

GLI OSSERVANTI A MESSINA. QUALCHE RIFLESSIONE  
SULLA FONDAZIONE DI UN CONVENTO E DI UNA CHIESA  
NEL SECOLO XV

Nel secolo XV, dopo i notevoli guasti del grande Scisma d'Occidente<sup>1</sup>, e dopo la profonda spaccatura sull'interpretazione dei *Vangeli*, sui privilegi della gerarchia, sul ritorno alla povertà all'interno della Chiesa e soprattutto dentro i conventi e i monasteri<sup>2</sup>, si erano accentuati, nel *Regnum Siciliae*, nelle città, nelle strade dei piccoli centri, i dubbi, le perplessità, il disgusto e gli abbandoni della propria chiesa da parte di tanti fedeli<sup>3</sup>. Il cui disorientamento e senso di colpa trovava riscontro nella diffusione delle prediche, cioè nella sacralizzazione delle parole. Vale a dire in quel passo del *Vangelo* di Giovanni in cui si legge che in «principio era la Parola, e la Parola era presso Dio, e la Parola era Dio»<sup>4</sup>. Un *Prologo*, come si vede, che è l'inno alla Parola, il

<sup>1</sup> Per i riflessi dello Scisma a Messina, si veda S. Fodale, *Tra scisma, corruzione e riforma. La Chiesa messinese fra Tre e Quattrocento*, «Messana», n.s., 9 (1991), pp. 56-58 e 73-75; C. M. Rugolo, *Istanze cittadine e potere regio nelle lettere dei giurati messinesi ad Alfonso il Magnanimo*, ivi, p. 154, nota 1 e pp. 158-59. Quel che comunque – anche al di là della concessione a Messina di non aderire allo Scisma: C. Salvo, *Il capitolo della cattedrale di Messina. Istituzioni ecclesiastiche e vita cittadina: secoli XIV-XV*, «Clio», XXIX/1 (1993), p. 22 – sembrerebbe cogliersi in città è il progressivo accentuarsi della tendenza verso l'aristocratizzazione della oligarchia urbana attraverso una sempre più diffusa integrazione fra economia commerciale ed economia rurale e soprattutto, come testimoniato dalla documentazione notarile, attraverso un notevole ampliarsi dell'usura.

<sup>2</sup> Da una *peticio* dell'arcivescovo Tommaso Crisafi a Giovanni XXIII, uno dei tre pontefici di quegli anni – in F. Cagliola, *Almae siciliensis provinciae ordinis minorum conventualium S. Francisci*, a cura di F. Rotolo, Officina di studi medievali,

Palermo 1984, pp. 172-73 – emergono allarmate notizie su tensioni e scontri a Messina fino ad *sanguinis effusionem*, sul coagularsi di una certa sensibilità del clero monastico per i problemi della povertà, e soprattutto sulla preoccupazione dei canonici per una progressiva erosione delle loro rendite: *canonicos mesanenses exiguos percipientes proventus, locupletioribus auxit*. Sugli interessi pontifici per Messina – nel 1385, per esempio, è registrata in città la presenza di Urbano VI – e sulla ricerca di accordi fra i vari pontefici e ben individuati gruppi cittadini sono assai indicativi i dettagli di E. Pispisa, *Messina nel Trecento. Politica, economia, società*, Intilla, Messina 1980, pp. 146, 329-30 e *passim*.

<sup>3</sup> *Cronaca del Corpus Domini*, XI, in G. Dominici, *Lettere spirituali*, a cura di M. T. Casella e G. Pozzi, «Spicilegium Friburgense», 13, Friburgo 1969, p. 276.

<sup>4</sup> *Evangelo di San Giovanni*, 1/1, in *La Sacra Bibbia, ossia l'Antico e Nuovo Testamento*, tradotto da Giovanni Diodati, Ginevra 1607, nuova edizione, Deposito di Sacre Scritture, Roma 1922, p. 846.

richiamo al termine latino *verbum*, il rimando al vocabolo greco *logos*, un *Prologo* che riassume e trascende tutto ciò che l'*Antico Testamento* aveva già intravisto della presenza divina fra gli uomini, e che ingloba e domina quanto la filosofia dell'epoca poteva immaginare circa il riflesso di Dio nell'universo.

## 1. Predicare in piazza

Diffusa era la sacralizzazione della parola soprattutto fra gli ordini mendicanti, ma bisognava arrivare all' "Osservanza" per avere un oratore fuori dal comune come Bernardino da Siena la cui eco è probabile fosse recepita anche a Messina, dove però nessun documento registra la sua presenza<sup>5</sup>. Si sa comunque dal capitolo 24 della *Vita* di Esmeralda Calafato detta Eustochia che a Messina e a Palermo aveva predicato frate Cherubino da Spoleto<sup>6</sup>, e non c'è da meravigliarsi perché nel secolo XV erano frequenti nel Mezzogiorno e in Sicilia le presenze di predicatori itineranti dell'ordine francescano.

Lo si apprende anche dalle insofferenze, spesso aspre e senza esclusioni di colpi, delle locali gerarchie ecclesiastiche, e sostanzialmente pure delle laiche, che vedevano in quelle prediche in piazza, nelle immagini concrete e familiari alla portata di ogni donna e di ogni uomo, in quel parlare toccante e chiaro che sortiva un notevole effetto sul pubblico che in gran numero andava ad ascoltare, un pericoloso richiamo alla semplicità e povertà dei *Vangeli*. Non è del resto privo di significato che prelati austeri e ligi all'ortodossia facessero osservare che vi erano scelte più esplicite per stornare le terribili calamità mandate da Dio e distruggere la corruzione e la malvagità dei potenti. Solo le preghiere in chiesa, dicevano, e l'assoluzione del parroco dopo la confessione, potevano riavvicinare a Dio.

Certo, c'era nelle prediche degli Osservanti – a parte il richiamo vagamente sociale e l'insistenza sull'avarizia e sugli usurai che offendevano «la divina bontade» – un che di spettacolare, un'accentuata propensione per l'uso spregiudicato del visionarismo e del profetismo, la voglia, come diceva Poggio Bracciolini nel dialogo *Contra hypocrisim*, «non di salvare le anime, ma solo di riscuotere applausi dal vile

<sup>5</sup> C. Bianca, E. Spinelli, *San Bernardino nella polemica anticlericale di Masuccio Salernitano*, in F. D'Episcopo (a cura di), *S. Bernardino da Siena predicatore e pellegrino*, Atti del Convegno nazionale di Studi bernardiniani (Maiori, 20-22 giugno 1980), Congedo, Galatina 1985, pp. 193-96.

<sup>6</sup> *La "Vita" della Beata Eustochia*, in A. Amore, *Canonizationis Beatae Eustochiae Calafato, Virginis clarissae, fundatricis monasterii Montis Virginis messanensis*, «Sacra Congregatio pro causis Sanctorum», Roma 1976, p. 219.

volgo che viene ad ascoltare per divertirsi»<sup>7</sup>. C'era, appunto, quel «cantare come cicale» che offriva ad artisti, poeti, novellieri, l'occasione per trasferire la cornice esteriore e l'atmosfera ornamentale e decorativa di quelle prediche sul piano parodistico e felicemente ironico dell'arte.

Valga per tutti Masuccio Salernitano che nel *Novellino* ritornava più volte «sul danno anche materiale che tale *religio mendicans* procurava al tessuto sociale, già fortemente compromesso, del regno napoletano»<sup>8</sup>. E valgono soprattutto, per il contesto siciliano, gli atteggiamenti ironici di tanti palermitani e dei messinesi nei confronti di Matteo d'Agrigento, nei cui sistemi scenografici e giullareschi di predicazione da più parti si vedevano atteggiamenti poco ortodossi. Rubiò i Balaguer, per esempio, riferisce che un pittore, del quale non è giunto il nome, rappresentava Matteo d'Agrigento che, con affettuosa disinvoltura, accarezzava la testa e il seno di una suora del Terz'ordine<sup>9</sup>. Matteo d'Agrigento, appunto, che tra il dicembre 1425 e il gennaio successivo sembra abbia predicato a Messina<sup>10</sup>.

