe della via Crucis, il martirio dei santi.

La prima espressione lirica che conferisce al volgare dignità letteraria è la poesia religiosa, che fiorisce nell'Italia centrale fin dal XII secolo e si diffonde soprattutto in ambiente francescano: si pensi all'esempio dello stesso "giullare di Dio", san Francesco, o delle molteplici corde toccate da Jacopone da Todi, che esprime la più alta tensione drammatica del medioevo cristiano, ma canta con pari intensità "*el jubelo del core ch'esce in voce*".

Qui ci troviamo di fronte ad un fenomeno culturale e spirituale diversamente orientato.

Le novantatre laude composte da Jacopone, accanto al testo latino dello *Stabat Mater*, sono il portato di una scelta ideologica precisa, compiuta da un uomo autorevole - sia pur scomodo - padrone di una cultura egemone che si presta a comunicare il frutto del proprio sentimento religioso ad una comunità che lo ritiene fededeigno - o che lo teme, ne riconosce il prestigio e lo condanna quando la sua parola si fa troppo aspra, la sua reprimenda troppo dura.

La figura di Jacopone appare dunque speculare rispetto a quella di Vanna da Orvieto: l'uno uomo, l'altra donna - con quanto la mentalità del tempo carica di significato i due distinti ruoli in natura e nella società civile - l'uno francescano, l'altra domenicana, l'uno dotto ed aristocratico, l'altra umile operaia incolta, l'uno in grado di dichiarare pubblicamente il suo pensiero, l'altra destinata al silenzio.

Allora è la risorsa della corporeità, della fisicità propria della natura femminile ad essere valorizzata da Vanna, secondo uno schema di comportamento analogo alle consuetudini proprie della società dell'epoca dei comuni, che tendono a reificare le donne, privandole di autonomia giuridica, subordinandole al controllo ed al dominio dei familiari, esaurendo ogni loro scopo di vita nelle capacità riproduttive legate proprio alla sfera del corpo.

La fecondità che Vanna dimostra è indubbiamente tutta spirituale: essa genera fede, carità, speranza, attraverso le forme plastiche assunte nell'estasi.

Il suo fisico fiorento, descritto dal biografo come "*pingu(e) et corpulent(um) et nitid(um)*", è ben diverso dal "*Corpo enfracedato*" che si oppone con la sua gravezza all'anima di Jacopone.

L'esperienza mistica di Vanna fa anzi sì che l'anima si diffonda in intima unione con ogni fibra del corpo, riducendosi ad una unità che travalica le stesse dicotomie della creazione: il "puro patire" assolutizza l'essere, portando all'unione con Dio, rendendo teandrica la stessa ierofania.

Vanna dunque supera di slancio l'esigenza della parola, intesa come mezzo di comunicazione e di

condivisione del messaggio divino, in lei affidato all'intensità del gesto.

Il suo corpo duttile non è dunque condannato ad un "eterno sciamure / l'ossa contro le vene / nervi contra ionture / sciordenati onne amure / de lo primero stato".

Anche le sue giunture si disarticolano, il suo cuore rallenta i battiti, mentre il respiro cessa addirittura.

Eppure in lei ciò si manifesta mediante una sofferenza che non lede il corpo, un'astinenza che non lo consuma, per dieci lunghi anni durante i quali Vanna partecipa intimamente alla passione ed alla gloria di Cristo.

Lo stesso impedimento della parola è costituito da una sublimazione che scardina l'interdetto paolino, da cui deriva la condanna delle donne al silenzio: Vanna non può parlare perché solo pronunciando il nome di Cristo avvia quel processo di annichilamento che la dissolve nella contemplazione e la unisce a Lui nella forma più alta dell'*imitatio Christi*.

Dunque, per Vanna da Orvieto davvero "*amor (est) cognitio*", ma la conoscenza di cui è partecipe travalica i limiti dell'intelletto, non meno del dantesco "*indiamento*".

L'unica modalità da lei posseduta e praticata è la trasmissione corporea, per imitazione, delle fasi attraverso le quali giunge sperimentando la sofferenza fisica e l'angoscia dell'anima alla gloria della contemplazione.

Al di là delle specifiche condizioni e delle singole vicende spirituali ed umane, va notato che Vanna condivide, sia pur nella marginalità della sua condizione, il clima culturale del suo tempo:

l'anno 1306, data della sua nascita in cielo, segna del pari la morte di Jacopone da Todi, l'avvio della stesura della *Commedia* dantesca.

Si tratta dunque di un momento cruciale nella storia della civiltà medievale, a cui donne come Vanna da Orvieto accedono attraverso la via della mistica portando un loro specifico, inestimabile contributo.

Ancora, l'argomento topico della comunione mistica, ricorrente nelle vite sante delle moniales, viene sviluppato dal dotto domenicano estensore del testo esaltando la corrispondenza tra l'ostia divina e la luce, secondo un simbolismo già caro ad Alberto Magno ed al suo discepolo Tommaso d'Aquino.

Il *lumen infusum* nella fede si riverbera sulla ragione, strumento atto a procedere teoreticamente nel campo filosofico, mentre la fede determina un processo intellettuale /affettivo, implicando la totalità dell'esistenza umana nell'amore di Dio.

Inoltre, proprio nella *Metaphysica* di Alberto Magno individuiamo la chiave interpretativa del *quo est*, principio per cui l'esperienza di Vanna sussiste: "*La materia accompagna tutto ciò che è una data cosa determinata, poiché essa è il principio che conferisce a tale cosa la sua individualità; essa accompagna tutto ciò che si mostra come una cosa determinata, poiché essa nelle sostanze sensibili, è determinata dalla quantità e dalla qualità sensibili. Né l'una né l'altra si trovano nella forma; se entrambe s'incontrano in una sostanza composta di materia e di forma, esse vi si trovano a causa della materia*" (*Metaphysica*, l. XI, I,7).

Ecco dunque che la vicenda di Vanna s'inscrive e si ricollega ad un filone speculativo, filosofico e teologico, in cui l'Ordine Domenicano si fonda e si riconosce.

La *quidditas* di San Tommaso è sottesa alla spiegazione che fra Giacomo Scalza da della mirabile astinenza di Vanna, il cui corpo resta florido e pingue nonostante il prolungato digiuno.

La natura umana è glorificata nella corporeità di Vanna, nutrita dalla contemplazione, colmata dalla grazia, cibo dell'anima di cui è beneficata fin nelle membra.

Ad ulteriore manifestazione sta la vampa che le illumina il volto, quando s'allontana dalla fornace ardente della contemplazione di Dio, di cui resta traccia nel fuoco che illumina la notte, squarciando l'oscurità dal tetto della sua dimora.

Per altre figure esemplari della santità femminile domenicana ricorrerà il segnale della luce infuocata che brilla sul tetto della loro abitazione. E' così ad esempio per Colomba da Rieti, sulla cui casa risplende nell'estate del 1488 un intenso lume, che ha però una duplice valenza: segnala infatti per i suoi concittadini la presenza della carismatica ed assolve per lei al compito di illuminare la strada che la condurrà a Perugia nel settembre di quello stesso anno, ad assolvere fino in fondo alla

sua missione di pace.

A chi le chiede ragione della “santa vampa”, Vanna risponde con ineffabile letizia che si tratta di Dio, che è “un fuoco che consuma”.

Ancora una volta, l’umile artigiana semicolta, nutritasi intellettualmente della lettura delle vite dei santi e delle omelie dei Padri predicatori, dimostra di procedere nel suo cammino di fede in perfetta sintonia con la filosofia del suo tempo, evocando nell’espressione l’altezza della poesia dantesca.

Solo nel Paradiso Dante arriverà a definire poeticamente la teoria della luce, come emanazione della beatitudine.

Quando finalmente Vanna compie appieno l’esperienza del suo “trasumanare”, riesce a significare attraverso il sogno ad un’amica correligionaria che l’assiste nel trapasso il senso più alto della sua accoglienza in cielo.

Le amiche sono dunque rese partecipi della sorte di Vanna, assunta in cielo così mirabilmente.

Sul sepolcro di Vanna si eleva la visione di lei, sfolgorante, vestita di luce.

Alle domande dell’amica, stupita e sollecita, turbata da dubbi troppo umani, la Terziaria morta in odore di santità risponde con benevolenza, ma attraverso le sue parole traspare la forza di una consapevolezza che non appartiene più a questo mondo.

Così pure il nome che essa ebbe in vita è mutato, nella gloria dei cieli: ora Vanna è chiamata, in eterno, Bellissima.

Margherita da Città di Castello (1287 - 1320)

La vicenda umana di Margherita da Città di Castello, la cieca della Metola, s’inscrive in uno scenario più ampio e complesso, originandosi all’interno di un contesto ancora legato alla società feudale, segnata da una minorazione che la condanna alla marginalità.

La durezza dei tempi, l’instabilità politica, la disillusione inducono i genitori naturali ad abbandonare la piccola cieca alla carità altrui: ciò che sembra precludere ogni opportunità, ogni speranza per Margherita costituisce in realtà le premesse per un riscatto morale e spirituale, che essa compie e di cui beneficia l’intera comunità che generosamente l’ha accolta.

Il testo dedicatole dagli *Acta Sanctorum, De B. Margarita Virgine Tertii Ordinis S. Dominici Tiferi seu Civitate-Castelli, in Umbria (Aprilis, II)*, ne contestualizza con grande precisione l’ambiente di nascita e di vita, definendo le coordinate geografiche e proponendo validi spunti interpretativi per quanto attiene agli aspetti storici e sociali che interferiscono sulla sua vicenda:

“Presso le popolazioni umbre, ricorrono due toponimi indicanti Tiferno, l’uno attualmente detto Sant’Angelo in Vado, l’altro Tiberino, detto da alcuni Castello di Santa Felicità, ad oggi noto come Città di Castello: ai confini fra Umbria e Toscana, è attribuito all’una o all’altra regione, come ad esempio da Silvio Antonino e dal Platina; ma da questo ora più correttamente, essendo città pertinente al Patrimonio di San Pietro, prossima al Ducato di Urbino (...).

Qui, privata della luce della vista, visse la beata Margherita, essa stessa luce massima per la patria, per l’insigne santità, l’integra natura del corpo incorrotto, la frequenza dei miracoli che le meritavano il riconoscimento da parte della Chiesa”.

Il castello della Metola, dove Margherita nacque e visse i primi anni dell’infanzia, segnava sul finire del XIII secolo i confini tra territori soggetti a potentati in perenne conflitto tra loro.

Esso controllava i passi appenninici segnati dal corso del Metauro, in una posizione strategicamente dominante e perciò stesso ambita tanto dalla vicina Urbino, quanto dalla più distante Roma.

In esso il potere feudale era retaggio di un antico casato la cui nobiltà risaliva ai tempi delle Crociate, legato alla proprietà fondiaria.

Da tale ceppo discende Margherita, figlia di Parisio, signore del luogo, e della sua sposa Emilia: la tradizione non consegna alla storia altro che i nomi di questi aristocratici di rango minore, colpiti fino negli affetti familiari dalla violenza e dalla durezza dei tempi.

La condizione sociale dei signori della Metola voleva che essi avessero un erede legittimo: la nascita di una bambina non fu dunque apprezzata, per le difficoltà oggettive nel mantenere un dominio contrastato da più parti.

Parisio ed Emilia poterono inoltre coltivare ben poco tempo l’illusione che la piccola Margherita

potesse un tempo essere ben collocata mediante un matrimonio vantaggioso nello scacchiere delle alleanze politiche.

Pochi mesi dopo la sua nascita, infatti, i familiari si resero conto della grave menomazione fisica che affliggeva la bambina.

Non le furono lesinate le cure, venne tentato ogni mezzo perché Margherita potesse acquistare la vista, recuperando una integrità fisica che sola avrebbe garantito la sopravvivenza a lei ed al suo casato.

Gli stessi vassalli di Parisio, gli stessi contadini al servizio dei castellani della Metola comprendevano che la loro sorte dipendeva dalla salute della piccola cieca, o da un'altra eventuale gravidanza di Emilia, che tardava però a manifestarsi.

Persa ogni fiducia nelle cure mediche, ci si affidò dunque alla preghiera.

Nella regione, segnata dalle memorie francescane della Verna, era venerata la memoria di uno dei primi seguaci di San Francesco, Giacomo da Città di Castello.

Numerosi erano coloro che avevano ricevuto grazie per sua intercessione.

Fu dunque stabilito di condurre la piccola cieca in pellegrinaggio alla tomba di fra Giacomo, confidando nell'evento miracoloso.

Il viaggio fu compiuto nella primavera del 1293.

La bambina partì dal castello della Metola, in cui non sarebbe più tornata, in compagnia dei genitori e del cappellano del borgo, scortata da pochi, fidati servitori che assolvevano al duplice incarico di provvedere alle esigenze materiali della piccola brigata e di proteggerla dagli agguati, non infrequenti lungo gli impervi valichi dell'Appennino.

