

Adelisa Malena

Carismi femminili: mistiche del Seicento

Le pagine che seguono sono dedicate ad alcune figure femminili – più e meno note, in qualche caso probabilmente sconosciute ai più – che nel XVI e nel XVII secolo riproposero il modello di santità cateriniano, ossia una santità mistica fatta anche di segni somatici, di un'adesione totale e anche fisica alle sofferenze e alla Passione di Cristo, di doni straordinari come il matrimonio mistico (centrale nell'esperienza della grande santa senese) e dello scambio dei cuori, di spirito di profezia, con una chiara, netta e forte connotazione politica.

Ma in che modo due secoli dopo e oltre era possibile rivivere quel modello? Con quali limitazioni e in che misura? E cosa era cambiato nel frattempo?

Il modello di santità cateriniano è stato spesso un punto di riferimento nella storia religiosa italiana: come ci hanno mostrato – primi fra tutti – gli studi di Gabriella Zarri sulle cosiddette 'sante vive' del tardo Quattrocento e del primo Cinquecento. Si trattava di donne mistiche vissute in fama di santità, legate a contesti cittadini o di corte (in particolare nelle corti padane tra Quattro e Cinquecento), fruitrici di doni divini e grazie speciali, donne in grado con la loro stessa presenza di svolgere un importante ruolo di protezione sulla città, e di conferire sacralità al potere politico con il quale entravano in contatto; in qualche caso erano profetesse, particolarmente ricercate all'epoca delle guerre d'Italia, madri spirituali e pie consigliere di principi e sovrani (basti ricordare i nomi della bolognese Elena Duglioli, di Lucia Brocadelli da Narni, di Osanna Andreasi da Mantova). E sono innanzi tutto la loro funzione politica e il loro ruolo profetico a venire progressivamente meno nel corso del Cinquecento, con il declinare del fenomeno delle 'sante vive'. Gabriella Zarri ha descritto questo declino, tipico dell'età della Controriforma e del disciplinamento tridentino, come passaggio dalla profezia alla disciplina: la funzione profetica, nel senso della profezia politica, viene interdetta alle donne, o viene comunque disciplinata e addomesticata, irreggimentata, ricondotta entro ranghi ben precisi (che sono, ad esempio, quelli degli ordini religiosi e dei tentativi di riforma interni agli ordini), perché ritenuta pericolosa e sospetta. Così come, più in generale, risulta sempre più sospetta la santità mistica femminile e la direzione spirituale esercitata da figure femminili, la cosiddetta maternità spirituale. Adriano Prosperi in un suo saggio pionieristico sulle caratteristiche della direzione spirituale nell'età della Controriforma, ha definito il cambiamento cui si assiste in questa fase storica, come un passaggio da un'epoca di «divine madri» a un'epoca di «padri spirituali». In altre parole la maternità spirituale, ossia la direzione spirituale esercitata da parte di

«madri dell'anima», legittimata e giustificata sulla base di doni mistici straordinari (come lo spirito di profezia, la capacità di leggere nei cuori, grazie speciali ricevute nell'orazione, come estasi, fenomeni di trances, etc.) a lungo ammessa dall'istituzione ecclesiastica – anche se sempre sottoposta al controllo e al vaglio di teologi e uomini di chiesa –, nell'età della Controriforma, cioè a partire dal secondo Cinquecento, viene guardata con sospetto sempre maggiore, sottoposta a vincoli rigidi, disciplinata e controllata sempre e comunque da figure maschili di padri o direttori spirituali. Queste parole potevano essere sinonime, ma non necessariamente, dal momento che il rapporto tra una penitente e il suo padre spirituale è un rapporto improntato alla fiducia e al riconoscimento reciproco, mentre i direttori incaricati di esaminare e controllare mistiche e devote si basavano invece sulla legge del sospetto, e avevano talvolta il compito di riferire l'esito dei loro esami agli inquisitori.

La Congregazione del Sant'Uffizio romano, istituita nel 1542, con la sua articolazione sul territorio e la rete dei tribunali locali, andò progressivamente estendendo il proprio raggio d'azione anche sulla santità e sui fenomeni mistici. È un processo storico complesso, che è necessario richiamare perché è questo il contesto in cui si trovano ad agire le nuove Caterine, le aspiranti Caterine e, soprattutto, le Caterine mancate del Seicento senese, e non solo senese. Come molti storici e storiche hanno mostrato, una volta arginata l'emergenza dell'eresia cinquecentesca, e dunque una volta fatti i conti con le correnti e i fermenti ereticali connessi alle Riforme d'Oltralpe, l'Inquisizione romana incominciò a estendere le sue maglie sui comportamenti dei fedeli – ad esempio la bestemmia, la bigamia, l'abuso dei sacramenti, la magia e la superstizione – e su terreni come, appunto, quello della santità, e della santità mistica in particolar modo. Da un lato si prese in esame la santità riconosciuta e approvata, con i decreti di Urbano VIII che stabilirono norme più severe e più chiare sulle tappe necessarie per ascendere agli onori degli altari e ebbero una genesi interna alla Congregazione del Sant'Uffizio romano; dall'altro lato l'Inquisizione romana si occupò sempre di più e sempre più spesso di santità vissuta, di santità 'tentata'.

Passitea Crogi (1564-1615)

La cappuccina suor Passitea Crogi visse tra Cinque e Seicento. È un personaggio sul quale ci sarebbe ancora molto da scavare. Legata al fondatore dei cappuccini Matteo da Bascio, si dedicò all'assistenza, soprattutto dell'infanzia abbandonata; tentò più volte nel corso della sua vita di fondare congregazioni religiose femminili – con alterni successi (un primo tentativo, nel 1590, non ebbe seguito, a causa del mancato riconoscimento da parte dell'arcivescovo Ascanio Piccolomini). Si legò sempre più strettamente alla corte medicea, e in particolare alle donne di casa Medici, Cristina di Lorena e Maria Maddalena d'Austria, e ad altre importanti famiglie fiorentine e trascorse

un periodo a Firenze, dove le fu richiesto di dar vita a una congregazione femminile – tentativo, ancora una volta, destinato al fallimento. Inoltre, a quanto risulta da alcuni documenti, Passitea durante il periodo fiorentino avrebbe avuto un ruolo diretto nelle trattative per il matrimonio di Maria de' Medici con Enrico IV.

Il cardinale Tarugi, successore dell'arcivescovo Piccolomini, a quanto pare spinto a ciò da molti senesi, chiese quindi a Passitea di tornare a Siena; e così, pur mantenendo ottimi rapporti con la corte fiorentina Crogi partì da Firenze nel dicembre del 1598. A Siena le fu offerta la chiesa di Sant'Egidio, assieme a una casa e ad altri edifici adiacenti, per l'edificazione di un monastero. I lavori ebbero inizio nel 1600 e si conclusero nel 1603, grazie al sostegno del cardinal Tarugi, dei Medici e di alcune tra le principali famiglie senesi. Le caratteristiche principali delle monache di questa comunità, detta delle cappuccine di Sant'Egidio, saranno la ferrea osservanza della clausura e una strettissima adesione alle regole di Santa Chiara.

Tra gli episodi della vita di suor Passitea Crogi si deve almeno ricordare che nel 1602 e nel 1609 la religiosa fu a Parigi, ospite di Maria de' Medici regina di Francia. A causa di questi suoi stretti rapporti con la regina, sembra che molti a corte la ritenessero non estranea alla nomina di reggente data da Enrico IV alla moglie. Un altro aspetto che meriterebbe sicuramente di essere approfondito, e che secondo diversi biografi ebbe un effetto negativo sul processo di canonizzazione della monaca, riguarda le voci circa un suo coinvolgimento in intrighi di corte, e in particolare nella vicenda – dal tragico epilogo – che ebbe come protagonisti il maresciallo Concino Concini e sua moglie Leonora.