## 2. Scelta di povertà

Ma chi era Matteo Gimarra detto d'Agrigento, fondatore di vari conventi degli Osservanti in Sicilia, e chi erano gli Osservanti? Che significava allora questo termine che, nella sua valenza filologica, designava colui che osserva, colui cioè che rispetta una disposizione, un impegno, una regola, e segue quindi fedelmente le prescrizioni di un ordinamento amministrativo, societario, politico, ecclesiastico? Osservanza, nel secolo XV, «significava semplicemente rispetto rigoroso della regola di fondazione, ed era parola che contrassegnava vari ordini regolari»<sup>11</sup> i quali, per le inquietudini e il disorientamento susci-

<sup>7</sup> Poggio Bracciolini, *Adversus hypocrisim*, Lugduni 1579, pp. 29-30, cit. nella traduzione di G. Vallese, Napoli 1946. Si veda comunque R. Fubini, *Un'orazione di Poggio Bracciolini sui vizi del clero scritta al tempo del Concilio di Costanza*, «Giornale storico della letteratura italiana», 142 (1965), pp. 26 e 29-32.

<sup>8</sup> Masuccio Salernitano, *Il novellino con appendice di prosatori napoletani del '400*, a cura di G. Petrocchi, Firenze 1957, pp. 38, 117-18 e *passim*. Si veda C. Bianca, E. Spinelli, *San Bernardino nella polemica anticlericale di Masuccio Salernitano* cit. pp. 182-83.

<sup>9</sup> J. Rubiò i Balaguer, *La cultura catalana del Renaixement a la Decadència*, Edicions 62, Barcelona 1964, p. 43.

<sup>10</sup> M. Sensi, *Osservanza francescana e politica: gli esempi dei beati Matteo da Agrigento e Andrea da Faenza*, in A. Musco (a cura di), *I francescani e la politica*, Officina di studi medievali, Palermo 2007, II, p. 1019. L'accurata descrizione di una eruzione nel sermone *De inferno* fa pensare ad A. Amore, B. Matthaee Agrigentini o.f.m. *Sermones varii*, Edizioni francescane, Roma, 1960, pp. 17 e 60, una probabile visita a Vulcano sulla nave di Bernardo Calafato.

<sup>11</sup> F. Bruni, *Parti e bene comune nella società comunale: per una discussione storiografica*, in F. Cengarle (a cura di), *L'Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo*, Centro di Studi sulla civiltà del Tardo Medioevo di San Miniato, 10, University Press, Firenze 2006, II, p. 171.

tati dal grande Scisma<sup>12</sup> e rincuorati comunque da alcune direttrici emerse dal Concilio di Costanza, e soprattutto da quello di Basilea<sup>13</sup>, intendevano ritornare alla purezza delle origini e recuperare, sul piano operativo, le norme genuine che, al momento della fondazione, avevano regolamentato la convivenza monastica come soggetto attivo della vitalità cristiana.

Norme appunto che erano i pilastri sui quali si reggeva, sul piano dottrinario e su quello operativo, la struttura degli Ordini mendicanti. Sostenuta anzitutto, oltre che da una tendenza di fondo spinta a rifiutare i valori correnti, dalla scelta di povertà intesa come problema vitale della dottrina e della pratica cristiana, e non come mito astratto confinato ai margini della Chiesa. Una scelta di povertà intesa appunto non solo come rinuncia personale ai propri beni, ma come rifiuto di vivere in conventi che gestivano ricchezza e potere: «osservare il *Vangelo* in obbedienza, povertà, castità [...] e vendere tutto e darlo ai poveri» era in origine «l'esercizio di ascesi e di umiltà» dei frati minori<sup>14</sup>, al quale, secondo alcuni interpreti, si richiamavano gli Osservanti<sup>15</sup>. E in tal senso credo vada anche colta la disponibilità delle stratificazioni sociali emergenti verso gli Osservanti, più propensi dei conventuali a disfarsi dei patrimoni terrieri ed edilizi, o comunque a trasformare quelle *possessiones* in beni monetari.

Fra gli Osservanti – presenti in tutti gli Ordini mendicanti – quelli di provenienza francescana sembrerebbero i più impegnati sul ritorno alla vita apostolica anche come soluzione di un malessere sociale ed economico che affondava le radici nell'intreccio fra strutture politiche e potere della Chiesa, e nel sistema di benefici e prebende che privilegiava gli ordinamenti ecclesiastici.

<sup>12</sup> *Cronaca del Corpus Domini* cit., pp. 277-78, in cui, per la presenza contemporanea di due pontefici, «era una grandissima compassione a veder tanti servi di Dio afflitti et non sapeva che partito li dovesse prender, o de dir contra conscientia credendo peccar mortalmente».

<sup>13</sup> A. Vauchez, *I caratteri originali della vita religiosa in Italia alla fine del Medioevo, in riferimento al resto della cristianità occidentale*, in F. Cengarle (a cura di), *L'Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo* cit., II, p. 114.

<sup>14</sup> *Regula bullata*, cc. 1 e 12, in H. Boeh-

mer, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1930, pp. 20 e 24.

<sup>15</sup> K. Elm, *L'Osservanza francescana come riforma culturale*, «Le Venezie francescane», n.s., VI (1989), pp. 15-30. Su posizione diversa è G.G. Merlo, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Porziuncola, Assisi 1992, per il quale gli Osservanti, richiamandosi alla tradizionale gerarchia ecclesiastica, riproponevano e accentuavano «modelli etico-religiosi costrittivi e rigidi».

### 3. Complicazioni e omonimie

Le prime manifestazioni si coagularono a Perugia e a Foligno<sup>16</sup>, ma fu dopo la fondazione del convento di Fiesole, dal quale partì la predicazione di Bernardino da Siena, che l'Osservanza incominciò a dilagare per tutta la penisola italiana<sup>17</sup>, e secondo un percorso carsico da cui qua e là emergeva in veste mutata. Le prime notizie sulla presenza di Osservanti in Sicilia coincidono con l'arrivo a Messina di Matteo d'Agrigento. Le poche fonti disponibili sembrerebbero esplicite sulla predicazione di Matteo a Messina e sulla sua volontà di dare vita, nel centro peloritano, a un insediamento come avvio di una espansione più sostanziale da concretizzare in tutta l'isola.

Non sempre però le cose vere coincidono con una sola verità, e non sempre le varie verità si combinano fra loro, perché le fonti presenti a Messina, pur nelle loro stringate e frammentarie notizie, offrono un riscontro biografico contorto che, se non è possibile chiarire, va almeno segnalato. Si tratta di un atto steso il 27 ottobre 1417 col quale il notaio Tommaso Andriolo registrava la concessione enfiteutica al presbitero Michele Pellegrino di una casa in muratura *sitam et positam in contrata Sancti Antonii*, accordata dal convento di San Domenico di Messina, *ordinis predicatorum*, il cui priore era il *venerabilis frater Matheus de Agrigento*. L'indicazione dell'atto è precisa: il priore Matteo d'Agrigento convocava il capitolo del convento di san Domenico per decidere – *cum auctoritate ipsius prioris, et ipse prior cum auctoritate ipsorum fratrum* – sulla opportunità e convenienza di concedere in enfiteusi una casa semidiroccata dalla quale il convento, che non disponeva del denaro necessario per le riparazioni, non ricavava alcun utile<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> A. Bartoli Langeli, *Il manifesto francese di Perugia del 1322. Alle origini dei fratricelli 'de opinione'*, «Picenum Seraphicum», II (1974), pp. 204-61; L. Von Auw, *Angeli Clarenii opera*, I, *Epistole*, Istituto Palazzo Borromini, Roma 1980, pp. 351-62, dalle cui lettere emerge che dal convento di Foligno si staccarono i primi Osservanti delle Marche.

<sup>17</sup> Ilarino da Milano, *San Bernardino da Siena e l'Osservanza minoritica*, in *S. Bernardino da Siena. Saggi e ricerche pubblicate nel quinto centenario della morte: 1444-1994*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1945, pp. 379-406. Da L. Wadding, *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, Quaracchi 1932, X, 6-7, XII, p. 7, si ricava che nel

1417 Bernardino era il guardiano del convento di Fiesole.

<sup>18</sup> Archivio di Stato Messina, *notaio Tommaso Andriolo*, F.N.2, c. 52v (27 ottobre 1417). Dall'atto si ricavano, oltre i dettagli sulle modalità di convocazione dei capitoli, anche i nomi dei frati che lo costituivano: «frater Antonius de Paulillo, frater Julianus Cheonius, lector, frater Johannes de Rao, frater Antonius de Almantio, frater Thomasius de Bella, frater Chiccius Russus, frater Antonius Garberella et frater Benedictus Chancu». Alla stesura dell'atto è registrata la presenza del «venerabilis et reverendi domini fratris Antonij de Ponte Coronò sacre theologie magistri et professoris provincialis et inquisitoris generalis eiusdem ordinis in regno Sicilie».