Dopo una breve sosta presso l'abbazia di Scalocchio, il drappello dei nobili pellegrini riprese la marcia diretto a Città di Castello, dove la vicenda di Margherita avrebbe trovato la sua soluzione.

La pia visita al sepolcro del santo non ebbe gli esiti sperati: se i genitori rimasero delusi dalla mancata guarigione della bambina, Margherita accettò di buon grado la prova disponendosi a fare la volontà di Dio.

Nonostante i suoi sei anni, la bambina dimostra di possedere - come attestano gli *Acta Sanctorum* - "*tanta pietas & animi vigor*", doni dello spirito che le consentono di accettare con semplicità, non con sterile rassegnazione, una sorte amara, che ne determina il definitivo distacco dalla famiglia.

Tanto diversamente da lei aveva agito Sibillina Biscossi quando, delusa per la mancata guarigione, aveva inveito nei confronti di San Domenico, alla cui intercessione aveva affidato la sua causa.

Se l'adolescenza di Sibillina si ribella alla cecità e richiede di essere persuasa del segno di speciale grazia che essa di fatto rappresenta, la fiduciosa semplicità dell'infanzia fa sì che Margherita sopporti "*ipsa detrimenta oculorum hilari patientia*", con gioiosa sopportazione la stessa cecità, anche quando proprio il mancato miracolo induce i genitori ad affidarla ad un monastero di Città di Castello.

Non è un abbandono, quello che Parisio ed Emilia compiono, né può definirsi un'oblazione nel senso più comune del termine: essi temono per la sorte del castello, nelle dure circostanze che si apprestano per il piccolo territorio di confine su cui esercitano il potere, oggetto di avide mire per la sua particolare importanza strategica.

I genitori non si sentono più in grado di garantire non già cure ed assistenza, ma addirittura l'incolumità fisica alla loro sfortunata bambina.

Per questo, come attestano gli *Acta Sanctorum*, "*per volontà di Dio, non avendo ottenuto nulla, lasciano (la bambina) presso il monastero di S.Margherita vergine*".

La presenza della bambina presso il monastero di Santa Margherita, inizialmente bene accetta alle monache, fu ben presto motivo di scontento a causa dell'eccessivo rigore con cui la piccola Margherita si adattava alle dure norme della vita monastica, costituendo non un esempio, quanto piuttosto un rimprovero vivente per troppe religiose dai costumi rilassati.

Margherita infatti "*fin dai primi anni aveva cominciato a mortificare il suo corpicino, che nessuna colpa aveva macchiato, con digiuni ed atti di disciplinamento*"(ivi).

Si era dunque disposta ad accettare la lontananza dagli affetti domestici come forma di disciplinamento, e si era dedicata con dedizione alle forme più dure della vita contemplativa; ma lo

stesso monastero risulta inadatto ad accoglierla, proprio per questa sua estrema adesione ad un modello di vita ascetica troppo arduo per essere imposto ad una comunità religiosa.

Così la badessa del monastero si adopera a trovare una nuova collocazione per questa piccola cieca, da cui le sono derivate tante preoccupazioni: *“in verità poiché trascorreva il tempo nella contemplazione e nella preghiera mentre era inadatta ad altre occupazioni a causa della cecità, viene dimessa dalle monache ed accolta in casa da messer Venturino e da sua moglie Grigia, una pia famiglia”*(ibidem).

In casa dei due generosi coniugi, Margherita partecipa forse per la prima volta delle piccole gioie della vita familiare: accolta con semplicità e schiettezza, condivide nella quotidianità le esperienze dei figli naturali di madonna Grigia e messer Venturino, impara a giocare come i bambini della sua età, come l'isolamento della vita alla Metola non le aveva consentito.

I genitori adottivi di Margherita sono assidui frequentatori della chiesa di San Domenico e di buon grado assecondano la spontanea religiosità della bambina che hanno accolto in casa, affidandone la formazione spirituale ai Padri Predicatori.

La fragilità e l'imperfezione del corpo hanno forse prodotto in Margherita l'affinamento dell'intuizione, per una sorta di virtù compensativa che corrobora le buone doti d'intelletto e la sensibilità in lei innata: sta di fatto che la bambina, pur non frequentando la scuola per evitare il dileggio e l'emarginazione determinati dalla sua condizione, è in grado di risentire la lezione ai fratelli adottivi e di correggerne gli errori, così come dimostra di apprendere con facilità e ripetere con facondia gli insegnamenti dei Padri Domenicani.

La vocazione alla vita religiosa matura in lei giorno per giorno, assecondando la stessa indole di Margherita, votata all'introspezione ed alla meditazione, incline alla carità, dedita alla mortificazione ed al digiuno.

La sua spontanea spiritualità trova la sua dimensione nelle forme e nei modi dettati dalla Regola del Terz'Ordine della Penitenza di San Domenico, a cui aderì entusiasticamente nel 1301, a soli quattordici anni.

La regola di fra Munio di Zamora le consentiva di continuare a vivere nella casa adottiva che così affettuosamente l'aveva accolta, senza dovere di necessità isolarsi dalla comunità civile.

Per Margherita, nata nell'austero, aristocratico isolamento del castello, la vita cittadina si era aperta come uno scenario complesso, squadernando al suo cospetto vizi e virtù, meriti e miserie che non potevano sfuggire alle sue percezioni sottili, attente a cogliere quanto non si mostra di solito a chi adopera gli occhi e crede di vedere.

La cieca della Metola ricapitola nella sua esistenza gli esiti del feudalesimo ormai al tramonto, le sorti della civiltà comunale.

Ne testimonia le diverse tradizioni, ne soffre i condizionamenti, pagando di persona il prezzo dell'allontanamento dagli affetti familiari, ma coglie anche i frutti di una vita sociale dinamica e fluida, disposta al cambiamento, aperta alla solidarietà.

Della civiltà feudale si sente erede, della civiltà comunale si sente figlia: per questo non si rinchiude in una cella, per compiere le sue meditazioni e le sue pratiche di disciplinamento, ma rimane in casa di madonna Grigia per aprire le porte al prossimo, per rendere in carità il bene che ha ricevuto.

Il Codice A “Cividale”, custodito presso la biblioteca del Convento Domenicano di Bologna, dipinge a fosche tinte lo scenario familiare da cui la vicenda di Margherita prende l'avvio, sottolineandone l'origine *“notevole, nobile non solo spiritualmente, ma socialmente”* (ivi) ma attribuendo ai genitori naturali Parisio ed Emilia sentimenti e comportamenti carichi di disprezzo per la deformità, a tal punto che - dopo il fallimento dell'impetrazione di grazia - *“i suoi genitori sono afflitti dall'angoscia quando si accorgono che è impossibile restituire la vista alla bambina e, presi dallo sconforto e dalla vergogna la lasciano sola nel castello, priva di ogni umano ausilio”*(ibidem).

Anche le monache della comunità religiosa di Santa Margherita vengono tacciate di crudeltà ed inadempienza al voto di carità, tanto che un intero capitolo della *Legenda* viene dedicato ad illustrare *Qualiter expelitur de monasterio cum multis contumeliis et obprobriis* (ibidem).

Al contrario, viene lodata ed esaltata la generosità di Venturino e Grigia, che accolgono in casa loro

la piccola cieca, scacciata da tutti.

Il testo dell'agiografo tifernate, maturato con ogni probabilità in ambiente canonico, rende manifesta la contrapposizione fra il mondo feudale, dominato da particolarismi ed egoismi addirittura più forti dei sentimenti che i genitori provano verso la loro prole, facile preda delle tentazioni diaboliche, ed il mondo cittadino, animato dalla solidarietà e vitalizzato dalla carità cristiana.

La stessa veemente reprimenda, rivolta alle religiose perché non hanno saputo accogliere la piccola cieca che, "*inflamata caritate*", aveva rivolto loro l'invito a perseguire la strada di perfezione senza incertezze né blandizie può essere intesa come l'espressione della religiosità nuova, proclamata e praticata dagli Ordini Mendicanti, a fronte di una tradizione che aveva fatto di conventi e monasteri degli autentici centri depositari di ricchezza e di potere.

Sta di fatto che Margherita veste l'abito della Penitenza ed intraprende una straordinaria attività che si rende manifesta attraverso le forme della profezia e del miracolo, di cui beneficiano i suoi concittadini.

La *Legenda* del Codice di Cividale enumera vari miracoli, dal miracolo *de igne extincto* a quello *de sanitate oculi*, e diffusamente descrive le modalità attraverso cui Margherita praticava la levitazione, sperimentando - lei, cieca - la visione sublime del Cristo incarnato.

Presi infatti i voti, Margherita da Città di Castello conduce per poco meno di vent'anni una vita esemplare, dedita alla preghiera ed alla meditazione, frequentando assiduamente la chiesa dei Padri Predicatori, offrendo parole di conforto ed esempi di consolazione ai cittadini tifernati, ammirati testimoni della sua santimonia.

Tanto la *Legenda* del Codice A, quanto la tradizione confermata dagli *Acta Sanctorum* concordano nella descrizione delle pratiche di disciplinamento a cui Margherita costantemente era dedita senza discostarsi da un comune modello agiografico, che sottolinea le virtù possedute in abbondanza dalla giovane Terziaria, per cui si evidenzia che "*nei suoi costumi essenzialmente spiccò la virtù dell'obbedienza, della carità, della pietà e della devozione*", o si commenta il senso profondo della volontà di Dio: "*Appare coerente rispetto alla bontà divina il fatto che il cielo accolga ciò che è rifiutato dalla terra e dai suoi abitanti, come se appunto non avesse nulla di terreno*"(ivi).

Margherita, secondo l'agiografo della *Legenda*, è indotta fin da bambina all'isolamento, reclusa per volere dei genitori affinché gli ospiti del castello non scoprano le sue deformità o forse perché non sia turbata da curiosità malevole e morbose: sta di fatto che "*Negli anni dell'infanzia, essa gode della penitenza e si sente prescelta da Dio, che per mezzo di lei contempla sé stesso, irradiando della sua luce quella mente tenera*"(ivi).

L'abitudine all'isolamento genera in Margherita una spontanea, autentica capacità di introspezione, affinata dalle abilità residue che ne sensibilizzano l'immaginazione, ne plasmano l'introspezione.

Tale convincimento non abbandona Margherita nelle sue vicissitudini in monastero, per trovare infine in casa di Venturino e Grigia il luogo dell'anima, lo spazio sereno e riservato in cui la meditazione diventa tappa saliente nell'esperienza spirituale della giovane Terziaria.

In verità, Margherita non s'identifica nei comportamenti estremi della cellana, non cerca di escludersi dalla società del secolo, né viene da questa stessa esclusa: a differenza della correligionaria Sibillina da Pavia, che pure condivide con lei la triste vicenda della cecità, tende piuttosto a stringere legami di solidarietà e di reciproca conforto con la famiglia adottiva e con la gente del popolo.

Di simili legami resta una traccia evidente nelle biografie attraverso la narrazione degli eventi miracolosi che si compiono intorno a lei, finché è in vita, o per sua intercessione, dopo la morte avvenuta nel 1320.

La pratica della preghiera, l'intima consuetudine alla meditazione fanno sì che Margherita percorra i gradi del cammino di perfezione, sperimentando le gioie sublimi dell'estasi.

Straordinarie visioni percorrono la mente ed il cuore della giovane cieca, che durante la Messa in chiesa vede il mistero dell'incarnazione di Cristo, partecipando con intensità d'affetti alla nascita del Figlio di Dio.

L'anonimo estensore del Codice di Cividale commenta al riguardo: "*Né è da meravigliarsi, se colui che l'aveva privata della visione di tutte le cose terrene voleva mostrarsi ora alla sua purezza,*

affinché la clemenza divina risplendesse come in un vaso umile e disprezzato”.

Margherita da Città di Castello coltiva dunque con i mezzi della meditazione e della preghiera la sua vocazione religiosa, nutre lo spirito delle visioni celesti che la rendono partecipe dei misteri, “*a ciò stesso tendevano l’anima pura e la verginità, per cui si segnalava, come confermano tutti i confessori a cui finché visse si rivolse*”(ivi), ma con altrettanta intensità partecipa alla vita quotidiana, condividendo con la famiglia adottiva e con la famiglia religiosa il senso profondo delle sue esperienze mistiche, “*de quibus frequentissime loquebatur*”(ivi), offrendo conforto spirituale ed elargendo consigli che spesso ebbero il senso ed il significato della profezia.

Mentre il Codice “A” Cividale omette riferimenti allo spirito profetico di Margherita da Città di Castello, gli *Acta Sanctorum* - che annoverano come fonti il manoscritto latino e la cosiddetta “vita italica”, la volgarizzazione del testo, del tifernate Giulio Daddei - fanno esplicita l’affermazione che la Terziaria Domenicana “*futura praenuntiat*” e citano degli episodi a conferma di questa straordinaria facoltà, che assimila la cieca della Metola alla corregionaria Sibillina da Pavia, anch’essa cieca, ma dotata della precognizione e della grazia della visione delle cose celesti.