Passitea morì a Sant'Egidio il 13 maggio del 1615. Il primo processo di canonizzazione, iniziato nel 1615, fu interrotto per la morte dell'arcivescovo Petrucci avvenuta nel 1628. Agli inizi del XVIII secolo i deputati delle cappuccine si rivolsero alle curie di Siena, Firenze e Santa Fiora e diedero incarico a due notai di collazionare e autenticare gli scritti processuali per tentare di riaprire il caso. La carica di *promotor fidei* era affidata in quel periodo al cardinale Prospero Lambertini (il futuro Benedetto XIV), noto per la sua fermezza e per il suo rigore. Non mi risulta che, finora, sia stato indagato il successivo iter del processo che, per qualche ragione che sarebbe interessante approfondire, si arrestò.

Passitea Crogi ebbe un ruolo di santa viva e di pia consigliera, oltre che, naturalmente, di fondatrice. Nelle biografie la riproposizione del modello cateriniano nella sua vicenda esistenziale e spirituale è molto insistita e torna, con forza, in un altro particolare aspetto della spiritualità della grande mistica senese, rivissuto da Crogi: l'espressione somatica dell'esperienza mistica. Due giorni dopo la morte di suor Passitea i segni somatici, e in particolare le stigmate, vennero ricercati con insistenza sul suo cadavere, scrupolosamente esaminato, e infine trovate, assieme ad altri segni

riconosciuti come straordinari, ad esempio una specie di spazio vuoto al posto del cuore: attestazione dello scambio – già sperimentato da Caterina da Siena – tra il cuore della mistica e quello di Cristo. Il cuore di suor passitea, insomma, non era più al suo posto, perché già fisicamente incorporato nel cuore di Cristo: «[...] havendo insieme tagliato in diverse parti il polmone in tutti i suoi lobi, deposero havere ritrovato la cassola del cuore intatta e senza lesione alcuna, non essendo alterata di forma o figura, non di colore, non di sito, non di sustanza; nella quale ricercando il cuore, dentro per natura contenuto, hanno ritrovato in detta cassola villi e sini e sangue spiritoso, quali facevano l'ufficio dello stesso cuore, poiché in detta cassola non si è ritrovato né piccolo né grande, ma in tutto si è trovato in esso vacuo, cosa per ordinaria impossibile alla natura, anziché né anco vi si è trovato licore o aquosità che in detta parte ritrovare si suole».

Caterina Vannini (1562-1606)

Il modello di santità di Caterina da Siena è centrale anche nell'esperienza di un'altra mistica, contemporanea di Passitea Crogi, Caterina Vannini. Anche in questo caso le biografie insistono molto sul nesso forte tra Caterina Vannini e Caterina Benincasa. La dedicatoria dell'edizione settecentesca della *Vita*, ad esempio, è rivolta proprio a Caterina da Siena: «[...] ecco ch'io ardisco di presentarmivi ora per la seconda volta affine di consecrare a voi sola, una, per quanto ho potuto diligente ristampa della vita della venerabile suor Caterina Vannini, vostra gloriosissima compatriota, e dello stesso vostro santo istituto, qui in terra, ed eterna compagna nel cielo: non già sempre vostra imitatrice, ma che pur, dopo breve deviamiento, per particolare vostra intercessione, tale divenne...».

Le principali fonti delle notizie a nostra disposizione su Caterina Vannini sono soprattutto le sue lettere, i materiali del processo di canonizzazione iniziato subito dopo la sua morte, e i racconti di due personaggi ai quali la mistica senese fu legata da rapporti di particolare fiducia: il confessore gesuita Alessandro Quadrio, e un medico che era anche deputato al governo del monastero, il dottor Pierluigi Capacci. Come avveniva in genere in casi come questo, il confessore/direttore spirituale raccoglieva appunti e materiali sulla vita della donna mistica da lui diretta e soprattutto sulle esperienze interiori da lei vissute, talvolta costringendo la stessa penitente a scrivere di proprio pugno; poi, alla morte della devota, ne stilava la biografia. Fu esattamente quanto fece Quadrio. Come ha recentemente dimostrato Ottavia Niccoli, l'autore della più nota tra le biografie di Caterina, quella che ha avuto molteplici edizioni in italiano e in latino e da sempre attribuita al cardinale Federico Borromeo, corrispondente epistolare di Caterina e legato alla mistica senese da un intensissimo rapporto figliolanza-amicizia-paternità/maternità spirituale, è in realtà opera del gesuita Quadrio. Come Niccoli ha sottolineato a proposito della biografia di Quadrio, le notizie che

abbiamo su Caterina sono filtrate dall'immagine che ella stessa voleva dare di sé, e quindi il loro valore non è solo e non è tanto nelle informazioni concrete che trasmettono, quanto per il loro carattere di autorappresentazione, di presentazione di sé della loro protagonista, dei suoi affetti e delle sue emozioni.

Caterina era nata a Siena nel 1562 da Pasquino Vannini e dalla pistoiese Silea Panciatichi, i quali le avevano imposto il nome di Caterina per devozione alla santa senese. La sua era una famiglia di estrazione media, che ben presto si impoverì. Le fonti insistono tutte sulla notevole bellezza e sulla vivacità di Caterina, già in tenera età, e nella biografia di Borromeo/Quadrio si legge: «Ella per donna fu di statura grande e svelta della persona; di membri dilicati di color bianco e vivace. Il viso non era grande, e il sembiante fu giovanile ancora nell'età matura; la fronte monda, e i capelli perfettamente negri; le ciglie e gli occhi erano parimenti neri; i quali costumò tenere, per lo più, un poco bassi. Il naso non fu proffilato, ma leggermente depresso. Ebbe piccola bocca; né le labbra erano sottili, né molto rubiconde. Nelle guancie appariva sempre alquanto di rossore; ed alcuni nei nel viso sparsi si vedevano». E del resto, come Niccoli ha messo in rilievo, di Caterina Borromeo conservava anche un ritratto, fatto dal pittore senese Francesco Vanni (che del resto, a quanto pare, aveva messo in contatto i due), nel quale il volto di Caterina era raffigurato in un'espressione estatica.

Già a dieci anni la bambina dalla straordinaria bellezza, orfana di padre, e rimasta sola con la madre e il fratello, fu costretta a prostituirsi: un fatto che, inevitabilmente, segnò nel profondo la sua vita, e che persino nel distacco dello sguardo retrospettivo affidato alle biografie lascia percepire tutta la drammaticità di quell'infanzia violata. Qualche anno dopo, da giovane cortigiana, si trasferì a Roma, dove ebbe presto molti clienti stabili; nel 1574, quando papa Gregorio XIII espulse da Roma tutte le prostitute che non si fossero sposate o non fossero entrate nel monastero delle Convertite, tornò a Siena, dove continuò a prostituirsi.

Qualcosa però si stava incrinando: questo è ciò che nel racconto retrospettivo Caterina suggerisce quando, nel novembre 1589, torna con la memoria a tredici anni prima (dunque a quando poteva avere all'incirca tredici o quattordici anni), ricordando quel periodo come pieno di tristezza e di sconforto. All'epoca era analfabeta, e chiedeva a una prostituta che sapeva leggere, e che frequentava casa sua, di leggerle libri devoti e di raccontarle di una santa donna, la domenicana Caterina de' Ricci, che viveva a Prato e che spesso andava in estasi e aveva visioni celesti. Si tratta di un tratto tipico di questo tipo di racconti auto biografici e/o agiografici: le vite di queste sante donne sono costellate da questi rapporti di ammirazione, devozione, emulazione nei confronti di altre carismatiche.