Occorrerebbe certo verificare vari altri elementi fra i quali la monacazione di questo Matteo d'Agrigento, la sua elezione a priore, la sua attività dentro e fuori il convento, e qualsiasi altra notizia utile al sostegno o meno di una identificazione fra il Matteo d'Agrigento dell'ordine domenicano e il Matteo d'Agrigento osservante francescano e compagno di Bernardino da Siena. Lo stato delle ricerche, e soprattutto la carenza e frammentarietà di fonti, non consentono di andare oltre la cortina di sbarramento documentario, ma permettono e, se si vuole, suggeriscono, di porre almeno una domanda: chi era questo Matteo d'Agrigento che nell'ottobre 1417 si trovava a Messina come priore del locale monastero di San Domenico?

Di un Matteo d'Agrigento Placido Samperi registra la presenza a Messina *circa annum Dominice incarnationis 1418*<sup>19</sup>. Anno in cui, come si dirà subito, nessuna fonte, tranne ovviamente il notaio Andriolo, registra in città tale presenza, ma con collocazione e funzione diversa. Cioè con segni e indizi che contribuiscono a rendere più complicati se non proprio i problemi dell'insediamento dell'Osservanza a Messina, senza dubbio i tormentati percorsi del principale protagonista che nel 1418 non poteva essere nella città dello Stretto perché le fonti lo danno presente a Genova<sup>20</sup>.

Al di là comunque delle affermazioni, dei sospetti e delle negazioni avanzate, accettate, respinte dalle analisi recenti e meno recenti, quello che, allo stato attuale delle ricerche, rimane punto fermo di riferimento è che il più antico riscontro documentario sulla presenza di Matteo d'Agrigento a Messina non può andare al di là dell'anno 1425. Anno comunque supposto e non direttamente testimoniato. Esso è infatti dedotto dalla data di un soggiorno del frate a Cosenza<sup>21</sup> e da quella della promulgazione dei *Capitoli* suntuari del viceré Nicolò Speciale avvenuta a Messina il 28 gennaio 1426<sup>22</sup>. Un soggiorno che coinciderebbe, appunto, con la testimonianza su alcune prediche con

<sup>19</sup> P. Samperi, *Iconologia della gloriosa Vergine madre di Dio Maria protettrice di Messina*, riproduzione anastatica, con introduzione di G. Lipari, E. Pispisa, G. Molonia, dell'edizione messinese del 1644, Intilla, Messina 1990, I, p. 142. Su altri due prelati col nome Matteo d'Agrigento registrati dalle fonti fra la seconda metà del secolo XIV e il primo trentennio del XV, ha fatto chiarezza, sulla base di precisi riferimenti, F. Rotolo, *Il Beato Matteo d'Agrigento e la provincia francescana di Sicilia nella prima metà del secolo XV*, Officina di studi medievali, Palermo 1996, pp. 76, 83-84, 86, 93-94, 234-35.

<sup>20</sup> R. Manselli, *San Bernardino da Siena*,

in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma 1967, V, p. 218, in cui è anche registrata, nel 1422 la presenza a Padova, nel 1423 a Trento, nel 1424 a Firenze.

<sup>21</sup> Fra il novembre e il dicembre 1425: C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, VII, Roma 1904, n. 1842/1, p. 714.

<sup>22</sup> F. Rotolo, *Il Beato Matteo d'Agrigento e la provincia francescana di Sicilia nella prima metà del secolo XV* cit., doc. 16, pp. 237-38. Sui *Capitoli* suntuari del viceré Nicolò Speciale, subito dopo revocati *ad supplicationem* di Palermo, si veda S. Tramontana, *Vestirsi e travestirsi in Sicilia. Abbigliamento, feste e spettacoli nel Medioevo*, Sellerio, Palermo 1993, p. 40.

le quali – durante l'Avvento del 1425, cioè nel periodo delle quattro settimane che, secondo la liturgia della Chiesa, precedono il Natale – frate Matteo toccava i sentimenti e gli interessi «di la comuni genti costituita in grandi paupertati», e che «cum grandissima fatica si sustenta» anche a causa «di la usura chi esti contra la ordinationi di la Santa Matri Ecclesia»<sup>23</sup>.

#### 4. Fondazione di Santa Maria di Gesù

Su questi riscontri documentari – che evidenziano pure il nesso strettissimo fra predicazioni degli Osservanti e situazioni di disagio delle popolazioni che proprio a Messina, in quegli anni, «non havendo a chi si esercitari, quasi non ponnu viviri»<sup>24</sup> – si sofferma Filippo Rotolo in un recente volume su Matteo d'Agrigento<sup>25</sup>. Un volume di notevole spessore critico e filologico col quale l'Autore, nell'analizzare i vari e più discussi comportamenti dell'impegno di Matteo d'Agrigento, ha sapientemente ricostruito la personalità di questo frate francescano a lungo presente in Sicilia, cogliendone la capacità di realizzare un progetto che, proprio perché si scontrava con la realtà concreta degli uomini e delle cose del suo tempo, era espressione della particolare sensibilità verso quei fermenti intellettuali e religiosi che fanno oggi capire il ruolo degli Osservanti in Sicilia e a Messina. Un libro, questo di Rotolo, che, al di là dell'accettazione o meno di singole angolazioni di lettura, permette, appunto, di riflettere sia su alcuni nodi cruciali ancora aperti dello scontro fra Chiesa come ordinamento giuridico ed economico e Chiesa come concreta espressione evangelica, sia, nel caso specifico di Messina, sui rapporti tesi fino allo scontro fra Conventuali e Osservanti, e su Matteo d'Agrigento e la fondazione in città del convento e della chiesa di Santa Maria di Gesù.

L'occasione e il luogo della fondazione di Santa Maria di Gesù sono stati infatti storiograficamente risolti per vario tempo sulla base di una tradizione che affonda le radici in un volume di Francesco Gonzaga che fu vescovo di Cefalù dal 1588 al 1597<sup>26</sup>. Vale a dire su notizie di un'opera alquanto tarda rispetto alle vicende narrate e sostanzialmente agiografica, e ampiamente utilizzata da Placido Samperi. Il quale, nel precisare nella *Iconologia* di non disporre per la sua esposizione sulla fondazione di Santa Maria di Gesù di fonte alcuna<sup>27</sup>,

<sup>23</sup> C. Giardina (a cura di), *Capitoli e privilegi di Messina*, R. Deputazione di Storia patria per la Sicilia, Palermo 1937, pp. 248 e 263.

<sup>24</sup> Ivi, p. 247.

<sup>25</sup> F. Rotolo, *Il Beato Matteo d'Agrigento e*

*la provincia francescana di Sicilia nella prima metà del secolo XV cit., passim.*

<sup>26</sup> *De origine Seraphicae religionis franciscanae*, Romae MDLXXXVII.

<sup>27</sup> P. Samperi, *Iconologia della gloriosa Vergine madre di Dio Maria protettrice di Mes-*

dichiara di ricostruire quelle vicende sulla base «dell'ordine che, con ogni agevolezza, mi porge il sito della città, il quale mi guiderà con mano, di tempio in tempio»<sup>28</sup>. Che è dichiarazione esplicita e assai corretta di una esposizione che, almeno per quel che si riferiva alle strutture architettoniche e all'impianto urbano della città, non andava – sottolinea con franchezza ed estrema chiarezza l'Autore – al di là dell'osservazione diretta dei luoghi, del loro contesto e delle reminiscenze di una tradizione orale.