Le precognizioni di Margherita da Città di Castello non raggiungono l’intensità delle rivelazioni di Santa Caterina da Siena né di quella generazione di mistiche le quali, alle soglie dell’età moderna, assumono consapevolmente il ruolo di consigliere spirituali e politiche nei confronti dei potenti del loro tempo, al fine altissimo di scongiurare calamità e scismi, guerre e disgrazie: con la cieca della Metola ci troviamo ancora all’interno della società del borgo, animata da modesti intenti ed agitata da ansie e sollecitudini altrettanto modeste.

Il senso della profezia si risolve sul piano individuale o sul piano familiare, domestico, implicando rapporti di contiguità, di corrispondenza con la comunità locale, civile e religiosa.

Dunque il contesto storico è ancora fortemente segnato dalla linea ideale - ed ideologica - delle mura, che scandiscono il limite tra città e campagna, che dichiarano esse stesse un’appartenenza, che implicano un’identità.

Abbiamo già notato come Margherita da Città di Castello approdi a questa dimensione da un’origine remota, distante nello spazio - la regione interna, il territorio di confine - ed altrettanto distante nel tempo - la condizione feudale, che tanto interferisce nella vicenda umana della piccola cieca, costringendo i genitori ad un forzoso abbandono.

Margherita giunge a Città di Castello, entra a far parte della comunità dopo aver superato delle prove ardue ed amare, per lei bambina, bisognosa di assistenza per la sua cecità, ma soprattutto bisognosa di affetto.

Di tale collettività diventa parte integrante, al punto da rifondere su di essa i benefici della grazia, i doni della precognizione.

La comunità tifernate ricompenserà Margherita ricordandola come figlia propria, invocandola come santa subito dopo la morte, avvenuta il 13 aprile 1320.

In sintesi, gli *Acta Sanctorum* narrano gli avvenimenti che segnano il *dies natalis* per Margherita da Città di Castello: “*Sopportando con spirito lieto la menomazione alla vista, si mostrava sempre serena in volto, modesta ed umile, disponibile e caritatevole in ogni circostanza finché morì e recò l’anima in cielo, nell’anno del Signore 1320, il giorno 13 del mese di Aprile, nella casa dei detti coniugi Venturino e Grigia, dopo aver chiamato ad assisterla i Frati ed aver preso piamente il viatico dei Sacramenti*”(ivi).

Più articolata e dettagliata è la descrizione degli eventi nel Codice conservato a Bologna.

Il popolo accorre a venerare la salma della Terziaria: la sepoltura, già predisposta in un ossario comune nel chiostro dei Padri Predicatori, è richiesta a gran voce in un luogo più degno.

Sono gli stessi concittadini a decretare per Margherita la dignità dell’*elevatio*, la sepoltura in chiesa per consentire la gloria dell’altare.

Mentre sollecitamente si provvede a disporre il cadavere di Margherita in una cassa, la sua mano si protende a toccare e risanare una giovane muta e paralitica, che di slancio si alza e grida: “*Beata Margarita me curavit*” o - secondo la lezione meglio articolata del Codice A di Cividale - “*Curata sum meritis Margarite beate*”, seguendone di lì a poco l’esempio di vita religiosa.

I miracoli si moltiplicano, inducendo i Domenicani a predisporre un esame autoptico per la religiosa

norta in odore di santità.

La *Vita* del Codice A ed i testi rielaborati dai Padri Bollandisti concordano nell'indicare i nomi dei due patologi incaricati della ricognizione del cadavere.

Si tratta del Maestro Vitale da Castello e del suo collega Manno di Gubbio.

Durante gli adempimenti preliminari, si verifica un nuovo evento che fa gridare al miracolo: le braccia di Suor Margherita, inchiodate nel rigore della morte, tendono ad incrociarsi di nuovo sul ventre, "*coperien(te)s sexum fragilitatis humanae*", "*naturae secreta*", a confermare la verginità e la pudicizia della santa donna.

I medici si affrettano a concludere l'autopsia, dal momento che un terremoto sconvolge la città ed il territorio circostante.

Le interiora vengono estratte dalla salma e sigillate in un canopo di terracotta, mentre il cadavere viene ricomposto, asperso di profumi e olio balsamico.

Solo più tardi, i frati decidono in Capitolo di procedere ad un più completo esame dei precordi e delle viscere di Margherita: aperto il vaso, il cuore di Margherita rivela agli astanti il più mirabile dei segreti.

In esso sono infatti nascosti tre globi, tre pietruzze in cui i frati stupefatti individuano le sacre immagini della Natività di Cristo.

Assai dettagliata è la descrizione fattane nel testo della *Legenda* del Codice A di Cividale, che al miracoloso evento dedica l'intero ventiseiesimo capitolo, *Miraculum de tribus lapillis qui fuerunt inventi in cana, que cordi conexa erat.* (ivi).

Ci troviamo di fronte ad un raro fenomeno di stigmatizzazione plastica, studiato tanto dal punto di vista clinico, quanto dal punto di vista religioso nel duplice versante dell'esperienza mistica e della percezione legata a sua volta alla devozione popolare ed alle forme di culto.

Le preziose reliquie dei tre globi nascosti nei precordi di Margherita da Città di Castello furono dunque gelosamente custodite dai Padri Domenicani, esposte annualmente ai fedeli.

Due di esse sono a tutt'oggi conservate in un reliquiario d'argento presso la chiesa di San Domenico di Città di Castello, mentre una terza fu donata a don Ferdinando di Borbone, signore di Parma, nel 1785.

Il Borbone era infatti un appassionato collezionista di reliquie, oltre ad essere un devoto sovrano, protettore degli Ordini Religiosi.

Il globo era destinato ad essere esposto presso la chiesa di San Liborio, a Colorno, e fu esposto annualmente in occasione della festività della beata Margherita: di esso, però, con il dissolversi del Ducato di Parma, si è persa ogni traccia.

La devozione fiorita intorno al corpo santo di Margherita è fortemente legata al contesto urbano in cui la sua vicenda terrena si è compiuta, ed è singolarmente connessa agli aspetti taumaturgici che la stessa tradizione locale intende in correlazione con la personale esperienza, segnata dalla cecità e dalla sofferenza, che la Terziaria seppe vivere con dignità e letizia, valorizzando oltre ogni umano limite la condizione della malattia.

Il vincolo profondo che unisce Margherita, la cieca della Metola, all'ambiente cittadino che la accoglie e tesse intorno a lei una fitta rete di rapporti di solidarietà e di spiritualità è evidenziato dal fatto che il suo più noto ed autorevole agiografo sia lo stesso Governatore di Città di Castello, monsignor Giulio Daddei, testimone della seconda traslazione delle spoglie della beata, avvenuta il 10 giugno 1558 e persuaso a consentire il culto di Margherita prima del pronunciamento delle autorità religiose da una personale esperienza, così come è affermato dalla duplice iscrizione posta sotto alla lunetta del chiostro di San Domenico, lungo le cui arcate scorrono le immagini che narrano le Storie della beata Margherita: "*Monsignore Giulio Daddei Governatore di Città di Castello stimando malfatto incensare il corpo della Beata Margherita s'infermò a morte ma ricorrendo alla Beata subito ricuperò la sanità: onde scrisse la Sua vita in lingua latina, compose in sua lode una Ode bellissima e gli donò quel giglio d'argento che sino al presente tiene in mano*".

La santa e la città si dotano dunque di reciproca salute: il comune medievale, con la fluidità e la mobilità sociale che lo caratterizza, ha consentito alla piccola cieca di superare il dramma dell'abbandono, le ha garantito accoglienza ed assistenza costituendo l'ambiente ideale nel quale le

sue doti spirituali hanno potuto maturare, mutando in risorse le sue stesse disgrazie. Ora, è la città a beneficiare della santità di Margherita, che assurge al ruolo di protettrice e taumaturga, secondo un evidente, plausibile meccanismo di proiezione simbolica. La figura di Margherita da Città di Castello riassume dunque in sé le caratteristiche della santità femminile così come fiorisce e si percepisce nel contesto della società urbana del basso medioevo. Essa la sintetizza e la esprime al massimo grado nella sua duplice qualifica di tutela e salvazione materiale e spirituale, così come dimostrano gli eventi miracolosi del XVIII secolo e la fondazione delle istituzioni assistenziali che si attivano tra Ottocento e Novecento nel nome della beata Margherita, la cieca della Metola, a Città di Castello.

Lucia Broccadelli da Narni (1476 - 1544)

La figura storica di Lucia Broccadelli, nata a Narni da un nobile casato legato alle magistrature locali, vissuta per poco meno di mezzo secolo a Ferrara tra alterne vicende che la annoverano tra i protagonisti della storia della Signoria estense, segna il trapasso dall'età comunale alla stagione del potere signorile nel complesso ed agitato periodo in cui maturano le istanze della Riforma cattolica, destinate a confrontarsi ed a convergere in sede conciliare a Trento, intorno alla metà del XVI secolo, con le posizioni più oltranziste, che si oppongono radicalmente alla Riforma luterana.

La Terziaria Domenicana Lucia da Narni testimonia la conclusione del graduale processo di affermazione economica e politica intrapreso dalla borghesia mercantile nell'Italia delle cento città durante il lungo autunno del medioevo: inserita per nascita nei ranghi più elevati dell'aristocrazia civile, destinata con le nozze ad entrare in un nobile casato, partecipa seguendo appieno la vocazione religiosa a quel vasto movimento guidato dall'Ordine Domenicano, che intende attraverso la conversione dei cuori promuovere il rinnovamento globale della società civile.

Con stili diversi, di volta in volta intessendo reti di rapporti improntati alla confidenza ed alla partecipazione di affetti, affidando alla parola profetica il senso più alto della verità, oppure esponendosi direttamente in un impegno amministrativo, donne ed uomini appartenenti all'Ordine dei Predicatori si riconoscono e si ritrovano a dar vita ad un disegno ben più elevato di un pur nobile progetto politico.

Negli ultimi mesi della sua vita, durata poco meno di ottanta anni, metà dei quali trascorsi in estrema solitudine, la stessa suor Lucia scrive il testo delle sue memorie, affidando alle pagine dell'autobiografia il senso profondo di un'esperienza complessa e sofferta tanto nell'esaltazione degli anni giovanili, dapprima a Viterbo, poi a Ferrara presso la corte estense, quanto nella miseria dell'abbandono, della forzosa clausura accettata con dignità, vissuta come un dono.

Del manoscritto originale si perdono le tracce, ma se ne conserva una copia presso l'Archivio della Curia Arcivescovile di Ferrara.

Oltre a questo prezioso testo, di documentazione complessiva, risultano fondamentali per la giusta contestualizzazione storica di Lucia da Narni i testi della corrispondenza intercorsa tra la monaca ed i potenti del tempo, dal pontefice Alessandro VI ad Ercole I d'Este, fino ai diplomatici che rappresentano le corti di Francia, d'Austria e di Spagna.

Lucia Broccadelli, monaca del Terz'Ordine della Penitenza di San Domenico, attraversa nella sua esistenza la molteplicità di forme nelle quali si può legittimamente articolare la vita di una donna: è figlia, e come tale partecipa di uno status sociale elevato, essendo primogenita di una prestigiosa famiglia narnese.

Il padre, Bartolomeo, è tesoriere del Comune di Narni, la madre, Gentilina da Cassio, è una nobile dama, buona madre di famiglia, dedita alla cura ed all'educazione dei numerosi figli, quattro maschi e quattro femmine.

La biografia di Lucia da Narni non si discosta, per gli anni dell'infanzia e della prima formazione religiosa, dai modelli convenzionali, che propongono per le bambine destinate ad un futuro di santità una precoce devozione alla Madonna ed ai Santi, una particolare attitudine alla preghiera ed alla mortificazione della carne a cui si aggiungono doti spiccate di obbedienza e carità.

A sette anni, Lucia comprende la sua vocazione e partecipa al confessore la sua acerba, ma determinata volontà; a dodici anni, conferma il voto di castità rifiutando ogni profferta di

matrimonio.

La morte prematura del padre, la condizione di orfana, la responsabilità di primogenita la costringeranno più tardi a contrarre un casto matrimonio con il conte milanese Pietro di Alessio.

Lucia è dunque sposa, e la sua esperienza matrimoniale la porta a confrontarsi con altri aspetti della vita sociale, con altre pieghe dell'animo umano.

Il giovane giurista lombardo che ottiene da lei il consenso alle nozze concorda nell'assicurarle una unione casta: in verità, innamorato di Lucia, egli sottosta a questa condizione senza comprenderne il profondo senso morale e confida che, con il passare del tempo, la giovane sposa acconsenta a condividere con lui la pienezza della vita matrimoniale.