È in questa fase che Caterina colloca la sua conversione: si era privata delle vesti sontuose e dei gioielli, indossando una specie di saio, si era tagliata i capelli, aveva intrapreso varie pratiche ascetiche come digiuni e aspre penitenze, con l'appoggio del suo confessore domenicano, ma dovendo fronteggiare la feroce opposizione della madre e del fratello, che perdevano così una lauta fonte di reddito. Anche Caterina Vannini, come la sua omonima pratese Caterina de' Ricci, cominciò a ricevere doni mistici, come le visioni, ma anche a essere tormentata da violente tentazioni diaboliche, dai ricordi di un passato che tornava continuamente e prepotentemente. Era un peso, quello del passato, dal quale era difficile liberarsi. Dopo diversi tentativi falliti, nel 1584 riuscì finalmente a farsi accettare nel convento delle Convertite senesi, dove divenne ben presto nota come santa viva per le sue estasi e i rapimenti spirituali.

Intorno al 1600 entrò in contatto con il cardinale Federico Borromeo, di passaggio a Siena, con il quale ebbe inizio un rapporto di profonda amicizia spirituale, e una corrispondenza epistolare che durò fino alla morte di Caterina (che avvenne il 30 luglio 1606). Sono giunte fino a noi le lettere della mistica senese, ma non quelle del Borromeo, che Caterina diede alle fiamme. L'epistolario è caratterizzato dai toni intensamente affettivi e passionali del linguaggio amoroso, dell'amore per Borromeo e dell'amore divino, che per la mistica senese sono in realtà un amore solo, in una relazione di mutua direzione dove la «piccinina» diviene sovente la madre in spirito del «gran cardinale». Si veda ad esempio la lettera di Borromeo dove si legge: «In quanto al durare mio, credite certo, dala morte in poi niente ci ha far separare, perché l'è cosa di Dio e non umana, e non è dubio punto, perché io v'amo grandissimamente e di tutto core, e perché questo amore così grande ce l'ha messo Gesù, poi che mai l'ho provato altrimenti, sì che potete star sicuro che io sempre sarò la medesima». Anche Borromeo, del resto, utilizzava nel suo epistolario e nella relazione con Caterina – per quel che ne sappiamo – i toni affettivi propri del discorso amoroso, e se è vero che le sue lettere non ci sono pervenute, tuttavia abbiamo diverse sue opere sull'esperienza mistica dove ciò appare con evidenza, e risulta centrale il nesso tra amore umano e amore divino.

Il linguaggio che Caterina utilizza nelle lettere a Borromeo è lo stesso con il quale ella descrive i rapimenti mistici e le visioni. Una di queste, narrata ne *I tre libri della vita*, chiama in causa direttamente il rapporto di Caterina Vannini con il suo principale modello di riferimento, Caterina Benincasa. «Ne' medesimi tempi che la madre, il fratello, e altri suoi conoscenti importunamente la molestavano per rimuoverla dall'impresa forma di vivere; oltre alla Madre di Dio, e molti santi che quasi ogni notte della loro presenza la facevano degna, fu specialmente visitata da santa Caterina da Siena, la quale così le apparve: Aveva un manto di color nero, che coprendole il capo, e scendendole insino ai piedi si alzava, e si raccoglieva co' due lembi dinanzi alla cintura. Ella era di giusta statura, e più tosto grande, che piccola, svelta della persona, di color

bello nel viso, che però teneva un poco dell'olivastro; aveva gli occhi neri, le ciglia graziosamente piegate, il naso profilato, il collo lunghetto. Nel costato, nei piedi, e nelle mani si vedevano le Stimate; e le mani parevano alquanto grandi per l'enfiagione che le piaghe vi cagionavano: i diti erano lunghi, ed ella tutta da capo a' piedi splendeva sì, che poteva paragonarsi col sole».

E un'altra esperienza mistica di Caterina Vannini richiama direttamente, ancora una volta, Caterina da Siena: il matrimonio mistico, del quale Vannini parla nelle lettere a Borromeo e che nella sua vita a stampa è riferito all'agosto 1587 ed è presentato come una visione, non di Caterina stessa ma di un'altra vergine. «Viveva in que' tempi che Caterina ebbe la visione dello Sponsalizio in Siena una vergine di giovanile età, ma di maturi costumi, e di divine virtù e singolari, sopra molte altre, ornata. Il nome di lei era Battista, ed era povera eed orfana, ma da Dio le era stato concesso il dono dell'estasi, e delle contemplazioni, e spesse volte era visitata dai santi, e dalle sante: e ancora frequentemente era assalita dai demoni, che con grand'odio fieramente la battevano. Or questa vergine andando a visitare suor Caterina, le parve di vederla vestita d'un vestimento di lino sottilissimo, e bianco molto più che la neve; e risplendente le pareva che avesse tutta la persona, e che portasse sopra il capo una bellissima ghirlanda, tessuta di fiori gialli e bianchi e azzurri: e che uno anello in dito d'oro avesse con una gemma che pareva diamante, ma molto più rilucente. Veduto ch'ebbe la vergine questo abito intorno a Caterina, che a lei pareva nuovo e disusato, senz'altro pensare, rivolta a quelle monache che ivi per caso si trovarono, disse queste parole: Oh, suor Caterina sta ella sempre così? A cui risposero le monache: perché di tu questo? Ed ella soggiunse: porta sempre quella bianca vesta e quel bello anello bianco in dito? Le monache udendo tal parlare con atto di meraviglia, e guardandosi l'una e l'altra nel viso, non sapevano ciò che ella si volesse dire. All'ora la giovane, che savia ed avveduta era, si accorse, sebben tardi, di quello che poteva essere; e di aver leggermente trascorso, parlando più oltre di quello che bisognava: ed abbassando gli occhi si tacque; e con le monache di tal cosa più avanti mai non disse. Poi la seguente mattina assai per tempo la vergine andò da Alessandro, e il tutto gli conferì, come a suo confessore, temendo di qualche inganno. Passati poi più giorni, il medesimo confermarono appunto le monache ch'erano state presenti, intorno a quelle parole udite della donzella. Il fatto dunque dello sponsalizio, avendolo Caterina assai distesamente, e sempre uniforme ai suddetti in diversi tempi narrato, così appunto seguì».

E nel capitolo che segue troviamo la descrizione del matrimonio mistico, che attraverso lo sguardo della santa donna Battista, donna semplice, 'illetterata illuminata', unica a vedere quei prodigi, riceve un ulteriore avallo e una ulteriore legittimazione, come in un gioco di specchi: solo la santa donna è in grado di vedere la grazia speciale che Caterina riceve.

Federico Borromeo – è importante sottolinearlo – che pure sosteneva la necessità di un attento vaglio delle esperienze mistiche delle sante donne (come appare ad esempio dalla sua opera *De ecstaticis mulieribus et illulis* del 1616), e aveva approfondito le varie possibilità e le diverse sfumature del misticismo vero, falso (nel senso di proveniente da Satana), simulato e/o affettato (intendendo con questa ultima accezione non solo l'inganno deliberato, ma anche l'autosuggestione e l'autoinganno), riguardo alla genuinità dei carismi di Caterina Vannini non nutriva dubbi: riteneva autentiche le visioni e, più in generale, le esperienze mistiche della convertita senese, alla quale era legato da un rapporto di totale e reciproca fiducia.