In tal senso, nel senso cioè dei limiti di una tradizione che, come ogni altra cosa, è soggetta ad affievolirsi e a rinnovarsi di continuo, si deve prendere atto che la fondazione del convento e della chiesa di Santa Maria di Gesù, e quindi l'insediamento dell'Osservanza a Messina, sono noti per frammenti, contaminati per giunta da mutamenti del gusto e dalle diverse angolazioni di lettura succedutesi nel tempo e raccolte a distanza di secoli nella *Iconologia*, la cui utilizzazione acritica potrebbe oggi fare correre il rischio di offrire non una fedele ricostruzione delle vicende che nel secolo XV portarono all'insediamento dell'Osservanza a Messina e alla fondazione del convento e della chiesa di Santa Maria di Gesù, ma a un'esposizione di quelle vicende secondo i rilievi e le impressioni di Samperi. Il quale riferisce che «nel torrente di San Michele», luogo «amenissimo e molto a proposito per lo religioso ritiramento», ed eletto «dalla santissima Vergine come per cosa sua [...], habitarono primieramente i carmelitani [...] per lo spazio di 60 anni in circa», si insediarono successivamente le «suore cistercensi» e in seguito «li suore del monte Carmelo» che nel 1389 ottenevano dal sommo pontefice facoltà di passare al Monte della Capperrina, dentro le mura della città, nel monastero che prendeva il nome di Santa Maria dell'Alto<sup>29</sup>.

Ci si trova dunque di fronte a notizie che hanno precisi punti di riferimento sia nel testo di Francesco Gonzaga – del quale è anche trascritto un brano del capitolo 5 del secondo libro – che nella conoscenza dei luoghi e degli impianti architettonici quali erano al tempo di Samperi e non nel secolo XV. Di fronte a notizie cioè i cui particolari sono sostenuti da testimonianze e motivazioni che non sempre possono essere accolte appieno. L'eredità prevalente di Gonzaga è palese, ma Samperi la utilizza con sapienza e destrezza grande, e ne evolve il significato, non è chiaro se in termini critici o di approvazione, verso forme e modi che tendevano a richiamare l'attenzione su una sintesi fra notizie storiche generali e conoscenza dei luoghi. Una sintesi che, sul piano dei contenuti, intendeva appunto evidenziare le

sina cit., p. 141, in cui, appunto, è precisato: «per la poca intelligenza delle cronologie e varietà de' pareri».

<sup>28</sup> lvi.

<sup>29</sup> P. Samperi, *Iconologia della gloriosa Vergine madre di Dio Maria protettrice di Messina* cit., pp. 141-142.

valenze caratterizzanti del susseguirsi di movimenti monastici che, insediatisi al momento della fondazione in luoghi lontani dai centri abitati e in strutture edilizie piccole, umili e particolarmente adatte a vita di povertà lietamente accettata, finivano poi col trasferirsi in sedi urbane. Così era stato per i carmelitani, così per le cistercensi, così per le suore del monte Carmelo.

Samperi non entra comunque nei dettagli, non giustifica le sue affermazioni con richiami alle fonti, non spiega, non dimostra, ma espone vicende che sembrerebbero appartenere più a esercitazioni intellettuali su principi religiosi che a progetti di ricostruzione storica cittadina. Più a una metodologia di emozioni – sul cui modo di intenderla, in polemica con Samuel Huntington, si è di recente soffermato Dominique Moisi<sup>30</sup> – che a una griglia di lettura attenta di quanto accaduto. Egli infatti non dice cosa avvenne nel monastero abbandonato dalle suore del monte Carmelo durante il lungo spazio di tempo che dal 1389 si spingeva fino al 1418, anno in cui colloca l'insediamento a Messina dell'Osservanza. E non offre una linea chiara, ben definita, del processo di petizioni, di contrasti, di convergenze, di necessità insomma e di giovamento alla città e ai fedeli della presenza degli Osservanti.

La fondazione di un convento, è noto, oltre che le autorizzazioni del pontefice, richiedeva non solo il luogo e la struttura edilizia da Samperi indicati, ma notevoli sostegni, intrecci, appoggi e soprattutto disponibilità finanziarie per il successivo mantenimento e funzionamento al quale l'Autore della *Iconologia* non fa cenno alcuno. Egli infatti affida tutto al caso, all'improvvisazione, al fortuito più che alla meditata analisi del ricercatore: «il Beato frate Matteo d'Agrigento [...] – scrive – dopo il peregrinaggio e visita de' luoghi santi [...] essendo capitato nella città di Messina, fece qui per qualche tempo la sua residenza [...] e fondò la sua novella religione dell'Osservanza nel monte Carmelo cangiandole il nome in Santa Maria di Gesù»<sup>31</sup>.

## 5. Esposizione scenica di Samperi

Intendiamoci, Samperi sapeva bene che la nascita di un convento e la sua funzionalità erano strettamente connesse a sostegni e risorse economiche di varia specie<sup>32</sup>, ed era senza dubbio consapevole che alla base dell'insediamento dell'Osservanza a Messina si trovava, in

<sup>30</sup> D. Moisi, *La géopolitique de l'émotion*, Flammarion, Paris 2008.

<sup>31</sup> P. Samperi, *Iconologia della gloriosa Vergine madre di Dio Maria protettrice di Messina* cit., p. 142.

<sup>32</sup> Ivi, si legge infatti: «obbligandosi [...] all'abbadessa e monasterio di Santa Maria dell'Alto, di cui era quel luogo, di pagare, in ciascun anno, per conto del diretto dominio, due libre e mezza di cera».

vari ambienti ecclesiastici e nella società cittadina, un'esigenza di penitenza, di umiliazione e di risoluta opposizione alla corruttela diffusa persino fra i conventuali invischiati in loschi affari<sup>33</sup>. Ma evita di guardare l'insediamento degli Osservanti a Messina da questa angolazione riformatrice, da questo desiderio di ripristino del rigore primitivo della povertà francescana<sup>34</sup> teso a fare fronte allo spettacolo sconcertante offerto dall'intreccio tra politica, affari e gerarchie ecclesiastiche che tanti indizi e testimonianze ha lasciato in varie fonti e persino nella frammentaria documentazione notarile rimasta<sup>35</sup>.

Samperi infatti, secondo una metodologia, comune del resto a tanti storici seicenteschi, preferisce «ripetere le notizie senza verificarle»<sup>36</sup> e richiamare invece l'attenzione non sulle cose accadute, ma su fatti edificanti, su atteggiamenti mistici, su forme particolari del culto della Vergine, sul nesso strettissimo fra siti di conventi e più o meno accentuata spiritualità del dialogo con Dio. L'esposizione di Samperi, dallo stile rapido e spezzato, è plasticamente elaborata fino

<sup>33</sup> Numerosi e vari i documenti e gli studi su tale scottante argomento. In questa sede ci si limita a ricordare F. Costa, *Galcerando de Andrea da Licata, ministro provinciale O.F.M. Conv. e vescovo*, «Schede medievali», 32-33 (gennaio-dicembre 1997), pp. 51-81, in cui sono riportati vari esempi dell'attività affaristica di tanti francescani e specialmente dei loschi affari del padre provinciale Galcerando facilitati dagli stretti rapporti del fratello Garaffo con alcuni membri della giurazia. Anche nel saggio di F. Rotolo, *L'ordine francescano in Sicilia nella seconda metà del secolo XV. Il ministero provinciale di P. M. Giacomo de Leo*, Ivi, pp. 7-39, sono fra l'altro registrati documenti che – in contrasto con la posizione francescana che superava il concetto di Dio giudice – testimoniano il ricorso al viceré del padre provinciale de Leo contro gli affittuari delle terre della commenda che tardavano a pagare le rate del censo, e persino il tentativo di incamerare arbitrariamente l'eredità di un frate di Valenza morto senza testamento.

<sup>34</sup> Al rallentamento della regola aveva sicuramente contribuito anche la progressiva attenuazione del primitivo rigore della povertà sostenuto da un equivoco comportamento dei pontefici, specie durante lo Scisma. Martino V, per esempio, il 23 agosto 1430 giustificava le bolle emanate per ridurre i vincoli con "la povertà" con la necessità di favorire un più costante

impegno *ut divinis obsequiis inventius vacare possint*, affinché, appunto, potessero espletare in modo più intenso, più ampio, più articolato, più libero, il ministero divino: *Ad statum ordinis* di Martino V, 23 agosto 1430, in C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, VII, cit., p. 739, n. 1839.