Intanto, le responsabilità dell'amministrazione domestica vedono la giovane sposa pronta ad assumere il comando della casa trattando con grande umanità i servi e dedicando ad opere di carità ed assistenza le cospicue ricchezze domestiche.

L'unione con Pietro di Alessio dura per quattro anni, dal 1491 al 1495: quando Lucia contrae le sue nozze terrene è una fanciulla di quindici anni, che docilmente asseconda la volontà della madre e dei parenti che esercitano su di lei la tutela.

Il legame con lo sposo, che Lucia avrebbe inteso rinsaldare nella condivisione della castità, diventa sempre più un vincolo coartante: Pietro infatti rivendica appieno l'esercizio dei suoi diritti coniugali, non comprendendo l'altezza e l'irrevocabilità del voto pronunciato a suo tempo da Lucia.

A nulla valgono, per lui, le minacce e le ritorsioni, quando costringe la moglie all'isolamento per un'intera quaresima.

E' la Pasqua del 1495 quando Lucia abbandona la casa del conte Pietro di Alessio per tornare dalla madre e dai fratelli.

L'esperienza coniugale si è rivelata dunque amara e deludente, dominata da una concezione diffusa che subordina le scelte morali alle convenzioni, antepoendo addirittura i diritti maritali ai precetti divini.

La disillusione riconferma Lucia nella primitiva volontà di pronunciare i voti e vestire l'abito religioso.

Superata ogni resistenza ancora opposta da parte dei familiari, che temono la vendetta del marito deluso, in occasione della solennità dell'Ascensione Lucia Broccadelli viene accolta solennemente a far parte del Terz'Ordine della Penitenza.

La vestizione avviene presso la chiesa di San Domenico, al cospetto dell'autorevole padre Martino da Tivoli, che da anni segue spiritualmente la giovane.

Alcune vili rappresaglie compiute dagli scherani del conte contro il convento dei Padri Predicatori inducono i superiori dell'Ordine ad organizzare il trasferimento di suor Lucia presso il Monastero di San Tommaso di Viterbo.

La giovane terziaria accoglie di buon grado la decisione, dimostrando di tener fede al voto di obbedienza.

La sua dedizione, il suo autentico spirito di pietà fanno sì che a Viterbo si diffonda la fama della sua santità di vita, destinata a crescere a dismisura dopo che sul suo corpo compaiono i segni delle stimmate.

Durante la notte tra il 24 ed il 25 febbraio del 1496, che segna il secondo venerdì di Quaresima, suor Lucia vive una profonda estasi, che la lascia sfinita e languente accanto alle consorelle raccolte in preghiera nel coro del monastero.

L'assiste suor Diambra, che la priora ha incaricato affinché vigili e soccorra, nonchè prenda rigorosamente nota di tutto ciò che accade intorno alla Terziaria, in odore di santità.

La condivisione della sofferenza della Passione, l'*imitatio Christi* si manifesta con straordinaria intensità per Lucia da Narni, che ha sublimato le umane tensioni, ha risolto gli affetti terreni votandosi totalmente alla vita dello spirito.

La comunità regolare delle Terziarie di San Tommaso informa le autorità religiose e civili dell'accaduto, tanto che il Vescovo ed il Magistrato di Viterbo danno l'avvio ad una prima ricognizione medica delle stimmate della monaca.

Il Governatore cittadino è presente al primo, tempestivo accertamento, suffragato dalla testimonianza commossa di suor Diambra, suor Leonarda e le altre consorelle che salmodiavano in coro l'Ufficio Notturmo, recitando e meditando i versetti del Salmo LXXXVIII, "Canterò in eterno le misericordie del Signore" quando il corpo di suor Lucia si ricoprì delle cinque piaghe della Passione di Cristo.

Un secondo esame clinico fu compiuto un anno più tardi, il 23 aprile del 1497 su richiesta dell'Inquisitore Domenicano fra Domenico di Gargnano, alla presenza del Vescovo di Castro, monsignor Maulino.

Qualche mese più tardi, fu la volta della Santa Sede che inviò il medico pontificio Berardo da Recanati ed il teologo Paolo Giustiniani, in rappresentanza dell'Ordine dei Predicatori.

Compiuto un attento ed accurato esame delle stimmate di suor Lucia, fasciate e sigillate per nove giorni al fine di verificare eventuali processi di cicatrizzazione o, peggio, di riscontrare le prove di una falsificazione, fu riconosciuta l'assoluta veridicità del fenomeno: pertanto, il 18 gennaio 1498 papa Alessandro VI rivolse ai magistrati di Viterbo l'ordine di far partire suor Lucia alla volta di Roma.

Il pontefice rivela infatti una singolare attenzione riguardo alle monache del Terz'Ordine della Penitenza di San Domenico, individuando nella loro partecipazione attiva alla vita del secolo una forma originale ed assidua di praticare il loro apostolato, in maniera funzionale rispetto alle esigenze di una chiesa che non poteva ormai disattendere le richieste verso una complessiva riforma che da più parte insistentemente si levavano.

Lo stesso papa che in quell'anno abbandona al braccio secolare il Domenicano fra Girolamo Savonarola dopo averlo fulminato con la scomunica dimostra di seguire con sincera partecipazione l'analogo cammino intrapreso dalle correligionarie che intendono portare il loro contributo al rinnovamento morale e spirituale della società del tempo, proponendo un alto modello di vita e praticando una diuturna opera di assistenza spirituale nei confronti di coloro che rivestono i più alti incarichi nella vita politica attiva.

La richiesta di papa Borgia, che resta peraltro disattesa, ha un timbro autoritario e devoto ad un tempo: "*Desideriamo vedere e parlare con la diletta figlia in Cristo Lucia da Narni (...) è giunto a Noi il grato profumo della fama della sua vita esemplare*".

La comunità viterbese si oppone tenacemente alla richiesta del papa: la presenza della monaca stigmatizzata sta infatti già producendo degli effetti positivi tanto per il monastero, che vede crescere le vocazioni e le elemosine, quanto per la città, che ha insperatamente acquistato un elemento di aggregazione simbolica, utile a generare pacificazione tra le fazioni in perenne conflitto, a cui si può peraltro ricorrere nei casi difficili della vita - pubblica e privata - chiedendo intercessione e conforto.

La giovane monaca è turbata da tanto interesse nei suoi riguardi, tanto da cercare una affidabile guida spirituale.

Per avere conforto e trovare consiglio, si rivolge alla correligionaria Colomba da Rieti, più anziana di lei di dieci anni, che già da tempo è attiva a Perugia dove ha fondato la comunità del Terz'Ordine Regolare di Santa Caterina da Siena.

La fama di suor Colomba è viva da oltre un decennio a Viterbo, dove in pellegrinaggio al Santuario di Santa Maria della Quercia esorcizzò un'indemoniata.

Dal monastero di San Tommaso, suor Lucia spedisce lettere ed invia messi, ottenendo in risposta le benedizioni di suor Colomba, che indirizza a lei un religioso in cerca di una guida spirituale.

Interrogata sulla natura delle stimmate di Lucia da Narni, Colomba da Rieti disquisisce dottamente con il messo Carletto da Corbara, poi rifiuta umilmente di dare una risposta scritta, adducendo a pretesto la sua modesta condizione: "*A me non se conviene de amonire le ancille de Cristo adornate e dotate de optimi doni cum le mei insipide parolecte. Ma io me recomando a le orationi de quille*" (Sebastiano Angeli de' Bontempi, O.P., *Legenda volgare*, cap. XLII).

Cresce intanto la fama intorno alla monaca stigmatizzata.

Da Ferrara, il duca Ercole I d'Este si rivolge al papa per avere il consenso a chiamare a corte Lucia da Narni.

Spirito profondamente cristiano, l'anziano duca intende dotarla di un monastero ponendo sé stesso ed il suo ducato sotto la sua tutela e la sua guida.

Durante le trattative, destinate a durare ben tre anni, il potente signore estense intraprende diretti rapporti epistolari con suor Lucia, a cui si rivolge con l'umiltà ed il rispetto di un devoto figlio in spirito.

La "Reverenda Madre" è pronta all'obbedienza, disposta a compiere fino in fondo la volontà di Dio: se dovrà essere Ferrara il campo della sua missione spirituale, andrà presso la corte estense.

Chiede soltanto l'esplicita approvazione del papa, alla cui decisione rimette la propria, raccomandando che cessino i malumori, si superino gli ostacoli alla sua partenza da Viterbo.

Persino il viaggio a Roma le viene impedito, nel timore di perdere una presenza strumentalmente rilevante per la comunità laziale.

Può recarsi dal papa soltanto la consorella suor Diambra, testimone degna di fede degli episodi estatici, culminati nella stigmatizzazione, di cui suor Lucia è stata protagonista.

La guardia dei viterbesi intorno al monastero domenicano di San Tommaso si fa sempre più rigorosa, mentre la diplomazia del Ducato di Ferrara intraprende la sua attività intessendo una fitta rete di collaborazioni e connivenze affinché Ercole d'Este possa avere presso di sé la monaca in odore di santità.

Interpongono i loro buoni uffici alla soluzione del problema i Vescovi di Castro e di Rovigo, oltre ai vescovi a capo delle Diocesi di Viterbo e di Ferrara, direttamente coinvolti nella questione; intervengono con tutto il prestigio della loro autorità il cardinale Ascanio Sforza e l'arcivescovo di Milano, cardinale Ippolito d'Este.

Un contributo di singolare importanza viene offerto dal ferrarese monsignor Filino Sanidei, segretario particolare di Alessandro VI, che riveste un ruolo di prim'ordine nella tessitura di una trama delicata e segreta, che persuade la monaca alla fuga dal monastero di Viterbo.

Nella primavera del 1499 Lucia da Narni affronta un viaggio travagliato ed avventuroso, abbandonando il monastero di San Tommaso nascosta in una cesta di biancheria.

L'accompagnano la madre Gentilina da Cassio, la cugina e correligionaria suor Orsola.

Sono in allarme le truppe ferraresi, che da oltre due anni hanno distaccato nei pressi di Orte il Capitano degli Alabardieri, Alessandro Fiorani, con i suoi uomini più fidati.

Dopo una breve sosta a Narni, la comitiva raggiunge Ferrara il 7 maggio: tre giorni più tardi, la gioia dell'accoglienza è turbata dalla morte di suor Orsola, sfinita dalle fatiche e dai disagi del lungo cammino.

Intanto, il duca Ercole I d'Este non lesina feste ed onori alla religiosa ed a coloro che l'accompagnano.

Ha predisposto per lei un degno alloggio, sia pur provvisorio, e si adopera affinché il progetto di dotare suor Lucia di un proprio monastero giunga al più presto a buon fine.

Papa Alessandro VI convalida la pia intenzione del duca di Ferrara, inviando un Breve con il quale approva la costituzione del monastero intitolato a Santa Caterina: della nuova istituzione sarà priora Lucia da Narni, definita dal pontefice "*fedele discepola ed imitatrice*" della più celebre e venerata santa del Terz'Ordine della Penitenza di San Domenico.

Quando nel 1501 il nuovo monastero sarà inaugurato, ammonteranno già a 72 le monache radunatesi intorno a Lucia da Narni: lo stesso edificio viene progettato e costruito per accogliere cento religiose.

Lucia da Narni, costituita come priora per volontà dell'illustre protettore locale e per decreto pontificio, esercita un'indubbia attrazione nei confronti delle donne, giovani e meno giovani, che si radunano intorno a lei.

D'altro canto, il numero elevato e la novità delle vocazioni, probabilmente non sempre ben ponderate e verificate dalle stesse autorità religiose, comporta il rischio di costituire un comunità troppo vasta ed eterogenea, difficile da guidare dal punto di vista spirituale e governare disciplinatamente.

La fama ed il carisma di cui gode la fondatrice costituiscono solo per poco tempo elementi di aggregazione e di coesione per il capitolo del monastero di Santa Caterina, dal momento che presto

si delineano due schieramenti, l'uno direttamente legato - a volte, anche da parentela - a Lucia da Narni, l'altro composto dalle monache già appartenenti a comunità del II Ordine, confluite nel monastero del III Ordine Regolare.

I privilegi riconosciuti da Alessandro VI a Lucia da Narni, in quanto priora del monastero di Santa Caterina, e gli stessi vincoli che il pontefice impone a chi dovrà succederle alla guida della comunità religiosa sembrano per un verso antivedere e controllare le possibili discordie, per l'altro probabilmente le esasperano, dando della stessa monaca un'immagine distorta, falsata dai legami con il potere e da essi condizionata.

Di fatto, i contrasti interni al monastero valicano le mura del chiostro, generano polemiche che riecheggiano fuori dai confini del Ducato di Ferrara a tal punto che l'Inquisitore della Germania Superiore, il Domenicano Enrico Institore istruisce un nuovo processo riguardo al fenomeno della stigmatizzazione.

In data 2 marzo 1500 si riunisce così una nuova commissione, la quarta nell'ordine dalla manifestazione dell'evento.