Caterina Vannini morì nel 1606, e solo pochi mesi dopo si aprì il processo di canonizzazione, con la consueta raccolta di testimonianze di miracoli che si ritenevano compiuti dalla santa donna, ma anche di attestazioni riguardanti la sua vita devota, le pratiche ascetiche, l'esercizio delle virtù. Ci fu poi un'interruzione dell'iter processuale, ripreso nel 1621 e di nuovo sospeso, e infine un'ultima ripresa a fine secolo, nel 1693, che si concluse, ancora una volta, con un nulla di fatto. Mi pare che la data di quest'ultimo fallimento sia altamente indicativa. A differenza delle prime due fasi del processo, siamo a quest'altezza – 1693 – nel pieno della cosiddetta svolta antimistica della politica romana, culminata nel processo contro il mistico spagnolo Molinos, e con la condanna nel 1687 di quella che fu considerata l'eresia mistica per eccellenza, ossia il quietismo.

Francesca Toccafondi (1638-1685)

Di cosa si trattava? E chi era Miguel de Molinos? Era un prete spagnolo giunto a Roma a metà Seicento, con buone entrate presso la corte pontificia e negli ambienti dell'aristocrazia romana, che divenne in breve tempo un accreditato e richiestissimo direttore spirituale di donne e uomini, laici e religiosi, di ogni estrazione sociale. I suoi scritti editi e inediti erano incentrati sulla via interna e passiva alla contemplazione e all'unione con Dio, da perseguire attraverso l'annullamento delle potenze dell'anima, memoria, intelletto e volontà. Dopo molte indagini, e dopo un accurato vaglio di quei testi, i teologi del Sant'Uffizio dell'Inquisizione riuscirono a sintetizzare gli aspetti pericolosi e decisamente devianti ed eterodossi del pensiero di Molinos, in 68 proposizioni, condannando gli scritti, ma anche l'uomo. La sentenza emessa contro Molinos intrecciava ad arte una serie di gravissime colpe attribuite a lui (legate soprattutto ad atti sessuali compiuti e legittimati in nome di una pretesa impeccabilità raggiunta nello stadio della contemplazione mistica) e i dogmi da lui propugnati, legando indissolubilmente il peccato e l'eresia.

Si aprì allora una stagione che pesò ancora gravemente sulla mistica e sui mistici in generale, e dunque anche sulle donne visionarie e carismatiche aspiranti alla santità. Quella stagione fu particolarmente rilevante per la vita religiosa senese.

Negli anni della lotta al quietismo Siena fu infatti teatro di una capillare indagine che vide coinvolti donne e uomini, laici e religiosi, personaggi di diversa estrazione sociale, sospetti di essere stati contaminati da quella ‘peste’ che la Chiesa romana voleva ora, con ogni mezzo, estirpare. Contro alcuni di loro gli inquisitori decisero di aprire processi, che – il più delle volte – si conclusero con delle condanne.

I processi ebbero formalmente inizio con l’autodenuncia all’Inquisizione dell’eremita Antonio Mattei nel settembre del 1687; in realtà il Sant’Uffizio indagava su di lui già dall’estate di quell’anno, a seguito di una segnalazione giunta da Roma. Mattei, infermiere presso l’ospedale cittadino di Santa Maria della Scala era ritenuto un sant’uomo e in virtù del suo carisma dirigeva in spirito molte persone, tra le quali monache claustrali, terziarie, religiosi (in alcuni casi direttori spirituali a loro volta come i sacerdoti Virgilio Cenni e Silvestro Nelli), laici.

Tra i documenti diffusi da Mattei tra i suoi molti ‘figli’ e ‘figlie’, uno in particolare suscitò i sospetti degli inquisitori, la cosiddetta «protesta» dell’offerta della volontà, frutto di una illuminazione interiore dell’eremita e poi tradotto in testo di direzione, che ebbe un’ampia circolazione soprattutto nei monasteri femminili e che, nei processi senesi, costituisce una sorta di filo rosso. Si trattava di un giuramento, da mettere per iscritto, con il quale si prometteva a Dio di amarlo come Egli ama sé stesso, e si rimetteva a Lui la propria volontà e il proprio libero arbitrio, per ‘quietare’ la coscienza, liberandosi da scrupoli e timori di peccare, fino a raggiungere uno stato di serenità spirituale e di quiete, tale da consentire il totale e pieno abbandono alla contemplazione.

Al termine del processo Mattei fu giudicato eretico dogmatista e venne perciò condannato all’abiura, al carcere a vita e ad alcune penitenze ‘salutari’; essendosi pentito venne però assolto dalla scomunica. Dopo l’esecuzione di quella sentenza, il caso dei quietisti senesi era tuttavia ben lontano dall’essere risolto. Il processo all’eremita fu solo l’inizio di un’indagine che portò alla luce nomi, scritti, reti di relazioni. Quello che emergeva era un mondo di pratiche, di idee, di rapporti, tanto più sospetti e pericolosi, quanto più interni alla direzione delle coscienze, tanto più incontrollabili, quanto più legati ad un terreno incontrollabile per sua natura: quello della mistica. Nelle maglie della repressione incorsero direttori di spirito (come Silvestro Nelli, Ferdinando Giusti, Tommaso Bandinelli, quest’ultimo senese processato a Perugia), religiosi (tra cui Caterina Ottavia Carpia delle Abbandonate, prima destinataria della «protesta» di Mattei), ma anche personaggi ormai scomparsi, in primo luogo le terziarie Francesca Toccafondi e Barbara Squarci, madri carismatiche del gruppo, e storie antiche di direzione spirituale come quelle che avevano per protagonisti, tra gli altri, il monaco camaldolese Vitale Perini e l’agostiniano Ottone Petrucci.

Quella che andò pian piano emergendo, nel corso delle indagini, era una estesa ed eterogenea comunità, costruita attraverso una fitta e intricata rete di rapporti di direzione/figliolanza

spirituale, spesso alternativi rispetto a quelli istituzionali e articolati su diversi livelli. In questo, come in molti casi analoghi, gli inquisitori individuarono in tali relazioni i canali di diffusione dell'eresia, la cui essenza era definita proprio dai contenuti e dalle modalità concrete di quella che uno di loro definì la «direttione infetta». Seguendo le tracce di quel tipo di direzione – i rapporti tra le persone, la circolazione di testi e documenti, ma anche le affinità e le consonanze di temi e di pratiche – i giudici, a partire dal gruppo senese, risalirono ad altre figure di «spirituali», lontane nello spazio (come il cappuccino Antonio Francesco Candelari di Ancona, al cui consiglio molti membri del gruppo si rivolgevano, per via epistolare), o – in altri casi – lontane nel tempo, dato che, all'epoca dei processi, erano ormai scomparse (come le due terziarie Barbara Squarci e Francesca Toccafondi, il monaco camaldolese Vitale Perini, il frate agostiniano Ottone Petrucci).

Per ragioni di tempo non ripercorrerò qui la complessa vicenda dei quietisti senesi – a mio avviso non priva di interesse – ma mi soffermerò sulle madri carismatiche del gruppo. Soprattutto per cercare di chiarire in che modo i carismi femminili scardinassero i rapporti di potere, le gerarchie, all'interno di questi gruppi, contribuendo a rimodellarli e a riformularli in maniera diversa.

Un cospicuo gruppo di scritti custoditi da monache senesi e sequestrate nel corso delle indagini era opera della terziaria francescana Francesca Toccafondi, morta nel 1685 in odore di santità presso l'ospedale Santa Maria della Scala, dove, per diversi anni, aveva svolto la funzione di «padrona», ossia direttrice del cosiddetto «convento di mezzo» delle fanciulle. Tra gli spirituali senesi Francesca, considerata fruitrice di doni mistici, oltre che donna di santa vita, era al centro di una speciale venerazione, come apparve con sempre maggiore evidenza ai giudici, i quali, nel corso delle indagini, trovarono alcune biografie della terziaria, suoi ritratti e, soprattutto, moltissime lettere.