<sup>35</sup> Valga per tutti l'atto steso il 27 settembre 1422 dal notaio Andriolo, cit., c. 118v, nel quale si legge che l'arcivescovo di Messina, che era frate conventuale, liberava dalla scomunica e rimetteva ai divini uffici il canonico Antonio Risgalla che aveva avuto rapporti carnali con una badessa e con alcune suore di vari monasteri cittadini. Non sembra però superfluo segnalare ancora che il 4 settembre 1445 – Archivio di Stato Palermo, *Real Cancellaria*, reg. 37, cc. 36v-37 – il viceré invitava l'arcivescovo di Messina a fare luce sulla condanna del prete Antonio Mantica da parte del vescovo di Patti che lo aveva privato di una vigna, e che il 6 aprile 1458 – Ivi, reg. 50, cc. 157-157v – sempre il viceré dava incarico allo stratigoto di Messina di portare in giudizio Giovanni Domingo, procuratore dell'ospedale San Giovanni Gerosolimitano, accusato di truffa e danni economici e morali all'ospedale stesso.

<sup>36</sup> F. Rotolo, *Il Beato Matteo d'Agrigento e la provincia francescana di Sicilia nella prima metà del secolo XV* cit., p. 63.

al punto di diventare scenica. Si rilegga attentamente il testo e, al di là del fluire delle notizie, si coglie subito il rivelarsi di una tradizione ancorata allo spazio della fiumara di San Michele collocata a tre Km. dal centro urbano, e vista come rappresentazione umanamente commossa della memoria religiosa della città<sup>37</sup>. Come sito, appunto, del susseguirsi di tanti conventi, come luogo privilegiato della Vergine che, scegliendolo «per cosa sua», lo aveva santificato e reso strumento e garanzia dei messinesi<sup>38</sup>, e affidato infine a Matteo d'Agrigento.

L'individuazione del baratro esistente fra quello che scrive Samperi su Matteo d'Agrigento e sull'insediamento dell'Osservanza a Messina, e quanto è stato assodato dalla recente storiografia, è il più eloquente suggerimento sul come bisogna leggere queste grandi opere di storia locale che, pur nella loro indiscussa importanza, non possono avere la valenza documentaria di una fonte come da taluni ingenuamente ritenuto. La fonte infatti<sup>39</sup> è testimonianza coeva delle vicende registrate, e Samperi non solo riferisce fatti lontani dall'epoca in cui scriveva, ma esprime – come tutti del resto, anche le fonti – il modo di essere e di pensare di uno studioso e del suo ambiente. Cioè di un contesto al quale bisogna ricondurre le notizie – incomplete, imprecise e talvolta reticenti – su frate Matteo, sulla sua presenza a Messina,

<sup>37</sup> Dove – scriveva appunto P. Samperi, *Iconologia della gloriosa Vergine madre di Dio Maria protettrice di Messina* cit. p. 142 – vi era «un sacrario con l'altare e l'immagine di Nostra Signora [...] per conservar la memoria di quel Santo Monte ove s'era la Beata Vergine campiaciuta di far loro immemorabile beneficij, e con l'amenità di quelle colline, con le verdure di quei prati, e col silenzio di quelle selve si consolassero, immaginandosi di habitare sul Santo Monte Carmelo, d'onde erano stati da' saraceni cacciati».

<sup>38</sup> P. Samperi, *Iconologia della gloriosa Vergine madre di Dio Maria protettrice di Messina* cit., p. 142, il quale scrive: «e pareva che da quella collina la Beata Vergine facesse, a' difesa di quella sua sacra famiglia, la sentinella». In quella zona, particolarmente suggestiva anche per la presenza di boschi, della fiumara di San Michele e degli affluenti Saggio, Vellonazzo e Cavaliere – e per i cui dettagli si veda S. Tramontana, *Gli anni del Vespro. L'immaginario, la cronaca, la storia*, Dedalo, Bari 1989, pp. 50-56 e le fonti scritte e visive di riferimento – era infatti collocata la Badiazza, cioè la chiesa, con attiguo convento di benedettini, detta di Santa Maria

della Valle. A questa Madonna – come, a proposito della peste del 1348 racconta Michele da Piazza, *Historia sicula*, in R. Gregorio, *Bibliotheca scriptorum qui res in Sicilia gestas sub Aragonum imperio retulere*, I, Palermo 1791, c. 27, p. 563 e c. 29, pp. 564-66 – era particolarmente devota la popolazione di Messina. Si veda comunque S. Tramontana, *I francescani durante la peste del 1347-48 e alcuni episodi di psicosi collettiva a Messina*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia. Secoli XIII- XIV*. Atti del Convegno internazionale di studio nell'ottavo centenario della nascita di San Francesco d'Assisi (Palermo, 7-12 marzo 1982), Officina di studi medievali, Palermo 1987, pp. 63-78, e per una descrizione architettonica della chiesa, anche nel contesto del sito in cui è collocata, F. Basile, *La chiesa di Santa Maria della Valle a Messina: la Badiazza. Una datazione da rivedere*, «Quaderno dell'Istituto Dipartimentale di architettura ed urbanistica dell'Università di Catania», 1972, pp. 9-34.

<sup>39</sup> È opportuno precisarlo perché non sono poche le opere di storia locale in cui i testi antichi, e comunque posteriori alle vicende narrate, sono indicati come fonti.

sull'insediamento dell'Osservanza in città, sulle caratteristiche, anche edilizie, del convento e della chiesa di Santa Maria di Gesù e sul significato della sua intitolazione, e soprattutto sulla sua data di fondazione<sup>40</sup>.

Che per Samperi sarebbe da fissare nel 1418, cioè in uno spazio temporale precedente a quel documento del 10 ottobre 1421, dal quale emerge senza ombra di dubbio che l'Osservanza non disponeva ancora di conventi nell'isola in quanto, proprio il 10 ottobre 1421, Alfonso il Magnanimo dava disposizione al vicerè di Sicilia di consentire ai frati che «avevano deciso di osservare la prima *Regola*» di «trovare un sito adeguato e funzionale» alla fondazione e costruzione di un loro convento<sup>41</sup>. È d'altronde accertato che nel 1418, e fino al 1424, Matteo d'Agrigento si trovava nell'Italia centro-settentrionale dove, anche da uno dei *Sermones*<sup>42</sup>, è registrata, come si è già detto, la sua presenza e la sua predicazione assieme a Bernardino da Siena, e che dopo un soggiorno a Napoli e a Salerno negli ultimi mesi del 1424, il 23 dicembre 1425 era a Cosenza, dove riusciva a ottenere il monastero delle clarisse di Santa Maria Maddalena abbandonato da tanti anni e collocato fuori la cerchia muraria della città<sup>43</sup>.

Questo è quel che trova riscontro nelle fonti, e che per giunta coincide con una concessione pontificia con la quale, il 23 aprile 1425, papa Martino V autorizzava frate Matteo d'Agrigento a fondare in Sicilia tre conventi dell'Osservanza<sup>44</sup>. Autorizzazione confermata il 7 maggio successivo, quando veniva anche ribadito, per frate Matteo, il diritto di predicare ovunque, pure senza il consenso preventivo di vescovi e parroci, di potersi aggregare quattro prelati per essere aiutato nell'attività liturgica e pastorale e nella confessione e assoluzione dei peccati<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> E ciò perché molte notizie sugli spostamenti e sulle attività operative di Matteo d'Agrigento sono, precisa F. Rotolo (*Il Beato Matteo d'Agrigento e la provincia francescana di Sicilia nella prima metà del secolo XV* cit., pp. 63 e 93) «prodotto di una fantasia accesa, malata di un vezzo che accoglie tutte le notizie senza vagliarle criticamente».

<sup>41</sup> A. Amore, *Nuovi documenti sull'attività del Beato Matteo d'Agrigento nella Spagna e in Italia*, «Archivum franciscanum historicum», 52 (1959), doc. I, p. 23.

<sup>42</sup> B. Matthaei Agrigentini, *Sermones varii*, a cura di A. Amore, «Studi e testi francescani», 15, Roma 1960, p. 143, in cui, a proposito di alcuni appunti per preparare una predica, frate Matteo annotava: «et

dic que vidisti et audisti de partibus Vairani que mala facta sunt propter partes».

<sup>43</sup> C. Eubel, *Bullarium franciscanum* cit. VII, n. 1842/1, p. 713.

<sup>44</sup> Ivi, VII, n. 1640, p. 623 e L. Wadding, *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum* cit., X, n. 126, p. 382.