L'esame si svolge al cospetto di numerose autorità, dal duca Ercole accompagnato dal fratello Sigismondo, dal figlio Ferrante e da numerosi dignitari di corte, ai Padri Domenicani fra Nicola Cerugo, confessore della monaca, e fra Giovanni di Taggia, inquisitore di Bologna e confessore del Duca.

Ancora una volta, la ricognizione attesta l'assoluta autenticità delle stimmate di suor Lucia che frequentemente sanguinano nelle giornate di mercoledì e venerdì, le cui pezzuole sono tenute nel conto di reliquie.

Nonostante ciò, dentro e fuori dal monastero i detrattori di Lucia da Narni continuano nella loro opera calunniosa ed offensiva, tanto che Ercole d'Este ritiene di dover intervenire pubblicamente attestando la santità di vita della religiosa, descritta come una *“donna di vita pudicissima e di santità quasi divina, ornata dell'aureola verginale, che porta sul suo corpo le stimmate di Nostro Signore Gesù Cristo”*.

Analogo tenore hanno le attestazioni di quattro giureconsulti dell'ateneo ferrarese, tra i quali si segnala Giovanni Valle di Saluzzo, che era stato presente alla ricognizione del marzo del '500, la dichiarazione di Nicola Maria d'Este, vescovo di Adria e consigliere di Luigi XII, il sovrano di Francia che per suo tramite chiede in dono le fasce intrise del sangue di Lucia da Narni, le dichiarazioni argomentative del vescovo suffraganeo di Ferrara, il francescano Pietro da Trani, ed infine le lettere patenti rilasciate dal cardinale Ippolito I d'Este.

Papa Alessandro VI, per porre fine alla delicata questione, invia per un definitivo riesame il proprio medico personale, Bernardo Bongiovanni da Recanati: il 16 febbraio del 1502 suor Lucia è accompagnata presso il monastero ferrarese dell'Annunziata, dove la visita ha luogo al cospetto del Duca, di sua nuora Lucrezia Borgia, del vicario generale di Roma Pietro Gambo.

Il referto medico è estremamente dettagliato: l'illustre clinico espone fin nei dettagli i risultati della sua ricognizione che sottopone all'avallo dei vescovi Pietro da Trani e Nicola Maria d'Este.

Così il patologo pontificio Bernardo Bongiovanni descrive le stimmate di Lucia da Narni: *“nelle mani, cioè nel mezzo della palma, accuratamente investigando e toccando con diligenza abbiamo trovato due ferite di figura sferica bagnate all'intorno di sangue lucidissimo; e ciascuna ferita aveva nel mezzo dell'apertura il sangue alquanto congelato, e l'una e l'altra erano di uguale grandezza; e sebbene quando quella vergine era leggermente toccata circa la ferita, veniva assalita da grandissimo dolore, pure tutte le altre parti della mano che stavano più presso la ferita, se si eccettui qualche dito verso l'incurvazione vicino alla palma, e nel colore, e negli accordi, e in ogni loro natura (ciò che non può darsi senza prodigio o miracolo) belle giacevano incolumi e sanissime con tutta la loro integrità (...) Con simile studio e diligenza abbiamo esaminato i suoi piedi, che in egual modo avevano impresso le medesime piaghe: cosa degna non meno di considerazione che mirabile, perché ciascun piede in tutta la sua integrità nelle altre parti, aveva sulla sommità la sua piaga, sebbene questa sia maggiore nel destro che nel sinistro. Il che è alieno non pure da meraviglia che da ragione”*.

La dotta e dettagliata relazione dell'uomo di scienza, che in qualità di vescovo regge la Diocesi di

Venosa, rende conto non soltanto dello stato della monaca stigmatizzata, a sei anni dalla manifestazione del fenomeno, ma palesa lo stato in cui versano le conoscenze mediche nella prima età moderna.

Dal punto di vista della storia dell'arte medica, infatti, il testo presenta non poche peculiarità che possono essere assunte come indicatori dell'atteggiamento condiviso dalla comunità scientifica del tempo.

L'allusione al "congelamento" del sangue, piuttosto che alla sua coagulazione, rende esplicito il riferimento alla aristotelica teoria degli umori, che associa le caratteristiche termiche alle peculiarità psicologiche e fisiologiche dell'individuo, filtrando attraverso la Scolastica fino agli albori dell'evo moderno.

Inoltre, appare oltremodo significativa l'osservazione riguardo alle piaghe dei piedi, la destra più vasta della sinistra.

L'estensore del referto clinico commenta che tutto ciò è inspiegabile, tanto che "*non solo la frode degli uomini, o l'inganno, o l'astuzia, ma la natura stessa madre di tutte le cose è stata superata*":

Eppure, l'irregolarità della ferita trova una ragione plausibile se confrontata con i dettami dell'iconografia sacra, che tratta diffusamente il tema canonico della Crocifissione.

Assai di frequente, il Cristo crocifisso viene raffigurato, tanto nei dipinti quanto nel modellato della statuaria, con i piedi sovrapposti, attraversati da un unico chiodo.

In questa maniera, resta intuitivo il risultato di una lacerazione più ampia sul dorso del piede che s'incrocia sull'altro, ed è plausibile che nei destrorsi si accavalli il piede destro sul sinistro.

Se è così, l'*imitatio Christi* raggiunge in Lucia da Narni manifestazioni davvero sconcertanti, che sfuggono all'indagine scientifica ed alla comprensione umana e determinano per la stessa monaca stigmatizzata motivo di aspre critiche e di gelosie meschine.

Sopportata pazientemente l'umiliazione delle sei visite di ricognizione, superata l'ondata delle maldicenze, nel settembre del 1503 suor Lucia cede il priorato del monastero di Santa Caterina, rimettendosi alla volontà del Capitolo.

La comunità religiosa si fa sempre più ampia numericamente ed eterogenea per formazione, incrementando di continuo il numero delle vocazioni, a volte autentiche, a volte determinate da scelte familiari o da suggestioni indirettamente legate alla presenza della stigmatizzata.

Il prestigio di cui suor Lucia gode all'interno del monastero è a sua volta precario, mantenuto di riflesso alla protezione che il Duca Ercole continua ad accordare alla sua consigliera spirituale.

L'equilibrio si mantiene tra alterne vicende fino 1505.

La morte di Ercole I d'Este, che durante l'ultimo decennio del suo ducato aveva promosso ed incrementato la presenza del clero regolare e secolare della città, segnò il definitivo declino per Lucia da Narni, costretta dalle decisioni del capitolo il 20 febbraio 1505 a rinunciare ai privilegi concessi dal pontefice ed a chiudersi in una forzosa clausura.

Nel piano di rinnovamento morale e spirituale elaborato dal Duca estense, al fine di modellare la città dell'uomo - Ferrara, la sua città - sull'alto esempio della città di Dio, Lucia da Narni aveva indubbiamente rappresentato la "santa viva", l'ancella del Signore sotto la cui tutela Ferrara avrebbe prosperato in ogni campo delle attività civili, mantenendo fede ai precetti della vita religiosa.

Con lungimiranza e generosità, Ercole I aveva dotato gli Ordini religiosi di chiese e monasteri, offrendo ampio spazio ai loro insediamenti nel progetto dell'Addizione.

L'opera carismatica a cui Lucia da Narni è chiamata si compie appieno, per quanto riguarda il suo autorevole protettore e la sua corte, che certo risente di positivi effetti nei rapporti diplomatici, che Ercole persegue mediante un'accorta politica matrimoniale.

Ciò che il duca sottovaluta e la pia monaca non è in grado di dominare, proprio per la sua scarsa attenzione alle cose terrene, è la competizione che si stabilisce tra i monasteri presenti in Ferrara, che ambiscono ad un primato di santità: presso il monastero di Santa Caterina d'Alessandria infatti vivono le pie monache Angela e Cecilia, che godono di grande fama di spiritualità, presso il monastero di Santa Caterina da Siena sono venerate come sante suor Beatrice e suor Eustochia.

Inoltre, presso l'insediamento domenicano di Santa Caterina, si verificano situazioni di conflitto fra le monache del secondo e del terzo Ordine, costrette dalla volontà del Duca e dal decreto del Papa

ad una convivenza forzata che genera sordi conflitti, destinati a manifestarsi in maniera aspra e virulenta alla morte di Ercole d'Este.

Lucia da Narni, che in precedenza ha assolto al delicato compito di consigliera spirituale presso la corte estense, porta a definitivo compimento il proprio cammino di purificazione e perfezionamento assumendo su di sé il ruolo di capro espiatorio, mantenuto rigorosamente fino alla morte, sopraggiunta il 15 novembre del 1544, dopo ben trentanove anni di totale isolamento, vissuti con serenità di spirito e singolare capacità di sopportazione.

L'anno 1505 segna inoltre la data in cui scompaiono le straordinarie manifestazioni che hanno indotto tanti a gridare al miracolo, tanti altri a denunciare la millanteria, lasciando traccia delle ferite stigmatiche soltanto nei dolori che il fragile corpo della monaca pazientemente subisce.

Solo nella ricognizione medica compiuta sulle spoglie di Lucia da Narni nel 1710, anno in cui papa Clemente XI emette un decreto di riconoscimento del culto in suo nome, fu possibile individuare traccia della ferita sull'emitorace, l'unico rimasto visibile ma prudentemente celato dalla monaca agli sguardi curiosi, troppo frequentemente malevoli, dei contemporanei.

La sofferenza che si protrae per la durata della seconda metà della sua vita terrena è per suor Lucia l'espiazione per le altrui colpe, costituisce l'occasione di condividere nel modo più autentico la Passione di Cristo, dall'abbandono al tradimento, dall'isolamento morale al dolore fisico.

L'itinerario spirituale tracciato e percorso fino in fondo da Lucia da Narni è dunque fortemente improntato all'*imitatio Christi*, superando gli schemi più consueti di una genealogia della santità femminile domenicana, modellata sull'esempio di santa Caterina da Siena: così come nella vita eterna non sarà più legittimata l'appartenenza di genere, Lucia da Narni decanta le scorie della condizione umana nella condivisione della sofferenza, sublima in essa ogni miseria, scopre nella virtù del perdono il senso della sua amara vicenda terrena.

Sante di corte o sante di popolo?

Nella complessa temperie che segna il tramonto dell'età comunale, rivestono dunque un ruolo di prim'ordine queste figure femminili che alimentano la loro fede aderendo con entusiasmo e determinazione al tipo di vita religiosa che Caterina da Siena aveva contribuito a modellare sulla scorta della Regola di Fra Munio di Zamora, che prevedeva il vincolo dei voti di castità, povertà, obbedienza, praticati però attivamente rimanendo all'interno della comunità civile, attraverso l'attuazione di una quotidianità che restava intermedia tra lo stato laicale e la condizione religiosa di vita comunitaria.

In alcuni casi, furono esse stesse promotrici dirette o indirette della fondazione di comunità religiose cenobitiche, attribuendo alla vita comune un particolare significato di appartenenza, nel pieno rispetto delle norme del Terz'Ordine della Penitenza di San Domenico, impregnate di quello specifico carisma che opera attraverso la vita comune e penitenziale, lo studio e la preghiera.

L'esperienza delle Domenicane che, dal secolo XIII al finire del XV, prefigurarono il modello cateriniano o in esso si riconobbero, contribuendo a loro volta a rivitalizzarlo ed a diffonderlo, costituisce un generoso, essenziale contributo alla riforma della vita religiosa femminile nell'età densa di fermenti che, nelle sue istanze, precede ed anticipa il Concilio di Trento.

La loro presenza individuò uno specifico campo di attività nell'impegno politico, inteso nel senso più degno dell'impegno nella costruzione del bene comune.

Molte tra le donne di alta spiritualità che aderiscono al Terz'Ordine attraversano la storia delle età che scandiscono i secoli del basso medioevo, dalla crisi feudale all'organizzazione civile del libero comune, solo in minima parte lasciandosi coinvolgere, all'avvento delle signorie, come "sante di corte" in un progetto politico che non appartiene più unicamente a loro.

In particolare, le *mulieres sanctae* del Terz'Ordine della Penitenza fanno proprio il carisma cateriniano intessendo una fitta rete di relazioni con le autorità politiche e religiose del tempo in cui vissero, impegnandosi con dedizione in un'opera pacificatrice affidata essenzialmente al valore della parola profetica.

Con stili diversi, ma con un'analogia finalità di concordia civile, Vanna da Orvieto e Margherita da Città di Castello seppero aggregare intorno a sé i popolani dei nuovi quartieri di espansione della

città comunale, integrando nel tessuto sociale urbano i campagnoli recentemente immigrati e gli artigiani del “popolo minuto”, costituendo un esempio morale di alto valore per i ceti emergenti della borghesia mercantile, offrendo sè stesse - in vita ed in morte - come simbolo dell’identità cittadina.