Francesca Toccafondi, come tante altre mistiche della prima età moderna, aveva imparato a scrivere per ordine dei suoi direttori spirituali, tra questi Antonio Mattei e Virgilio Cenni, i quali le avevano imposto «per obbedienza» di tenere un diario della propria esperienza interiore. Francesca però, a quel punto, accanto a un uso «obbediente» della scrittura – mezzo del quale la terziaria si era appropriata con enorme fatica – Francesca riuscì poi a utilizzare quello stesso mezzo per scrivere una gran quantità di lettere.

La sua scrittura appare faticosa e incerta, l'ortografia labile, la punteggiatura assente, mentre sono frequenti le espressioni tipiche del parlato. Tuttavia Francesca scriveva moltissimo, e scriveva da sola; rifiutò infatti di dettare le lettere alla sua compagna Lucrezia anche quando era ormai devastata dalla malattia. A dispetto della sua evidente difficoltà e scarsa dimestichezza con la scrittura, aveva uno stile ben preciso: le lettere mostrano, paradossalmente, una forte padronanza del

mezzo espressivo, che Francesca traeva, evidentemente, non dalla cultura, ma dalla coscienza del proprio ruolo di «santa viva» e di «madre». I suoi scritti hanno generalmente un inizio *ex abrupto*, quasi uno sgorgare di parole e immagini di visioni, come mostra, ad esempio, l'*incipit* di una lettera non datata, indirizzata a un padre spirituale il cui nome non ci è noto: «Vorei una carta da vosignoria che pregasi iddio che mi guarissi di una pazia che mi ve[n]ne una di queste sere che stavo così sbalordita e alli improvviso senti dire [...] di[l]lo cor meum, dilo cor meum». Al suono di quelle parole – continuava Francesca – il suo cuore «fece come un leone adormentato che e sveliato con furia», e «pareva che [...] volesi saltare fuor del pe[t]to e in faccia a tu[t]to el populo spezarsi per fare destimonio di semedesimo per prova di quanto e suave il signiore». Il cuore, dunque, voleva parlare, l'esperienza mistica, per sua natura indicibile, voleva tradursi in linguaggio, in apostolato attivo, in testimonianza, attraverso segni materiali nel corpo, ma anche attraverso la parola: «il core [voleva] spezarsi per testimonio di tanta infinita bontà, e così vorei potere andare per tuto el mondo [...] fra turchi eretici e infedeli e per tute le vie [...] con una voce di cantatrice e con qualche suono armonioso non vorei dire altro che queste poche parole mal composte perché non so compore di latino né parlare e così vorei potere consumare tuta la mia vita e non solo non temerei tuti e martiri ma ci sguazerei per testimonio di tanta infinita bontà».

E un uso consapevole del potere della scrittura, emerge in tutte le lettere di Francesca, in modo particolare attraverso i frequenti consigli e le esortazioni che l'umile «francesca poverella» rivolgeva ad altre religiose, ma anche ai direttori spirituali ai quali si assoggettava.

Talvolta gli scritti di Francesca, donna semi-illetterata, mostrano interessanti tracce di elaborazione personale di elevati concetti teologici. È il caso della lettera indirizzata a un religioso, nella quale la terziaria utilizzava l'immagine, molto frequente e sfruttata nella letteratura spirituale, della «fabbrica»: «Liè una gra[n] grandeza de gra[n] re e inperatori il fabricarsi el trono o sollio reale di argento e di oro ma tuti lo fabricano sopra il pavimento sodo e fermo e imuovibile». E continuava: «Ora si ci fusi uno che fusi re de' re e inperatori e che volesi fare pompa dela sua potenza e che non li bastasi el suo trono fabricato sopra al fondamento fermo e stabile [...] [ne fabbricherebbe uno] sopra alonde del mare, e che avesi potenza di far[lo] stare fermo e stabile fra tute le tempeste, e dove spicharebe più la sua potenza. E così questo iddio tuto amore resta molto onorato, glorificato in quelli spiriti beati ma molto più e con più gra[n] gusto fabrica e posa el suo trono reale sopra alle inondazioni di una vita crocefisa». Francesca concludeva quindi la lettera con un'esortazione a rimettere la propria volontà e la propria libertà in quella di Dio, con un atto di abbandono: «Però di grazia spichiamo questo ato libero della volontà da tuti e sentimenti, potenze, amor proprio temporale, corporale e spirituale e metiamollo e lasiamollo nel puro volere e bene eplacito di questo didio tuto amore che lo pilierà e se ne fabricerà un trono a modo suo e per sua

magiore gloria, onore, e delizia e gusto lo poserà sopra allonde tempestose di tuti e patimenti, e li in mezo a tute le tempeste lo fermerà e farà stabile e in mutabile basta dire che ididio ci regnerà con poseso e dominio».

Il tema dell'abbandono, e dell'annullamento di sé, oggetto principale delle censure inquisitoriali, rappresenta il filo conduttore di tutti questi testi. Un esempio tra gli altri è dato da una lettera di direzione 'collettiva', indirizzata da Francesca ad alcune monache agostiniane del monastero di Santa Maria degli Angeli, detto del Santuccio, che la terziaria invitava a «gitarsi nele bracia dela more benché sia crudele e lasare fare a lui».

Le lettere spirituali indirizzate da Francesca Toccafondi a religiose di diverse istituzioni cittadine sono frequenti, e disegnano una trama di relazioni e legami femminili che sembra costituire un tratto tipico all'interno del gruppo di spirituali senesi. In qualche caso quei rapporti e quelle reti di solidarietà coinvolgevano anche le famiglie di provenienza delle monache, e in particolare le loro sorelle secolari e le loro madri. Lo stesso microcosmo familiare, gli stessi legami parentali, venivano talvolta proiettati in una realtà 'altra' nelle parole ispirate della terziaria, la quale, scrivendo a una monaca che aveva da poco perso il padre, la confortava attraverso l'immagine familiare e quotidiana di Cristo come «genero» del defunto. In alcuni casi si ha la sensazione che Francesca, rivolgendosi a delle donne, attinga a un lessico e a esperienze specificamente femminili, di solito pratiche e materiali, spesso legate a una dimensione molto 'fisica', per comunicare con loro. Esempio, in tal senso, è una lettera indirizzata a suor Caterina Ottavia e a suor Maria Girolama del conservatorio delle Abbandonate, nella quale Francesca Toccafondi prende spunto dalle sue terribili sofferenze fisiche per esprimere, attraverso la metafora della creta nelle mani del vasaio, il concetto del totale abbandono in Dio al quale abbiamo già fatto riferimento. Descrivendo i patimenti del suo corpo, ma, per traslato, anche della sua anima, la terziaria scriveva: «io poso dire che [Dio] miaveva disfato come il vasaio quando a fato un vaso e poi lo disfa ma io pensavo di certo che non lo volesi più ri inpastare insieme ma meterlo fra i cocci roti; come che lui abi fato a riinpastarlo lo sa lui basta mià riinpastato in nu modo come la creta senza cuocere che col sollo tocharla si guasta e si casca e si disfa a fato, e così si pilia piacere di tenermi come una pasta nelle mani per potermi disfare a suo piacere».