<sup>45</sup> M. Pou y Marti, *Commentatio S. Bernardini Senensis et Joannis de Capistrano ac B. Matthaei ab Agrigento*, «Archivum franciscanum historicum», XXV(1932), pp. 558-59. Francesco d'Assisi riteneva però implicito il diritto di predicare, diritto che non doveva essere subordinato a concessione alcuna perché – si legge in Giordano di Giano, *Chronica*, «Analecta franciscana», I, 13, p. 5 – «dal Signore voglio solo

## 6. Matteo d'Agrigento

Le fonti disponibili non consentono quindi di fissare l'insediamento dell'Osservanza a Messina e la fondazione della chiesa e del convento di Santa Maria di Gesù in una data anteriore al 1425. Manca infatti un preciso e chiaro riferimento documentario all'arrivo di Matteo d'Agrigento nel centro peloritano, anche se sulla sua predicazione in città si hanno significativi ragguagli. Non si tratta certo di descrizioni sistematiche dalle quali emergano come giustapposti anche vari particolari biografici sul nesso fra predicatore e luoghi, ma di cenni che permettono comunque di percepire sia l'intensità di sentimento religioso e di vibrante e appassionata polemica di chi predicava contro le malefatte, gli abusi e la corruzione di prelati scarsamente sensibili ai problemi pauperistici e sempre alla ricerca invece di ricche commende abbaziali<sup>46</sup>, sia lo stato d'animo di donne e uomini di ogni ceto che andavano ad ascoltare le parole del frate venuto da fuori. Valga per tutti quel che si legge nella *Vita* di Esmeralda Calafato detta Eustochia in cui appunto sta scritto che la madre della Santa era quella Mascalda Romano che, «gentil et formosa fanciulla, venendo alla etate di anni XVIII, se convertette a le prediche di frate Matteo de Girgenti; et trovandosi ligata a matrimonio cum figli, non sapeva che fare, che lo suo core ardea de lo divino amore, et grandi dolori sentia che non poteva liberamente andare a servire a Dio»<sup>47</sup>.

Dalla frammentarietà delle testimonianze, e dalle contraddizioni di notizie della tradizione storiografica, emerge un quadro ancora oscuro e incerto, comunque abbastanza complesso. Ma ciò non è tutto, perché dai riferimenti documentari ai tempi, agli intrecci e alle convergenze tra Matteo d'Agrigento e quanti andavano ad ascoltare le sue prediche, o si impegnavano a sostenere concretamente la fonda-

questo privilegio, ossia di non ricevere dall'uomo privilegio alcuno, ma di rendere a tutti reverenza e, attraverso l'obbedienza alla santa regola, convertire tutti con l'esempio più che con la parola». Nel *Testamento*, 8, in H. Boehmer, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi* cit., p. 26, è d'altronde con fermezza ordinato «a tutti i frati che, dovunque siano, non osino chiedere qualche privilegio alla curia romana, né direttamente né per interposta persona, [...]né con la scusa di dover predicare, né per difendersi da una persecuzione». Matteo d'Agrigento invece sembra si sia rivolto, per ottenere il diritto di predicare ovunque senza autorizzazione di vescovi e parroci, a Guido Antonio,

conte di Urbino e nipote di Martino V: Cfr. M. Pou y Martí, *Commentatio S. Bernardini Senensis et Joannis de Capistrano ac B. Matthaei ab Agrigento* cit., p. 556.

<sup>46</sup> E ciò si ricava dai *Sermones varii* cit., e in modo particolare dai sermoni *De inferno*, pp. 59-64; *De confessione*, pp. 82-89; *De disciplina*, pp. 90-98; *De sodomia*, pp. 99-107. Va comunque osservato che non tutti i sermoni attribuiti a Matteo d'Agrigento gli spettano effettivamente: G. Todeschini, *Testualità francescana e linguaggi economici nelle città italiane del Quattrocento*, «Quaderni medievali», 40 (dicembre 1995), p. 25, nota 8.

<sup>47</sup> La «*Vita*» della Beata Eustochia cit., c. 1, p. 182.

zione e costruzione di conventi e chiese dell'Osservanza, emerge di più. E non solo perché dal *Messanensis canonizationis* di Agostino Amore il matrimonio di Mascalda Romano è collocato nel 1420<sup>48</sup>, come dimostra Filippo Rotolo che lo fa appunto coincidere con i 18 anni della madre di Eustochia e quindi con la data della predicazione a Messina dell'allievo e compagno di Bernardino da Siena<sup>49</sup>, ma perché da vari indizi<sup>50</sup>, e soprattutto da un atto notarile, emerge che frate Matteo nei primi mesi del 1426 aveva lasciato Messina ed era già a Palermo.

Lo documenta, appunto, e in modo inequivocabile, il notaio Antonio Candila che il 2 aprile 1426 registrava, presente frate Matteo, la donazione dei coniugi palermitani Antonio e Betta Mirabili, di un vigneto e di una casa solarata con *theatro, cisterna et terra scapula sita in contrata Fasumeri [...] vulgariter dicta di Lu Mari duchi, al venerabili et religioso et devoto fratri Matheo de Agrigento* perché vi edificasse una chiesa in onore di Santa Maria di Gesù<sup>51</sup>. Registrava cioè la quasi simultanea presenza di frate Matteo in due centri diversi, evidenziando un fatto che certo non facilita il processo di chiarificazione delle cose accadute e di fronte al quale è naturale, e credo legittimo, porre almeno una domanda: quando, e soprattutto in quale contesto, venivano fondati a Messina, il convento e la chiesa di Santa Maria di Gesù?

La contraddizione e frammentarietà delle fonti non aiuta molto, ma le risposte della storiografia – che pure in questi ultimi anni ha dato un notevole e documentato contributo alla conoscenza di singoli fatti – hanno lasciato in ombra contingenze e situazioni cittadine che farebbero supporre il coinvolgimento di interessi e aspirazioni locali legati all'insediamento o meno degli Osservanti. La disponibilità cioè o le resistenze delle famiglie messinesi in vista che controllavano il potere cittadino in un contesto in cui, se consistente era l'influenza religiosa ed economica della chiesa secolare e degli ordini monastici, non mancavano le suggestioni di correnti spirituali che vi affondavano le radici almeno dal tempo di Federico III d'Aragona<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Cit., p. 6: «il matrimonio tra Bernardo Cofino e Mascalda Romano, *grosso modo*, dovette essere celebrato verso il 1420».

<sup>49</sup> F. Rotolo, *Il Beato Matteo d'Agrigento e la provincia francescana di Sicilia, ovvero Cronica nella quale si tratta della Riforma de' Minori Osservanti in questo Regno [...] divisa in dieci libri*, Palermo MDCLXVIII, p. 35.

<sup>50</sup> E per i quali, a parte i *Sermones* cit., *passim*, si veda P. Tognolotto, *Paradiso serafico del fertilissimo Regno di Sicilia, ovvero Cronica nella quale si tratta della Riforma de' Minori Osservanti in questo Regno [...] divisa in dieci libri*, Palermo MDCLXVIII, p. 35.

<sup>51</sup> F. Rotolo, *Il Beato Matteo d'Agrigento e la provincia francescana di Sicilia nella prima metà del secolo XV* cit., doc. 19, pp.

246-49, che trascrive, dal transunto rogato dal notaio Baldassarre Zamparrone il 15 giugno 1611, dagli atti del notaio Antonio Candila, conservato nella Biblioteca Comunale di Palermo, Qq F 16, cc. 99-117. Nel testo del doc. è precisato che l'atto veniva rogato presente fra Matteo: «concesserunt venerabili et religioso et devoto fratri Matheo de Agrigento, regni supradicti, de ordine et Observantia predicti seraphici sancti Francisci, praesenti et ab eisdem jugalibus nomine [...]».