Durante la loro esistenza terrena, sono prodighe di assistenza e di conforto a chiunque si rivolga loro, agiscono e pregano per il bene comune; la loro morte è segnata da eventi che fanno gridare al miracolo, che si ripetono durevolmente nel tempo, tanto che la comunità cittadina - in questo, frequentemente sostenuta dall’Ordine dei Predicatori - ne ottiene l’elevazione agli onori degli altari, in primo luogo promuovendone il culto locale.

Colomba da Rieti, Lucia da Narni, Osanna da Mantova si distinguono sul finire del Quattrocento tra le protagoniste di una vicenda storica che le vede come autorevoli interlocutrici degli esponenti dei più potenti casati affermatasi nel processo di insignorimento che si attraversa l’Italia dalle cento città.

La loro mitezza è pari alla loro determinazione nell’esortazione alla pace ed al bene comune, prefigurando nell’ordinamento della città dell’uomo l’infinita giustizia, manifesta nella città di Dio. Il dono della precognizione, che si esprime attraverso la profezia, è segno manifesto del loro carisma ma rappresenta del pari il solo mezzo accessibile ad un’espressione verbale, ad una elaborazione e trasmissione di pensiero altrimenti riservata ai confratelli, membri del I° Ordine: solo mediante il ricorso all’espressione mistica, le *mulieres sanctae* riescono ad affidare alla comunità gli esiti della loro riflessione, i frutti della loro autorità nei campi della morale, della politica, della filosofia, della teologia.

Con felice intuito, dal XIII al XVI secolo, ripercorrono le tappe teorizzate nel 1324 da Marsilio da Padova nel suo *Defensor pacis*: il *legislator* deve essere composto dall’*universitas* dei cittadini o da una loro qualificata rappresentanza, costituito da un corpo unico ed indiviso, a cui resta sottoposto il *principans*.

Se, dunque, Vanna da Orvieto e Margherita da Città di Castello assumono consapevolmente su di sè il compito di coagulare il corpo sociale dell’*universitas* civica, le loro consorelle del XV secolo agiscono come autorevoli rappresentanti di tale comunità affiancandosi al *principans* al fine di esercitare nei suoi confronti una influenza benefica, moderandone l’orgoglio, moralizzandone i comportamenti privati e pubblici, facendo sì che i fini della sua attività politica coincidessero dunque con gli interessi della collettività.

Va notato che le monache del Terz’Ordine della Penitenza di San Domenico più attive e consapevoli in questo delicato compito di guida spirituale e politica non si qualificano mai come rappresentanti di una *pars valentior* definita su una base eminentemente censitaria, come è invece esplicitamente dichiarato da Marsilio, per cui la parte più importante del corpo cittadino va intesa secondo la quantità e la qualità delle persone nella comunità, per le quali è fatta la legge.

La loro presenza si qualifica essenzialmente come rappresentanza etica e spirituale, che travalica i limiti del secolare dibattito riguardo ai rapporti tra la chiesa ed il potere temporale.

Le terziarie Domenicane, infatti, mediante il ricorso alla parola profetica, rendono attivo il loro carisma intrattenendo relazioni dirette con la gerarchia ecclesiastica così come con gli esponenti del potere economico e politico, siano essi magistrati o signori, pontefici o sovrani.

La linea di demarcazione fra la fede, campo comune di appartenenza per l’intera Europa cattolica - come dimostrano i rapporti di natura diplomatica stabiliti da alcune carismatiche come Colomba da Rieti o Lucia da Narni con le corti di Francia e di Spagna - e la pratica politica che regola la vita pubblica nel trapasso dalle forme civiche dell’età comunale agli organismi del potere signorile si fa nel corso dei secoli XIII-XVI sempre più frammentaria: ne costituiscono i segmenti più significativi elementi storicamente studiati ed approfonditi singolarmente, quali la rinascita commerciale, lo sviluppo della vita civile, l’attività intellettuale ed artistica.

Una lettura complessiva dei fatti e dei fenomeni caratterizzanti il basso medioevo, fino alle soglie dell’età moderna, consente di correlare in un sistema organico cause ed effetti manifesti soprattutto in una periodizzazione di ampio respiro.

Sta di fatto che proprio all’interno di questa frammentazione si collocano le figure storiche di queste

donne dall'intensa spiritualità, fortemente impegnate nel conseguimento del bene comune attraverso la presenza attiva nella città, la rappresentanza di una comunità che si riconosce nella condivisione di una sola fede, il ricorso alla profezia come mezzo alternativo rispetto alla predicazione altrimenti interdetta.

Il Domenicano Sebastiano Angeli de' Bontempi, che fu confessore e biografo di Colomba da Rieti, testimonia al riguardo che *“molti agravavano che parlasse in chiesa in qualunque modo; in però che secondo la sententia publica de Sancto Crisostomo: la donna parlò la prima volta e tucto el mondo reverticò. Etiandio perché quillo suo parlare è occasione de tumulto et de scandalo per la confusione de lo intronecterse gli homini cum le donne senza ordine”*, ma oppone a queste critiche delle serrate argomentazioni a favore dell'attività omiletica e profetica svolta da suor Colomba, sostenendo *“che a le donne non se permecte ma lo'è interdicto el parlare è vero per publica assuntiatione de doctrina. In però che lo amaestrare dice prelatione e presidentia de la autorità ecclesiastica. Onde pertanto dice l'apostolo signatamente nella chiesa. Ma privatamente l'è permesso così dicono li santi Conciessescosa che le donne non sonno exclude da le revelatione. A le quale sonno revelate molte cose como a li huomini Perché la gratia del spirito sancto non fa differentia da masculo o femena. E noi legemo de molte che per instinto del spirito sancto davano consigli e erudiano e amaestravano el populo per spirito de profetia. A le quale etiamdio è congruamente concesso de le oratione e lectione le quale le donne proferiscono ne li collegij loro”*.

A questo particolare ambito, intersezione fra l'ispirazione profetica e l'originale elaborazione del proprio pensiero, appartiene il ricorrente uso della parola operato da Colomba da Rieti, nella generosa aspirazione ad una riforma complessiva della vita civile e religiosa, nei cui contesti promuove una specifica riforma della pratica monastica del Terz'Ordine, dalla condizione laicale alla comunità collegiata, fino ad arrivare alla forma claustrale vera e propria.

La Terziaria Domenicana, nata a Rieti nel 1467 ed attiva a Perugia tra il 1488 ed il 1501, anno della sua morte, s'impegna con dedizione nel suo ruolo di consigliera spirituale presso il potente casato dei Baglioni, all'epoca da poco insignoritisi della città umbra.

La figura di Colomba da Rieti resta ad ogni modo fortemente legata alla tradizionale identità stabilita nel corso dell'età comunale tra l'ambito del santo e lo spazio civico: il corpo santo custodito e venerato nelle varie modalità del culto viene onorato mediante la pratica dell'elevazione da parte della comunità, in cui si assommano e coincidono i ruoli di fedeli e cittadini; d'altro canto, lo stesso corpo santo garantisce ed opera nei confronti della città intercessione e tutela.

Alcune figure carismatiche, tra le quali si segnala appunto Colomba da Rieti, vengono riconosciute ed onorate come “sante vive”, secondo la felice definizione coniata dallo stesso padre Sebastiano Angeli de' Bontempi.

La duplice funzione, protettrice e moralizzatrice, assolta dalla Terziaria Domenicana a Perugia è rivolta alla città, finalizzata ad ottenerne la concordia ed il bene comune: Colomba da Rieti agisce dunque nei confronti dei Baglioni, e non al loro fianco.

Ciò la differenzia radicalmente dalle “Sante di corte” legate alle sorti di un casato destinato ad assolvere ed assimilare entrambe le funzioni del *legislator* e del *principans*, ma è la medesima caratteristica di spiccata autonomia morale e spirituale, sensibile ed aperta ad ogni istanza e ad ogni soluzione che rende Colomba da Rieti una figura del limite, tanto dal punto di vista cronologico quanto dal punto di vista etico.

Anche per questo la fama profetica della parola di Colomba, sempre schietta e vigorosa, supera ben presto le mura della città.

Lo stesso pontefice Alessandro VI la interroga: pur mantenendo un atteggiamento rispettoso ed aperto nei confronti della Terziaria, benvoluta e stimata da Cesare Borgia, che l'ha conosciuta ed apprezzata quando era giovane discepolo della Facoltà di Diritto presso lo Studium perugino, il Papa sottopone suor Colomba ad un serrato interrogatorio, o meglio un’ *“investigazione publica”*, equivalente al primo grado dell'Inquisizione.

La Domenicana, che consapevolmente ha assunto il modello di Santa Caterina come riferimento spirituale e paradigma comportamentale, è lucidamente in grado di discernere nel suo interlocutore i tratti dell'autorità, distinguendo a ragione le umane mende di Rodrigo Borgia dall'autorevolezza del

Pontefice, vicario di Cristo nella Chiesa di Roma.

Così, “*genuflexa devotamente se prostrava supra li gradi a li beati piede de esso maximo antiste: et expansi li braccia e mano occupò le extremità de li suoi vestimente e rapta in spiritu se fé immobile como una pietra (...) De po longa mora excitata asurrexe e facta da presso e recta: dimandata dal summo pontefice prudentemente responde a tucte le cose: cum quilla sua consueta simplicità e modestia. Ma quando el papa la dimandò de certe cose più ardue: un'altra volta andò in extasi e remase recta como de pietra*”.

Il pontefice sospetta una simulazione da parte di Colomba, e la sollecita con fermezza affinché risponda.

Si rivolge così all'intermediazione del confessore, che sette anni più tardi così ricorda l'episodio nel testo della *Legenda volgare*: “*comminatoriamente a me indixi Habbie guardia patre che io so el papa: e riferisceme de quista ciò che ne sai e la pura veritate*”.

Una richiesta analoga fu rivolta a suor Vanna, la madre di Colomba che, rimasta da poco tempo vedova, aveva preso i voti lasciando anch'essa la città di Rieti per ricongiungersi alla figlia: pure Vanna, in quanto “*genitrice de essa vergine*”, fu “*seriosamente examinata*”.

Solamente più tardi Colomba supera lo stato estatico e, recuperando la sua piena lucidità, risponde esaurientemente alle domande che le vengono rivolte: “*Finalmente expergefata essa vergine de Cristo Respuse a ogni cosa sapientemente e autenticamente Intanto che el beatissimo antiste molto la laudò e offerisse a li suoi beneplaciti*”.

Così lo stesso confessore dichiara di essersi espresso come garante dell'ortodossia di suor Colomba: “*Beatissimo Patre Io so certamente che tu sei Cristo: e io dico la veritate. Quista serva de Cristo Suora Colomba: venne qua advena e peregrina una cum lo patre e honesta comitiva: e da la devotione de quisto popolo constrecta remase. E persevera perfino a quisto tempo in ogni santimonia*”.

Inoltre, il predicatore conferma ed attesta che le profezie di suor Colomba si realizzano infallibilmente, “*ciò che da essa essenzialmente de costumi e de facti ogni cosa se verifica totalmente*”.

Colomba stessa quindi ricorre alla parola con la consapevolezza drammatica dell'ineluttabilità delle sue affermazioni, benché molti detrattori mettendo in dubbio la veridicità dei suoi doni profetici.

Ciò viene rimarcato dalla Cronaca Perugina del Maturanzio: “*Non già per questo ogni homo ce aveva fede vedendola transire pubblicamente, e parlare e dire e rivelare le cose molto coperte come lei faceva*”.

Lo stesso autore individua l'ambiente francescano come fautore dei più vivaci oppositori e denigratori dello spirito profetico della Terziaria Domenicana.

Ma quest'ultima non si lascia scoraggiare dalle critiche, dichiarando al confessore: “*Io non desidero piacere a li homini: e quisti doni non sonno de virtù nostra ma idio ce le dona. E imperò non bisogna de se gloriare ma se ricerca de le guardare con ogni humiltà*”.

Così dunque, nota il biografo, “*è cosa mirabele e de dio certamente o che lei respondesse o vero che lei parlasse a qualunque se fosse senza artificio de parole: senza audacia: senza tedio de fatiga. E quilla medesima simplicità e mansuetudine servava cum li supremi e infimi qualuncha se fosse. Niuno se partiva da quilla scandalizato: etiamdio se fosse venuto per tentarla o havesse hauto de essa mala opinione. più presto ogniuno se miravegliava de la dolcezza del suo parlare e de la humiltà e del devoto dire e lenitivo*”.

Nel linguaggio di Colomba da Rieti, i riferimenti alla condizione politica ricorrono su due distinti livelli di comunicazione, il piano del linguaggio profetico e quello del linguaggio mistico.

Operando profeticamente, Colomba intende agire a vantaggio del popolo, che subisce le deleterie conseguenze delle ostilità fra fazioni intrigate dalle loro contese di potere.