Riportando quindi il discorso su un piano di insegnamento spirituale Francesca si rivolgeva poi direttamente alle destinatarie, introducendo un'altra metafora, stavolta dal sapore molto più letterario, quella dell'oceano e della goccia: «lasiamoci e relasiamoci a fato [...] nel suo puro e divino volere perché io non conosco altra via ne modo di potere arivare a contentare questo divino amore che tanto asetato damore, benché lui sia non solo li isteso mare damore ma quello oceano infinito».

Il ruolo della terziaria francescana come madre e maestra spirituale, emerge, infine, anche nella lettera, scritta da una religiosa senese della quale non conosciamo il nome, sulla vita e le virtù di Francesca Toccafondi. Il testo mostra un chiaro intento agiografico, e si snoda perciò lungo le linee di uno stereotipo consolidato, pur presentando, tuttavia, aspetti di notevole originalità. «Vorrei potere havere la lingua de seraphini per potere manifestare al mondo le virtù e spirito di questa serva di Dio [...] e mia cara amica», scriveva l'autrice, mescolando così un modello di santità accreditato, quello incentrato sull'eroicità delle virtù, con tratti caratterizzanti l'esperienza e la personalità di Francesca e fatti di vita vissuta, ricordati con intensa partecipazione emotiva. Richiamava il forte impulso della terziaria all'apostolato, alla parola, alla sua voglia di «gridare per tutto il mondo» per poter far conoscere e amare Dio. Fin dal suo primo incontro con Francesca, circonfuso, nel racconto, da un alone soprannaturale, l'autrice avrebbe avuto prova della capacità della terziaria di leggere nei cuori: «insomma lei non aveva avuto alcuna cognitione di me, e pur mi disse alcune cose del mio interno che restai ammirata e insieme sodisfatta e contenta per avervi trovo con chi conferire e chi mi intendesse». La conoscenza dello stato delle anime avrebbe causato, a suo dire, grandi patimenti in Francesca «che tal volta si voltava a Dio, e gli diceva: perché mi crocifiggi con farmi conoscere e veder tante cose, e poi avermi messo in questo stato, che non posso farti conoscerti et amarti, se non come tu meriti, almeno come si puole». Di fatto il suo stesso esempio di virtù muoveva chiunque entrasse in contatto con lei all'amore di Dio, e «lassava sempre consolate e quiete», cosicché «si conosceva chiaramente che Dio parlava in lei, e che quello non era discorso umano».

Ma ciò che sembra risaltare maggiormente in questo testo è il forte legame di amicizia spirituale che l'autrice aveva avuto con Francesca Toccafondi e con Lucrezia, la terziaria agostiniana sua compagna: «è più di vinti anni che avevamo stretta amicitia insieme, e confidenza, e questa confidenza di conferirci il nostro interno insieme cominciamo subito che ci cominciamo a conoscere», e così secondo le modalità libere di quei legami non istituzionali di 'sorellanza spirituale', per così dire, «tutte e tre ci eramo prese per sorelle, per non ci abandonar mai né in vita né in morte, con aiutarci l'una e l'altra a corrispondere al Signore co' l'essercitio delle sante virtù e fare a gara a chi più poteva amare e dar gusto a Dio».

Barbara Squarci (1626-1662)

Come abbiamo visto nel caso di Toccafondi, procedendo a ritroso, lungo gli anelli di quella che ai loro occhi si configurava come la catena genealogica dell'errore, gli inquisitori individuarono altri «novi benché vecchi seguaci della falsa orazione di quiete», ancora più lontani nel tempo dagli uomini e dalle donne inquisiti negli anni '80: una sorta di loro

progenitori, in qualche modo. Tra questi un'altra «divina madre», della quale molti a Siena, e soprattutto le monache agostiniane, veneravano il ricordo: Barbara Squarci. La terziaria, morta in fama di santità intorno al 1662, era stata molto legata al frate agostiniano Ottone Petrucci e all'abate camaldolese Vitale Perini, in un rapporto di direzione spirituale fondato sulla reciprocità.

Ciò appare evidente, ad esempio, in due lettere di rara intensità emotiva che Perini scrisse alle monache del Santuccio alla morte di Barbara. Era stata proprio la terziaria, circa dieci anni prima, a mettere in contatto le monache agostiniane con don Vitale, all'epoca suo confessore e che più tardi era stato nominato confessore straordinario del monastero. «La nostra B[arbara], che professava molte obligationi a voi, et a tutto cotesto monastero è andata per noi ambasciatrice al divino Amore; non si scorderà di fare quelli officii di charità per noi, con quelle perfettioni che sono fatte da chi è al eterno possesso di Dio. Non habbiamo perduto: habbiamo avanzato. Niuno ha perduto in terra più di me. Il Signore me l'ha prestata per dieci anni per mia maestra; ha veduto che non ho fatto profitto; Egli l'ha levata a me, ma non m'ha levato cosa di mio: era sua, era un Seraffino, non stava bene in terra, dove non era conosciuto». Nella seconda lettera Vitale definiva la terziaria «pura colomba senza macula alcuna», e se stesso «tortorella scompagnata», sottolineando il valore 'santificante' del legame che lo aveva unito a Barbara: «ritrovandomi tortorella scompagnata da quella unione in terra, che era per li gran doni di Dio, e gratie di quella felice creatura, una participatione di pratica del Paradiso, sono degno di essere compatito, e che si preghi da tutte che il Signore mi faccia suo imitatore».

Assieme a quella lettera Vitale mandò alle madri del Santuccio alcuni scritti della terziaria e oggetti a lei appartenuti, che le monache avrebbero dovuto dividere tra loro secondo indicazioni precise. Barbara Squarci aveva rappresentato, in vita, un modello, un documento vivo di perfezione agli occhi delle monache e di don Vitale, loro padre in spirito, nonché «padre» e «figlio» della terziaria. Dopo la sua morte, continuò ad assolvere la stessa funzione, attraverso il ricordo e i molti scritti rimasti. Le sue lettere e quelle dove Barbara viene menzionata rimangono una delle poche testimonianze su di lei, se si esclude qualche accenno alla terziaria nelle deposizioni rese durante i processi inquisitoriali.

Come Francesca Toccafondi, anche Barbara scrisse parecchio, ma - a differenza della terziaria francescana - sembrava avere acquisito una notevole familiarità con il mezzo scritto e una certa agilità di stile. Al di là dell'uso di stilemi riconducibili alla 'retorica dell'umiltà', giustificata probabilmente anche dal divario sociale tra la terziaria e le monache aristocratiche alle quali si rivolgeva, il tono di Barbara era quello di una madre spirituale, ben conscia del proprio ruolo di guida. Le sue lettere alle monache si aprivano generalmente con un

ringraziamento per la carità ricevuta e con informazioni ‘materiali’, riguardanti il suo stato di salute. Veniva quindi introdotto il testo di direzione vero e proprio, spesso presentato come discorso di don Vitale, da lei riportato. Barbara, cioè, sembrava agire da intermediaria nel rapporto tra le monache e il loro padre spirituale, conferendo agli insegnamenti dell’abate camaldolese un valore del tutto particolare, grazie al suo carisma di divina madre: «D. Vitale ha dubitato di quello che accennate di quel soggetto [...]. Procurate voi e l’altre di intendere quanto vi è stato rozamente accennato, e supplicate lo Sposo che vi illumini della pura verità del sicuro camino del abbandono in Dio. Che troverete spianato ogni intoppo, e sicura la via, e così voi come l’altre; non mi state a fare con lettere il piangolio, che non sapete far oratione, che fatte il tutto a stampa, che non havete devotione, né sentimenti, né affetti [...]. Perché se foste abbandonate come vi è stato detto, non cercate altro (e ciò dice D[on] V[itale] che facciate) che presentarvi per quel tempo e fare la volontà di Dio, et a darli gusto, come vole lui, e non come voreste voi, ché così troverete Dio, e non cercate voi».