<sup>52</sup> C. R. Backman, *Declino e caduta della Sicilia medievale. Politica, religione ed economia nel regno di Federico III d'Aragona*

È noto del resto che le discussioni, le scelte, gli interventi sui tempi e i luoghi di fondazione di una chiesa o di un convento non erano, né potevano essere, asettici, privi di valenze politiche e socio-economiche, oltre che religiose, disancorate da motivi contingenti e specie da quella tendenza generale che, già dal secolo XIV, si manifestava attraverso il rifiorire di più intensa spiritualità. Di una spiritualità che affondava le radici nelle testimonianze dei *Vangeli* e che, richiamandosi alle istanze pauperistiche dei primi francescani, rinasceva, fra i secoli XIV e XV, dal bisogno di dare forme figurative a tutte le cose sacre, testimoniate del resto anche da non pochi dipinti che offrivano, con simboli visibili, quanto era talvolta difficile esprimere con parole<sup>53</sup>. Ma che Bernardino da Siena e Matteo d'Agrigento con una predicazione agile, pittoresca e dagli accenti familiari e a tratti drammatici e incisivi, riuscivano a rendere comprensibile al pubblico che numeroso accorreva ad ascoltare, a partecipare, ad appassionarsi, a turbarsi, a commuoversi. A guardare cioè le cose attraverso un impatto emotivo che trasformava le paure, le ingiustizie, le umiliazioni in speranza.

Lo si legge nella *Vita* di Eustochia nella quale si accenna alla commozione dei messinesi per la descrizione che frate Matteo faceva dei terrori infernali, per le tonanti minacce di punizione, per le effusioni liriche sulla passione e crocifissione di Cristo<sup>54</sup>, e soprattutto per la capacità che quelle prediche avevano di sedurre chi ascoltava, dirigerne i comportamenti, seguirne la vita: «et andando a la predicha li

*rex Siciliae: 1296-1337*, a cura di A. Musco, Officina di studi medievali, Palermo 2007, pp. 205-227, e le relative indicazioni bibliografiche nelle pp. 359-61. Da leggere, comunque, R. Paciocco, *Angioini e "spirituali". I differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L'état angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle*. Actes du colloque international organisé par l'American Academy in Rome, l'Ecole française de Rome, l'Istituto storico italiano per il medioevo, l'U.M.R. Telemme de l'Université de Provence, l'Università degli studi di Napoli "Federico II" (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995), Ecole Française de Rome, Palais Farnese, Roma 1998, pp. 253-287.

<sup>53</sup> Si pensi, per esempio, al culto di Maria che esprimeva, anche nei dipinti, la tendenza a umanizzare, attraverso la sua mediazione, il rapporto con Dio. Una umanizzazione che non sempre sembra cogliersi nelle *Crocifissioni* degli anni di Francesco le quali, specie in Toscana e in

Umbria, non rappresentavano l'uomo di dolore, ma Cristo che trionfava sulla morte. Un'accentuazione cioè della dimensione divina di Cristo che non sembra cogliersi nelle *Crocifissioni* di Antonello, nelle quali è ben evidente una più umana rappresentazione. La *Crocifissione* di Sibiu del Muzeul National Brukenthal, che insiste anche sulla raffigurazione dei luoghi e del loro paesaggio, esalta in modo particolare, attraverso Cristo e i ladroni raffigurati su scala maggiore rispetto ai dolenti, il valore emblematico del sacrificio per la salvezza dei diseredati.

<sup>54</sup> La "*Vita*" della Beata Eustochia cit., c. 1, p. 182. Si veda anche il *Libro delle dignità et excellentie del Ordine della Seraphica madre delle povere donne santa Chiara da Assisi*, c. 29, c. 178, in A. Amore, *Canonizationis Beatae Eustochiae Calafato, Virginitis clarissae, fundatricis monasterii Montis Virginis messanensis* cit., p. 286: «si converté a Christo per le predicationi del santo frate Matteo».

venne uno umore cordiale verso lo suo sposo Jesu Cristo. Et venendo a casa tucta infiammata et essendo a l'ultimi scalini, alzò li ochii per inchinarsi al suo amoroso Signore, et vide uscire de la ymagine uno circulo de foco in grande lume, et tutta la circondò; et perdette la vista et cadette stramortita; et pigliandola a le bracia lo frate, stando uno grande spacio, fo piena tanto de lo Spirito Santo, che quando tornò non pareva che fosse in questo mondo; et andando in camera, se deliberò andare in lo monasterio et acominzò nova vita et sopra sua natura»<sup>55</sup>.

## 7. «Opera venenosa a posedere cose terrene»

Il problema di fondamentale centralità dei francescani e del loro rapporto con le popolazioni rimaneva comunque quello della povertà: un problema che si riaffacciava periodicamente per poi inabissarsi, riapparire, ris comparire e ripresentarsi sulla scena religiosa, sociale e politica del loro impegno. E di quello, appunto, dell'Osservanza, per la quale, nel secolo XV, il recupero di una vita cristiana continuava a essere condizionato dal non facile compito di conciliare la povertà con la clericalizzazione dell'Ordine, cioè dalla necessità di rinunciare a ogni rapporto con l'esercizio del potere e di rendere quindi operativa la convergenza fra un desiderio di purificazione e l'adesione a un quadro istituzionale e politico come supporto dell'assetto sociale esistente<sup>56</sup>. E infatti in quegli anni, di fronte all'accentuarsi di intrecci tra apparati ecclesiastici e ordinamenti politici e amministrativi soprattutto cittadini, e di fronte al conseguente dilagare di una rilassatezza di fondo che coinvolgeva anche gli ordini mendicanti spesso invischiati in affari non certo limpidi, andavano prendendo corpo e si riqualeficavano spinte misticheggianti di emozioni e devozioni che spingevano verso riforme monastiche talvolta radicali<sup>57</sup>. Ma anche verso atteggiamenti di epidermica insofferenza e di ironia sia nei

<sup>55</sup> La "Vita" della Beata Eustochia cit., c. 5, p. 186.

<sup>56</sup> Su questo complesso problema, anche in rapporto a un concetto di povertà "socialmente funzionale" e di "ricchezza socialmente utile", cioè di un modello di economia che non poteva essere costruito solo sulla base di astratti ed emotivi "desideri di purificazione", si veda O. Langholm, *Economics in medieval schools: wealth, exchange, value according to the Paris theological tradition*, E.J. Brill, Leiden 1992, *passim* e G. Todeschini, *Testualità france-*

*scana e linguaggi economici nelle città italiane del Quattrocento* cit., pp. 25-33.

<sup>57</sup> Si pensi, per Messina, alle vicende del monastero delle clarisse di Santa Maria di Basicò, la cui badessa, suor Flos Milloso, «era troppo invischiata ed immersa in affari terreni e temporali»: A. Amore, *Canonizationis Beatae Eustochiae Calafato, Virginis clarissae, fundatricis monasterii Montis Virginis messanensis* cit., p. VIII. Ma si pensi soprattutto ai motivi di "purificazione" che spingevano Eustochia Calafato a fondare il monastero di Montevergine.

riguardi di preti e monaci corrotti, ipocriti e usurai, sia nei confronti dell'ambiente conventuale con le sue invidie e i suoi pettegolezzi.

Appena un predicatore, soleva dire Bernardino da Siena, «cominciava ad attaccare il clero, l'uditorio dimenticava tutto il resto. Non c'è mezzo più efficace – precisava – per tener viva l'attenzione quando gli ascoltatori cominciano a sonnecchiare [...]»<sup>58</sup>. Ed è considerazione che, di una società tutta impregata di religione in cui «la distanza fra le cose terrene e quelle sacre rischiava sempre di essere dimenticata»<sup>59</sup>, coglieva solo l'atteggiamento di costume, le forme superficiali di evasione, i sentimenti di inadeguatezza per l'aspetto impegnativo delle prediche, ma non la voglia e la speranza di radicali mutazioni. Non l'accentuato desiderio di una riforma ecclesiastica ai limiti fra atteggiamenti di asceti e svolte ereticali che ponevano fra l'altro il rapporto con Dio senza la mediazione pontificia. Atteggiamenti però che solo in parte avevano successo, specie in quelle zone come Messina dove, anche per la presenza di un vescovo francescano come Tommaso Crisafi, più consistente sembrava la capacità episcopale, e dello stesso Capitolo della cattedrale, di mantenere un efficace controllo della Chiesa sul clero e sui fedeli<sup>60</sup>. Gli interventi pontifici contribuivano comunque a sostenere talvolta lo sforzo di rinnovamento. Ne è prova, e lo si è già visto, l'autorizzazione a Matteo d'Agrigento di predicare senza preventivo permesso dei vescovi e dei parroci e di fondare chiese e conventi dell'Osservanza.