I fuorusciti perugini, sostenitori del casato degli Oddi, tramano insidie per riconquistare un ruolo di comando ormai perduto; all'interno della stessa famiglia dei Baglioni, che detiene il potere in città, risentimenti ed invidie provocherà presto il bagno di sangue che le cronache cittadine registrano sotto il tragico nome delle “nozze rosse”.

La Domenicana s'impegna, come autorevole esponente della Chiesa militante, ad esortare e

consigliare, a minacciare e scongiurare nel nome di Dio ed in vista del bene comune, senza mai essere animata da spirito di parte.

Il suo sostegno alla fazione egemone, determinato essenzialmente dall'aspirazione alla pace per il popolo perugino, non risparmiò ai Baglioni né critiche severe, né aspri moniti.

L'intero capitolo quarantacinquesimo della *Legenda volgare* è dedicato dall'Angeli a trattare “*del patrocinio e revelatione de beata Colomba; per la città de Perugia e del popolo perusino*”.

Gli interlocutori di Colomba sono i nobili, i maggiorenti cittadini che essa richiama ad aderire ai più alti valori dell'etica politica ed all'adempimento dei loro compiti, antivedendo e minacciando lutti e distruzioni se non avessero dato ascolto ai suoi ammonimenti.

La *pars valentior* è dunque, per Colomba da Rieti, la classe dominante, responsabile del buon vivere civile, a cui fa appello con tutte le sue forze affinché assicurino pace e benessere all'intera comunità.

Dunque, se la Terziaria compie una scelta di campo, questa non si determina certo nell'ottica della lotta tra le fazioni: la Domenicana si schiera a fianco degli umili, dei diseredati, della gente comune che è vittima dell'instabilità politica, esposta ad arbitri e violenze, di cui assurge al ruolo di protettrice ed impetra la particolare intercessione di Santa Caterina e San Domenico.

Colomba sceglie di sostenere e confortare le donne, le madri e le spose, che si rivolgono a lei affinché preghi e scongiuri la guerra, che minaccia le loro case ed i loro affetti.

Lo spirito profetico di Colomba si manifesta in tutto il suo vigore in occasione della festività dell'Assunzione di Maria Vergine.

Siamo negli ultimi anni del secolo XV.

La Madre di Misericordia ispira la piccola madre spirituale affinché porti il suo contributo di pace alla comunità che tanto le sta a cuore.

La predilezione di Colomba verso “*el popolo de Dio*” si manifesta con palmare evidenza nelle drammatiche circostanze dell'epidemia di peste che si abbatte su Perugia nel 1494: il morbo, secondo la concezione profondamente radicata nella mentalità del tempo, viene percepito come una tremenda, inevitabile punizione collettiva, correlata e conseguente rispetto alle colpe di cui si sono macchiati i singoli, cittadini e governanti, aristocratici e plebei.

Colomba, richiesta dai magistrati cittadini, interviene mediante la preghiera ed il soccorso attivo ai malati, indice un triduo solenne, ordina che sia dipinto un gonfalone con le insegne del “*sanctissimo patre sancto Domenico e sancta Caterina da Siena che per spetiali patrocinio pigliano la causa del popolo*”.

Ma soprattutto è lei stessa a votarsi come vittima sacrificale, accogliendo la sofferenza del corpo come mezzo di espiatione degli altrui peccati e come strumento di affrancamento del popolo umbro dal contagio mortale.

La guerra che durante la pestilenza del 1494 Colomba conduce è quella dello spirito che si oppone al corpo, della carità che combatte l'egoismo.

Nonostante il timore del contagio, Colomba impone ai magistrati cittadini la propria volontà: “*E voi tre di visitate le chiese de li santi cum le letanie (prudentemente però) E deputate al prezo de publico erario per aiuto e subsidio de li povari infirmi*”.

Inoltre, si prodiga essa stessa a curare ed assistere moralmente gli ammalati: “*si alcuni se infirmavano da essa: li quali uncti cum lo olio de la lampada del suo altare se curavano*”.

Sopporta infine con autentico spirito di sacrificio le sofferenze del corpo, attraverso cui purifica l'anima ed ascende ancora ai gradi più alti della scala di perfezione.

Su di un diverso piano di comunicazione si colloca il linguaggio mistico della beata, che ricorre alla suggestione simbolica delle immagini per evocare ed esplicitare un pensiero altrimenti inesprimibile concettualmente.

Di tale linguaggio, non rimane che l'eco riverberantesi nelle testimonianze biografiche ed agiografiche, oltre che nella trasposizione iconografica.

La fama di santità che fiorì intorno alla Terziaria Domenicana che a Perugia costituiva intorno all'ultimo decennio del Quattrocento un autorevole punto di riferimento tanto per la vita civile che per la vita spirituale, si diffuse rapidamente nelle città dell'Italia centrale che vivevano con pari travaglio il trapasso dall'organizzazione comunale all'avvento delle Signorie.

Così da Viterbo la correligionaria Lucia da Narni si rivolse a suor Colomba riconoscendo in lei un esempio ed un modello di vita a cui decise di ispirarsi, nella condivisione dello spirito cateriniano di azione e di impegno nel rinnovamento etico e politico della società civile.

Di dieci anni più giovane, Lucia da Narni era stata forgiata da esperienze di vita radicalmente diverse, dalle origini aristocratiche fino al casto ed infelice matrimonio con il conte Pietro di Alessio.

Da Narni a Viterbo, il noviziato rappresentò per Lucia l'occasione per mettere alla prova le virtù della costanza e dell'obbedienza, nella piena e perfetta adesione alla Regola.

Il suo periodo di formazione spirituale coincide proprio con gli anni viterbesi, attraversati da molteplici richieste: Alessandro VI la vuole a Roma, Ercole d'Este a Ferrara.

La fama di santità, enfatizzata dal miracolo delle stimmate manifestatesi durante la Quaresima del 1496, genera intorno a lei uno splendente alone, che accentua ed esalta i carismi della Terziaria.

Il prestigio di suor Lucia crebbe dunque nella stima e nell'apprezzamento condivisi da popolani ed aristocratici, da laici ed ecclesiastici, tanto da sollecitare la richiesta del duca estense che la volle presso la sua corte, affidandole l'opera di fondazione di un suo monastero, nell'intento comune di moralizzazione dei costumi e di pacificazione del Ducato.

Le trattative intercorse fra Ercole I d'Este ed il pontefice Alessandro VI sono documentate da un interessante carteggio (1496/1499) che rivela i tratti di un'attività diplomatica intensa tra i due poli dell'amministrazione civile e dell'autorità religiosa.

Entrambi gli interlocutori riconoscono ed ammirano le virtù di suor Lucia, le attribuiscono un ruolo centrale in un processo di consolidamento del potere politico che richiede stabilità e sicurezza, consenso e concordia civile.

L'accordo a cui addivennero il pontefice ed il duca, che peraltro preluse a più stretti legami tra i due potentati, fu fortemente osteggiato dai Viterbesi, che non intendevano privarsi della venerata presenza della monaca alla cui presenza affidavano tanto il mantenimento e l'incremento del monastero domenicano di Santa Caterina, quanto il benessere dell'intera città.

In data 17 aprile 1498, i priori del popolo di Viterbo inviano infatti al papa una supplica a cui affidano le loro rimostranze, adducendo le ragioni dell'opposizione popolare alla partenza di suor Lucia: l'intera città "*nisi essent operae et praesentia dicte sororis Luciae (...) funditus rueret*".

Suor Lucia era intanto disposta all'obbedienza, pronta ad eseguire la volontà del papa che l'aveva convocata a Roma, del pari a rispondere alle richieste del duca, che mobilitava la diplomazia e gli armigeri per averla con sé a Ferrara.

In questa mite acquiescenza riconosciamo i tratti di una consapevolezza che accomuna Lucia da Narni e Colomba da Rieti: entrambe infatti non avversano - come fa invece, negli stessi anni, il correligionario fra Girolamo Savonarola - un pontefice pur tanto discutibile e discusso, riuscendo sempre a praticare il dettato tomista che le sostiene nel discernere e disporre su piani diversi e distinti l'uomo Rodrigo Borgia, con le sue dissolutezze ed i suoi falli, ed il papa Alessandro VI, attraverso la cui dignità parla lo Spirito Santo e si manifesta la volontà di Dio.

L'arrivo di suor Lucia a Ferrara fu preceduto da una fuga avventurosa e da un faticoso viaggio: il duca coinvolse alti prelati ed uomini d'arme nell'impresa che, secondo le cronache del tempo, venne a costargli non meno di 3.000 ducati.

La monaca stigmatizzata, accompagnata da numerosi suoi familiari, fu accolta con ogni onore presso la corte ferrarese, che provvide a dotarla dei fondi necessari per l'istituzione di un suo monastero, che avrebbe ospitato fino a cento monache.

Ma il progetto di riforma della vita religiosa femminile promosso da Ercole I d'Este ed attuato da Lucia da Narni non conseguì i risultati auspicati, dal momento che forse troppo affrettatamente, sull'onda di un pur legittimo entusiasmo, vennero accolte insieme nel monastero di Santa Caterina monache velate regolari e penitenti del Terz'Ordine, senza prevedere né predisporre norme che facilitassero l'adeguamento a prospettive originali di vita comune e garantissero la coesione interna dell'istituzione, al di là dell'indubbio carisma posseduto dalla fondatrice.

I privilegi di cui Lucia da Narni godeva, estesi peraltro ai suoi familiari tanto laici che religiosi, contribuirono ad esasperare la situazione, destinata a precipitare alla morte del duca (1505).

Fu allora reso noto che da due anni le stimmate erano scomparse, richiudendosi miracolosamente sulle mani e sui piedi della mistica: pur avendo ancora una volta nel modello cateriniano un inconfutabile precedente storico, la sparizione del fenomeno e soprattutto la mancata, tempestiva divulgazione della notizia generarono un alone di dubbio intorno alla santità di vita di Lucia da Narni, che il Capitolo del monastero destinò ad una umiliante condizione di segregazione, pazientemente sopportata fino alla morte (1544).

Il silenzio e la meditazione, la pratica estrema dell'ascesi mistica sublimarono in Lucia da Narni ogni scoria della sua esperienza mondana, legata ad interessi politici che la storiografia non sempre riesce a leggere ed interpretare, se non in rapporto ad eventuali strumentalizzazioni di parte.

In verità, Lucia da Narni limitò i suoi interventi alla corte di Ercole I d'Este a generiche esortazioni alla pace ed alla concordia civile; gli stessi rapporti intrattenuti con alcune delle corti italiane ed europee del tempo furono improntati a simili atteggiamenti, motivati essenzialmente dalla fama di santità di cui Lucia da Narni godeva.

I re di Francia, infatti, sollecitarono più volte l'invio da Ferrara di pezzuole intrise degli umori delle stimmate, conservate come reliquie e comunemente riconosciute come mezzo di intermediazione ed intercessione per l'ottenimento di grazie e miracoli.

Analogamente, Colomba da Rieti aveva intrattenuto rapporti con i cattolicissimi sovrani di Spagna. Più diretto e coinvolgente è l'impegno politico assolto da Osanna Andreasi, autentica "santa di corte" presso i Gonzaga, signori di Mantova.

Nel 1478 Federico I Gonzaga, impegnato in guerra contro gli Svizzeri, affidò proprio ad Osanna la custodia della moglie Margherita di Baviera e dei suoi figli, nei confronti dei quali la Terziaria Domenicana assunse di fatto la reggenza alla morte della loro madre.

I rapporti con il casato signorile s'intensificarono al tempo di Francesco ed Isabella d'Este, che stimarono Osanna e l'apprezzarono come guida spirituale e consigliera politica, fino ad attribuire alla sua intercessione la nascita tardiva dell'erede Federico II (1500), detto per questo il "figlio dell'orazione".

Ancora trovò conforto e consolazione nella confidenza con Osanna la duchessa Elisabetta, moglie di Guidubaldo d'Urbino, il cui dominio sulla città marchigiana era insidiato dall'esercito di Cesare Borgia.

Nel 1505, alla morte di Osanna Andreasi fu decretato il lutto cittadino e gli stessi signori intervennero alle esequie, rimarcando con la loro presenza la fama di santità della carismatica.

La sorte individuale delle Penitenti nere si risolve dunque tra il ruolo di "sante di corte" ed il compito di "sante di popolo", esercitando la forza delle idee non meno che impetrando l'intervento divino: da Vanna da Orvieto, che anticipa non solo cronologicamente l'esperienza cateriniana, a Margherita da Città di Castello, attraversando le stagioni dell'epoca feudale e dell'età comunale, fino a Colomba da Rieti, Lucia da Narni, Osanna Andreasi presso le corti rinascimentali, le vicende vissute dalle Terziarie della Penitenza di San Domenico recano sullo sfondo il segno della tragedia savonaroliana, che concluderà una breve, intensa stagione durante la quale le coscienze più limpide, i più fervidi intelletti dell'Ordine Domenicano coltiveranno le istanze della giustizia civile, intesa e praticata come prefigurazione della giustizia eterna.