In un’altra lettera, nella quale Barbara, come di consueto, si faceva portavoce di don Vitale, si legge: «D. Vitale dice d’haver scritto che non senza bisogno gli si scriva: ma non ha detto, che solo per necessità li sia scritto: che però non siate tanto guardigne, che se le occupationi li faranno differire il rispondere, ovvero qualche sua indispositione, ad ogni modo per Amore di quel Eterno Amore solo degno d’Amore, sempre risponderà alle vostre richieste, ciò che gli dettarà il solo Maestro Giesù». E quindi, con parole sue, ma che potrebbero essere anche dell’abate camaldolese: «L’amor di Dio è libero, perché ubi Spiritus Domini, ibi libertas, perciò spogliatevi da ogni rispetto mondano, né state sopra puntigli del mondo, che sono contrarii a Dio». Tornando infine al tema centrale della proposta di perfezione di Vitale Perini, Barbara ribadiva: «E sopra il tutto, vi raccomanda l’essercitio della rassegnatione, e perfetto abbandono nella bella volontà di Dio: ché in tal essercitio caccierete il demonio in quel sacco, nel quale si è ingegnato di legare voi, e tutte le vostre compagne. Vi ordina la familiare allegrezza, e charità insieme, et il ragionare del profitto nel Amore, con il cuore tutto esposto a ricevere la pienezza del Amore, da chi è più volenteroso di darlo, che voi disposte a riceverlo».

Quelle direzioni, quegli insegnamenti, indirizzati a una delle monache, suor Egidia, erano in realtà diretti a tutte: si trattava, insomma, di lettere collettive, rivolte all’intera comunità, «perché l’havere a moltiplicare in più lettere, scritte a diverse, le stesse cose, sarebbe di fastidio, che perciò le lettere siano communi, così intimerà, e comanderà a tutte, per obediencia d’Amore».

In altri scritti sembra di poter scorgere la ‘voce’ di Barbara Squarci senza alcuna interferenza dei direttori. Ne abbiamo un esempio in un testo indirizzato proprio a un padre spirituale, nel quale la terziaria sembrava assumere pienamente il suo magistero di divina madre, come appare già

nell'incipit: «Dilettissimo in Giesù Sommo Bene, Giesù Maria sia sempre nel cuore di sua Paternità. Io la saluto da parte dell'Amore, dell'Amante dell'anime nostre, insomma da parte dell'Amoroso Giesù; e sappi come mi fa intendere, che ha una simpatia infinita d'entrare nel suo Cuore, per pigliare in esso le sue Delizie, e mi pare di vedere sua Paternità in mezzo a un gran mare, circondato da questo Divino Amore».

Con lo stesso tono appassionato e ispirato lo esortava poi ad accogliere il richiamo divino: «ò quanto gl'he vicino, e non li manca altro che gittarsi nel mare, e morire nelle braccia di questo Divino Amore; dico morire, per che si fa come la fenice che sta esposta a raggi del Sole, e morendo rinasce; ò che felice morte, morir nel seno dell'Amor Giesù, dove si comincia una vita Divina con esso amore. E aprite a questo Divino Amante, che he tutto ebbro d'Amore, e languisce per star nel vostro cuore; ò che divine delizie nuotar nel mare, anzi in quell'Oceano infinito dell'Amore, dove he la sazieta del nostro cuore, e stando in questo Pelago d'Amore gustar le sue dolcezze; ho quanto v'ama questo amante Giesù; Dhe riamate chi tanto v'ama e languisce per vostro amore, e non siate più ingrato all'Amante, e aprite el cuore».

Barbara sentiva quindi il bisogno di sottolineare come quel ruolo le derivasse dal carisma ricevuto, dal suo rapporto immediato con Dio, il quale la voleva operante come Suo strumento, e aggiungeva: «Se a sua Paternità li paressi importuna, sappi che non mi dà el cuore d'esser quanto vorrei, tanto mi trovo stimolata dall'amoroso Giesù, che m'inquieta, a pregare s. P. aprire, ò che pare ch'io sia l'avvocata dell'Amore, e poi tirandomi dolcemente a sé, mi fa pregar - oh dolce Amore - per sua Paternità, e me lo tiene nella mente, come in uno specchio in faccia al sole, massime nella SS. Comunione, che mi fa gridare all'impazzita per s. P. [...]. Io non posso farmi intendere come egli smania alla porta del vostro cuore, io v'accuserò se non gl'aprite: ho se io potessi aprirvi el mio cuore, e farvi intendere quanto questo Divino Amore lo stimola di pregarvi. Oh li voliate aprire, io non posso più farli resistentia, ne ho fatta quanto ho potuto, ma hora non posso più, quando el vaso è pieno, bisogna che trabocchi, o che scoppi, ò povero Amante Giesù».

Nel segno di un compromesso che le garantiva, evidentemente, una certa libertà di parola, un certo margine di azione, Barbara tornava quindi a rivolgersi al destinatario della lettera come a un suo figlio spirituale, riconfermandone però, allo stesso tempo, la funzione sacramentale e sacerdotale, a lei preclusa, in quanto donna: «Io la prego che mentre tiene questo Amore Sacramentato nelle mani gli vogli fare un offerta di tutto il mio cuore, e lo vogli consacrare al Divino Amore; dhè, amatelo, amatelo, amatelo per me, òche compassione, vederlo stare alla porta del cuore: o ingrati amanti, aprite hor mai a questo amoroso Giesù».

Per concludere, vorrei infine concentrarmi su un'immagine, che a mio avviso spiega molte cose di queste carismatiche senesi e dei loro rapporti.

Tra le carte dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, in un fascicolo relativo a «venerazione di persone non canonizzate o beatificate», è conservata un'immagine: un'acquaforte che ritrae Francesca Toccafondi, raffigurata in abito di terziaria francescana, seduta allo scrittoio, con un crocifisso davanti a sé. La mano destra tiene una penna e scrive, mentre la sinistra scosta leggermente il velo sul petto, dalla parte del cuore, lasciando intravedere una breve sequenza di lettere dell'alfabeto, J H S. Il trigramma è un elemento iconografico che a noi oggi può apparire come mero riferimento simbolico piuttosto generico e diffuso nella cultura spirituale e nella pratica devota. Non la pensavano invece allo stesso modo i giudici ecclesiastici che si occuparono di Francesca Toccafondi subito dopo la sua morte. Nello stesso fascicolo archivistico che contiene l'immagine, sono conservate le relazioni dell'autopsia condotta sul cadavere della terziaria, per ordine dell'arcivescovo: «Nel nome di Dio. A dì 21 giugno 1685. Essendo stato questa mattina rappresentato all'Ill.mo e R.mo Monsignor Arcivescovo, come questa notte precedente sia passata a miglior vita dopo una lunga serie d'anni d'infermità una tal donna nominata suor Francesca Toccafondi nel convento delle fanciulle dello Spedale grande di S. Maria della Scala di questa città, nel quale la medesima era deputata al governo delle fanciulle minori di detto convento, e siasi ricognosciuto nel petto di essa dalla mano sinistra impresso il Santissimo nome di Giesù con alcune lettere, perciò Sua Signoria Illustrissima e Reverendissima mandò farsi l'opportune recognitioni, e quanto occorra, siccome al detto effetto conferitosi Monsignor R.mo Germanico Tolomei vicario generale con me cancelliere infrascritto al detto convento, e saliti nell'appartamenti superiori, dove sono più dormentori, si passò da essi in una camera, nella quale fu detto essere morta detta suor Francesca [...] [dove si vide] un cadavere di donna con faccia scoperta, involto il restante del corpo, eccetto che poca parte del petto, con lenzuolo, in una sedia a braccialetti alta vestita di corame». Si ricordava quindi come, alla presenza di molti testimoni, «si ricognobbe sopra la mammella sinistra il venerando nome di Giesù con croce, e sotto la medesima, dalla parte destra un J, nel mezzo un H, e dalla parte sinistra un S e sotto le dette lettere dalla parte destra un segno in forma rotonda a guisa d'un O grande, e nel mezzo albicante, e vicino a detto segno per la parte sinistra vi era apparentemente la lettera M, e tutto appariva più candido della carne, eccetto che la detta lettera M, quale pende in bigio». Il vicario del vescovo allora «mandò lavarsi con acqua la parte, dove si ricognobbe impresso il Santissimo nome di Giesù, e lettere, le quali tutte apparvero più distinte, in maniera che anco per quattro passi di lontananza si distingueva quanto sopra».

Lo scopo dell'esame era stabilire se le lettere fossero o no segni miracolosi, e la conclusione fu che non lo erano affatto: così affermarono i medici e i chirurghi che eseguirono l'autopsia, e che dopo accurata perizia stabilirono trattarsi di una «impressione superficiale» fatta «artificialmente», ossia da mano umana. Su tali basi – assenza del miracolo e artificio umano – i giudici ecclesiastici

conclusero quindi che non di autentica santità si trattava, quanto piuttosto di «affettazione». Quel dato concreto era una prova della non santità della donna, e confermava i sospetti di eresia che – del resto – il Sant’Uffizio nutriva già da qualche tempo nei confronti di Francesca Toccafondi e dei suoi insegnamenti spirituali. Fu così ordinato il sequestro delle immagini della terziaria, dei suoi scritti (soprattutto lettere di direzione spirituale) e di quelli che la riguardavano, in particolare i cinque tomi di una biografia pronta per la stampa, decretandone la proibizione. Francesca Toccafondi, la cui vicenda, come abbiamo visto, era finita nel mirino degli inquisitori a seguito di un’ondata dei processi per quietismo, subì così una condanna postuma per simulazione di santità e proposizioni ereticali di impronta quietista.

L’esame delle fonti inquisitoriali relative a questo caso, ci permette tuttavia di andare più in profondità: ed è precisamente questo l’elemento sul quale vorrei richiamare l’attenzione. Che le lettere impresse nel petto di Francesca non fossero segni miracolosi era infatti ben chiaro ai suoi molti devoti, e le circostanze particolari in cui la terziaria si era procurata quei segni erano note. Per i devoti della santa donna, che dopo la sua morte avevano commissionato l’incisione, così come per i molti che tennero quel ritratto presso di sé, venerandolo come una reliquia, tale elemento rappresentava invece il rimando a qualcosa di molto più preciso. La vedova Vittoria Bartalini, una delle donne interrogate dai giudici, depose di essere stata testimone oculare dei fatti: «io mi trovai presente vintisei anni sono in circa, quando detta suor Francesca si fece imprimere con pennello gentile con acqua forte detto santissimo nome di Giesù, e di Maria nel petto sopra il cuore con precedente licentia del molto reverendo padre fra Ottone Petrucci agostiniano», e ricordava come a incidere le lettere nel petto di Francesca fosse stata stata una certa «suor Barbara Squarci monaca terziaria dell’ordine di S. Agustino, morta vintitre anni sono in circa, in concetto di gran buona serva di Dio».

Di Barbara, e del suo ruolo di madre spirituale all’interno del gruppo senese, si è già scritto sopra. Le relazioni di direzione spirituale che legavano le donne e gli uomini del gruppo erano spesso multiple, complesse, e si articolavano su più livelli. In questo caso – ad esempio – era stato l’agostiniano Ottone Petrucci, confessore e insieme discepolo delle due mistiche, ad accordare una licenza speciale che lasciava libero spazio alla comunicazione profonda tra le due donne, e a quel gesto rituale – l’incisione delle lettere sul corpo – che ne diveniva figura. Nell’atto compiuto da Barbara sembrava allora condensarsi il significato del legame che univa le due carismatiche, il segno di un’appartenenza comune e di un riconoscimento reciproco, ma anche, in un certo senso, un passaggio di testimone. L’atto di incidere, lungi dall’essere una pratica segreta di simulazione, si configurava dunque come un rito dall’alto valore simbolico. Ciò emerge del resto anche in alcuni passi della *Autobiografia* di Francesca Toccafondi (sequestrata anch’essa durante i processi per

quietismo), che delineano una funzione maieutica e di guida spirituale della terziaria agostiniana: Barbara, grazie al suo carisma del discernimento degli spiriti, era stata colei che aveva portato Francesca Toccafondi alla consapevolezza dei doni straordinari ricevuti dentro di sé. Barbara sarebbe stata capace di leggere nel suo cuore come in un libro aperto, e dunque aveva inciso di sua mano sullo stesso cuore – come sulla pagina di un libro – i segni di uno speciale cammino di perfezione, e dell'appartenenza di Francesca Toccafondi all'invisibile comunità di spirituali di cui anche lei stessa faceva parte. Francesca, d'altro canto, era stata tutt'altro che passiva nel ricevere quei segni, che alcuni anni più tardi volle farsi rinnovare. Il suo corpo scritto rifletteva un'identità di madre e maestra intorno alla quale si riannodavano i molti fili della vicenda degli spirituali senesi e delle loro pratiche di perfezione. La stessa identità che i suoi discepoli vollero tramandare alla memoria, attraverso quel ritratto, ma che – insieme a loro – fu travolta dai processi per quietismo e condannata all'oblio e all'oscurità. Quella memoria, debitamente manipolata, ossia reinterpreta dagli inquisitori, diventò parte della costruzione di un modello negativo, dalla chiara valenza ereticale.

Ma mettendo in relazione quel *dossier* documentario con le altre fonti delle quali disponiamo, relative ai processi per quietismo celebrati a Siena a fine Seicento, è possibile tentare di decostruire il modello e di cogliere – almeno in parte – i significati che quella memoria poteva assumere per quegli uomini e – soprattutto – per quelle donne.

FONTI

Roma, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, *Sacra Congregazione dei Riti, busta 2890, cc. 405r-406r* [Esame autoptico di suor Passitea Crogi]

Roma, Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede [ACDF], *Siena Sant'Uffizio*, Lettere speciali 216

ACDF, *Siena Sant'Uffizio*, Processi 57

ACDF, *Stanza Storica* (d'ora in poi *St. St.*), B 4 h (1680-1739)

FONTI EDITE

Borromeo F., *I tre libri della vita della venerabile madre suor Caterina Vannini sanese, monaca convertita, scritti da Federico card. Borromeo* [...], In Padova, appresso Giuseppe Comino, 1756

Marracci, Lodovico, *Vita della ven. madre Passitea Crogi senese fondatrice del monasterio delle religiose cappuccine nella città di Siena. Scritta da Lodovico Marracci* [...]. In Roma, nella stampa di Filippo Maria Mancini, 1669

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

Formichetti G., *Crogi, Passitea*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXI, Roma, Istituto del'Enciclopedia Italiana, 1985, pp. 227-229

Malena A., *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003

Niccoli O., *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Roma-Bari, Laterza, 2011

Pozzi G., Leonardi C. (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova, Marietti, 1988

Prosperi A. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

Zarri, G., *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

Zarri, G. (a cura di), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991