L'*Imitatio Christi* e l'eccesso delle stimmate

L'esperienza multiforme condotta dunque da una generazione di donne di alta spiritualità fra il XIII ed il XVI secolo si polarizza intorno ai due cardini dell'impegno di moralizzazione della società civile, perseguita attraverso la pratica politica, e della *sequela Christi*, intesa come costante adesione ad una via di sofferenza, ad imitazione della Passione di Gesù, scandita dalle tappe del cammino di perfezione rappresentato simbolicamente ed iconograficamente dalla Scala di Giacobbe.

Attraverso l'adesione alla regola del Terz'Ordine, le Penitenti manifestano la volontà di praticare la vita apostolica, pronunciano i voti di castità, povertà ed obbedienza, rinunciano agli allettamenti del secolo pur rimanendo parte attiva della società civile.

Attraverso la pratica dell'*imitatio Christi*, esse fanno del loro corpo il luogo ed il testimone della comunicazione con il trascendente: non si tratta infatti semplicemente di un tema di meditazione o

di interpretazione, come è per le tante *Passiones* che, come sacre rappresentazioni, costituiscono una forma intermedia fra teatro e devozione, quanto piuttosto di un conato di condivisione, un impegno a ripercorrere le tappe salienti della vicenda terrena di Cristo attraverso la mortificazione della carne.

Solamente per gli aspetti più esteriori, l'*imitatio Christi* costituisce un retaggio del medievale *contemptus mundi*, sostanziato stavolta da radicali scelte di vita e da pratiche penitenziali di estremo rigore.

Pronunciando i voti, impegnandosi a seguire la Regola dei fratelli e delle sorelle della Penitenza di San Domenico, fondatore e padre dei Frati Predicatori, queste donne vestirono un abito, condivisero le preghiere e le norme di astinenza, imitarono l'apostolato come "*figlie predilette di San Domenico nel Signore, (...) emulatrici ed ardenti zelatrici, secondo il proprio stato, della Verità della fede cattolica*".

La chiave di lettura attraverso cui può meglio comprendersi il senso ed il modo in cui fu praticata da queste donne la conversione del cuore, secondo lo spirito della penitenza evangelica, sta proprio nell'inciso "*secondo il proprio stato*".

Alcune tra costoro, come Sibillina da Pavia o Margherita da Città di Castello, portano già inciso nelle membra lo stigma della sofferenza, altre, come Caterina da Siena o Lucia da Narni, Stefana Quinzani o Caterina de' Ricci, condividendo mediante la stigmatizzazione i dolori della Passione.

Le Terziarie Domenicane che incidono una traccia nella storia religiosa e civile del loro tempo condividono l'ineludibile negazione del proprio destino biologico, che sostanzia nel matrimonio e nella maternità la vita femminile.

Alcune di esse, come ad esempio Villana delle Botti, maturano la loro vocazione religiosa attraverso un'esperienza matrimoniale che le fonti biografiche non esitano a descrivere come dissipata ed indifferente alle istanze spirituali.

Altre, come Lucia da Narni, impongono nel matrimonio la loro scelta di castità, approdando alla pratica religiosa dopo il definitivo fallimento di un tentativo estremo di conciliazioni tra due forme di vita troppo distanti fra loro.

E' quantitativamente più consistente il numero di quelle giovani che, animate da una vocazione precoce, pronunciano con convinzione il voto di castità e rifiutano le nozze, spesso affrontando per questo l'ostilità dei familiari che preferirebbero affidarle alla responsabilità ed alla custodia di un marito, piuttosto che saperle isolate, condannate sia pur volontariamente ad una condizione sociale anomala.

Spesso è per loro motivo di sofferenza la necessità di negare obbedienza all'autorità paterna, sia pur per aderire ad una volontà superiore.

Il conflitto interiore trova espressione, sollievo e risoluzione nelle pratiche penitenziali del disciplinamento e del digiuno, nella volontaria privazione di comodità e di conforti materiali.

Pur vivendo in intensa e costante simbiosi con la vita secolare, tanto nella propria casa, quanto in comunità, le Terziarie Domenicane tendono a ritagliarsi degli spazi fisici di isolamento, nella propria stanza come nella propria cella, ricorrendo in alcuni casi ad utilizzare cantine o soffitte, come fanno Vanna da Orvieto o Margherita da Città di Castello, come luoghi riservati alla meditazione ed alla preghiera.

Non è dunque la chiesa, pur frequentata assiduamente, l'ambiente privilegiato per coltivare una spiritualità fortemente individualizzata, quasi a ribadire così i significati profondi di una presenza attiva nel secolo.

Quando, come accade a Lucia da Narni dopo il declino della sua autorità presso il monastero di Santa Caterina a Ferrara, l'isolamento si fa coercitivo, la sofferenza viene offerta in espiazione dei peccati.

I lunghi anni di isolamento, dopo il Capitolo che nel 1505 la destituisce da ogni carica e da ogni privilegio, vengono dedicati da Lucia da Narni alla meditazione ed alla scrittura, in cui si decantano gli avvenimenti della sua vita e le tensioni che l'hanno travagliata.

Lucia da Narni percepisce sé stessa come capro espiatorio, o meglio come Agnus Dei, assumendo consapevolmente le colpe e le responsabilità di cui l'umanità si è macchiata nella corruzione dei

tempi.

Alle meditazioni di suor Lucia si accostano le parole ispirate di Stefana Quinzani, riportate da padre Serafino Razzi nella *Vita* a lei dedicata.

La condivisione della Passione assume un significato profondo ed autentico per la fondatrice della comunità di Soncino, che ambisce all'annientamento di sé, al nascondimento perseguito non solo mediante il rifiuto degli onori mondani che le sono offerti alla corte dei Gonzaga, ma chiedendo addirittura a Dio la grazia di celare le manifestazioni esteriori della condizione estatica per poterne gustare più intimamente il mistero.

Sta di fatto che la sofferenza, quale che ne sia la causa, è mezzo elettivo per liberarsi dei condizionamenti del corpo fisico e delle convenzioni del corpo sociale: ciò è altrettanto vero per chi soffre di malattie e menomazioni, come per chi soffre sperimentando i dolori del Cristo, condividendo le angosce di Maria.

Villana delle Botti, dopo aver pienamente recuperato il senso della propria vita in una prospettiva di fede, è frequentemente vessata nel corpo da febbri frequenti ed altissime, squassata da dolori laceranti che sopporta con sincero spirito di rassegnazione.

Gode anzi del suo male fisico, che in qualche modo le offre l'opportunità di riscattarsi da un passato di dissipazione.

Così, a volte, vieta al suo confessore di pregare per la sua guarigione o prega essa stessa perché i suoi mali possano moltiplicarsi.

Ma se fin qui possiamo legittimamente affermare di trovarci di fronte ad una sofferenza catartica ed imitativa, modellata sulla Passione di Cristo e finalizzata ad ottenere la redenzione, tanto individuale che collettiva, un ulteriore elemento richiama la nostra attenzione, individuando nella sofferenza una modalità fortemente oppositiva, che si fa manifesta contro gli assalti dell'Eterno Avversario.

Di frequente, le mistiche vengono fatte segno delle tentazioni o delle violenze del Maligno: Colomba da Rieti viene presa a pugni fino a perdere un dente, Caterina Paluzzi (1573-1645) vive per tre anni fra indicibili tormenti, Villana delle Botti subisce fin sul letto di morte gli assalti del demonio.

Ricorre con frequenza nei testi autobiografici ed agiografici il motivo della lettura del testo evangelico della Passione di Cristo, a cui il confessore o le correligionariE ricorrono per meglio disporre la morente al distacco dalla vita terrena. Non di rado, è proprio colei che si approssima al trapasso a consolare i familiari per la fine ormai vicina, auspicata ed attesa come un dono da cui avrà inizio il premio della vita eterna.

Prima di abbandonarsi con serena letizia all'estrema condivisione della sorte del Cristo, Villana delle Botti compie ad esempio un definitivo atto di volontà allontanando da sé le tentazioni diaboliche da cui Satana non desiste ancora.

Il biografo definisce il suo agire come "*atto energico della mente*", affidando alla pregnante espressione il senso più autentico dell'esercizio di una volontà matura ed inflessibile, che sa riconoscere ormai la via del bene ed è determinata a non smarrirla per sempre.

Un'ultima considerazione s'impone a proposito del frequente mutamento del nome, registrato da numerosi biografi a proposito di alcune di queste straordinarie figure di donna.

Se per Colomba da Rieti - Angela o Angelella all'atto del battesimo - il mutamento è legato ad un evento immediato ed estraneo alla volontà, imposto dall'improvvisa apparizione di una bianca colomba sul fonte battesimale dove sta per compiersi il rito, tanto Vanna da Orvieto quanto Villana delle Botti appaiono in visione o in sogno a delle donne di provata fede a cui narrano l'accoglienza straordinaria goduta nell'alto dei cieli, dove il loro essere si è trasfigurato al punto da rinnovarsi anche nel nome.

In questo segno possiamo individuare il risultato conclusivo di un lento e graduale processo di purificazione e perfezionamento, intrapreso mediante la sublimazione della sofferenza, accolta come prova quando viene vissuta in relazione ad una condizione soggettiva di deprivazione sensoriale o di malattia, ricercata come misura di sé nell'*imitatio Christi* che trova il suo modo di manifestarsi attraverso le pratiche di disciplinamento assai diffuse fra medioevo ed età moderna.

Con l'imposizione di un nuovo nome in cielo la palingenesi è dunque compiuta, e la condivisione dell'evento comunicato attraverso il linguaggio ineffabile della visione alle consorelle ancora impegnate nel loro cammino terreno assume il valore di un monito che rende ancor più viva l'eredità spirituale affidata dalle donne del Terz'Ordine della Penitenza alle generazioni future.

Considerazioni conclusive

Attraverso il profilo biografico di Vanna da Orvieto, Margherita da Città di Castello, Lucia da Narni è dunque possibile rintracciare il filo rosso che lega intimamente l'esperienza complessa delle "Penitenti nere", che seppero declinare in forme intense ed originali spiritualità ed impegno sociale, esprimendo autorevolmente la loro volontà di contribuire al rinnovamento morale fortemente auspicato nel tempo in cui vissero, in un anelito di giustizia manifesta nella pratica civile, fra il XIII ed il XVI secolo.

Accanto ad esse, che rappresentano per le loro peculiarità spiccate delle figure simboliche, epifenomeniche quasi per la società civile non meno che per la storia dell'Ordine a cui appartennero, s'intravedono le forme di altre correligionarie che ne condivisero in tutto o in parte le scelte e l'impegno, incarnando anch'esse il carisma domenicano e presentando significative sfaccettature, utili ad illuminare meglio singoli tratti di uno sfondo storicamente denso e corrusco, attraversato da tensioni e passioni che hanno informato l'età moderna nel suo complesso.

Le norme stabilite nel 1285 dalla Regola di fra Munio di Zamora consentono a successive generazioni di donne di praticare attivamente scelte di vita radicali, seguendo ciascuna il proprio personale ingegno, che si manifesta attraverso l'impegno sociale ed il generoso contributo alla pacificazione nella lotta politica, coltivando ciascuna la propria spiccata religiosità secondo un ampio ventaglio di opportunità, tanto nella vita del secolo quanto presso le "case sante" ed i monasteri dell'Ordine.

Proprio tale varietà di prospettive garantisce a ciascuna di valorizzare sé stessa e mettere a frutto i propri talenti, non solo percorrendo la scala di Giacobbe perseguendo un modello di perfezione, ma garantendo altresì la comunicazione, lo scambio vitale e fruttifero di esperienze con gli ambienti laici e religiosi del tempo, la trasmissione all'interno del Terz'Ordine della Penitenza di San Domenico di valori alti, che si riverberano positivamente sulla parte migliore della società civile.

Così come l'anonimo Maestro delle Effigi Domenicane (sec. XIV) seppe rappresentare in sequenza le immagini di alcune delle protagoniste della singolare esperienza spirituale maturata all'interno del Terz'Ordine della Penitenza, da Santa Caterina da Siena a Margherita da Città di Castello, a Daniela ed a Vanna da Orvieto, raffigurandole tutte uguali, incorniciate all'interno delle delicate volute di una pala d'altare, eppure tutte diverse nell'espressione dolce e determinata del volto, negli emblemi parlanti della loro condizione di santità, nei fatti salienti narrati con freschezza straordinaria nei riquadri della predella, anche la ricerca storiografica ha inteso proporre alcune forme e figure della santità femminile, ricostruendo in modo documentato i contesti in cui maturarono le loro personalità, delineando per quanto è possibile i loro percorsi individuali, evidenziando le peculiarità delle loro scelte di vita, confluite in un'unica, imponente visione di solidarietà e di giustizia civile, che prefigura in terra la gloria eterna del Regno dei Cieli.