Al di là comunque di queste e altre questioni connesse alla presenza operativa della Chiesa, e specie degli Ordini mendicanti nella realtà cittadina – e non ultimi gli intrecci che permettevano a Matteo d'Agrigento di rendere funzionali, nel breve tempo compreso tra la fine del 1425 e i primi mesi dell'anno successivo, il convento e la chiesa dell'Osservanza a Messina – è forse opportuno richiamare l'attenzione sul perché e sul significato dell'intitolazione a Santa Maria di Gesù dei conventi e delle chiese fondate dagli Osservanti. E, ovviamente, anche sui riflessi che tali fondazioni avevano sull'intera vita cittadina, sull'inquieta religiosità di quegli anni e sugli stati d'animo collettivi che

<sup>58</sup> Il brano è cit. da P. Bargellini, *San Bernardino da Siena*, Morcelliana, Brescia 1945, p. 102. Ma si veda K. Hefele, *Der heilige Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien während des XV Jahr.*, Freiburg 1912, p. 36.

<sup>59</sup> J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, introduzione di E. Garin, Sansoni, Firenze 1966, p. 213.

<sup>60</sup> D. Santoro, *Un messinese del XV secolo: Tommaso Crisafi, arcivescovo francescano della nobiltà cittadina*, in A. Musco

(a cura di), *I francescani e la politica* cit., II, pp. 951-63. Va comunque precisato che «la figura del frate vescovo», a rigore estranea al diritto canonico, e «in netto contrasto con l'ideale pensato e voluto dal Santo fondatore», era ricorrente nella gerarchia siciliana: H. Enzensberger, *I vescovi francescani in Sicilia: secoli XIII-XV*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia. Secoli XIII-XIV* cit., pp. 44-45. Anche Matteo d'Agrigento fu vescovo dal 1442 al 1445.

non nascevano dal nulla, ma da particolari situazioni storicamente consolidate. E in primo luogo, e vi si è già accennato, dai guasti del grande Scisma che, se a Messina aveva dato occasione pure alla contemporanea presenza di due vescovi<sup>61</sup>, quasi ovunque aveva provocato una profonda crisi dell'intero impianto ecclesiastico occidentale.

Crisi testimoniata soprattutto dal progressivo inaridirsi della sensibilità per gli umili e gli oppressi e dall'emergere, negli ordini monastici, di gruppi centrifughi come appunto gli Osservanti francescani. I quali rappresentavano, nel secolo XV, l'aspetto più eloquente della capacità di esportare fuori dall'assunto teologico la dottrina cristiana più vicina al *Vangelo*. Cioè quella maggiormente espressiva di un concetto di povertà che non fosse solo esercizio di asceti e di umiltà, di un'idea spirituale di povertà simbolica, ma la presa di coscienza della miseria concreta assai diffusa fra le popolazioni<sup>62</sup>, fra quel ceto che viveva di espedienti e di elemosine, indicato da Bernardino da Siena col termine "poveraglia", e che si trovava un poco ovunque: all'angolo delle strade, sotto i ponti, nelle taverne, davanti alle porte delle chiese<sup>63</sup>. E a tal proposito parrebbe particolarmente significativa la *Vita* di Eustochia Calafato in cui si legge che deve essere considerata «opera venenosa et laidissima a posedere cose terrene»<sup>64</sup>.

Il contesto socio-economico che postulava la ricchezza<sup>65</sup>, l'impianto istituzionale e dottrinario della Chiesa, la politicizzazione dell'aldilà, i riti liturgici e il «concetto della divisione della società in ceti che pervadeva fino in fondo tutte le considerazioni teologiche e politiche»<sup>66</sup>, non permettevano però la contrazione della povertà e della fame. Per ridurre infatti il numero degli indigenti bisognava limitare le disponibilità dei ricchi, e invece, in quegli anni, cresceva la distanza fra i possi-

<sup>61</sup> D. Santoro, *Un messinese del XV secolo: Tommaso Crisafi, arcivescovo francescano della nobiltà cittadina* cit., p. 956.

<sup>62</sup> J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo* cit., pp. 243-44.

<sup>63</sup> I. Origo, *Bernardino da Siena e il suo tempo*, Bompiani, Milano 1982, p. 109, con un riferimento al *Trionfo della morte* dell'Orcagna in cui sono evidenti, nell'angolo sinistro, «quattro poveri [...]: uno cieco, uno vecchio, uno zoppo, uno che ha fame» e che «insieme personificano la miseria».

<sup>64</sup> Cit., c. 27, p. 221. E raccomandava alle consorelle «che per nullo modo potevano essere a Dio tanto accepte quanto per la povertate voluntaria, et tutti quisti monasterii, che sono fundati in sancta povertate, duraràno in perpetuum».

<sup>65</sup> M. Palmieri, *Il libro della vita civile* cit.,

in E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1952, p. 90.

<sup>66</sup> J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo* cit., pp. 74-75. Ceto non nel significato di classe quale è stata intesa dopo la grande rivoluzione industriale, ma in quello di disposizione regolare di tutte le cose collocate, le una rispetto alle altre, secondo un criterio rispondente ai fini, pure pratici, dell'armonia divina. Di un'armonia che esprimeva, appunto, dice l'Autore, una società statica, non dinamica. Si poteva infatti deplorare «la degenerazione del clero e la decadenza delle virtù cavalleresche, senza rinunciare all'immagine ideale dello Stato e della società. I peccati degli uomini potevano impedire la realizzazione dell'ideale, ma questo rimaneva il fondamento e la direttiva del pensiero sociale».

*dentis* e quanti, si legge pure nelle *Consuetudini*, erano costretti a lavorare “di suli in suli” ed erano considerati «turpi, poverissimi et inonesti»<sup>67</sup>. La decretale di Giovanni XXII dell'8 dicembre 1322 aveva del resto chiuso il dibattito sul problema della povertà, ancora vivo allora, nell'ordine francescano<sup>68</sup>, e di conseguenza provocato varie forme di contestazione. Non mancano infatti notizie di minacce da parte dei poteri costituiti che si spingevano fino all'accusa di eresia, trasformata talvolta in arresto per quanti, come il guardiano del convento di Palermo, intendevano, appunto, riproporre il dibattito sulla povertà<sup>69</sup>.

## 8. Misticismo e “limosina del cuore”

Al di là però del concetto dottrinario e delle posizioni di fede la povertà, come condizione di vita di quanti erano privi di risorse materiali, coinvolgeva allora ampi strati della popolazione. Nei cui confronti non mancano le fonti che, nel quotidiano e nella vita pratica, registrano forme di generosa disponibilità da parte di componenti del patriziato e di chi, specie fra i mercanti, disponeva di beni. Forme di generosità suggerite certo dal mistero dell'aldilà e dal terrore dell'inferno. Dalla paura cioè della dannazione eterna che, si legge in tanti testamenti, spingeva a scelte caritatevoli per ottenere nell'aldilà misericordia divina<sup>70</sup>. Ma suggerite e generalizzate in pie usanze dal senso di precarietà di una convivenza tormentata da lotte intestine<sup>71</sup>, da frequenti carestie<sup>72</sup>, dall'ossessionante e periodica minaccia della

<sup>67</sup> I. Peri, *Restaurazione e pacifico stato in Sicilia: 1377-1501*, Laterza, Bari 1988, pp. 138-39 e note 6 e 7 di p. 210.

<sup>68</sup> In *Constitutiones extravagantes tum viginti D. Johannis papae XXII, tum communis*, Venetis 1615, XIV, III, ff. 87b-101a, ma si veda P. Grossi, *Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», I (1972), pp. 287-355.

<sup>69</sup> H. Bresc, *Liure et société en Sicile: 1299-1499*, Centro di studi filologici e linguistici, Palermo 1971, p. 52, nota 3.

<sup>70</sup> Valga per tutti il testamento di Jacobino Campolo, figlio di Paolo, stilato il 25 ottobre 1432 - Archivio di Stato Messina, *notaio Francesco Mallono*, F. N. 4/1, c. 256 - in cui si legge: «divinum timens iudicium repentinum ne forte sub silencio, vitam meam finire et dederem intestatus, volens cautius mee anime providere dum

mihî vite instaret terminus et integritas memori ut loquere in me vigeret de rebus et locis meis», lasciava all'ospedale «sancti Angeli de Capperrina, pro subsidio pauperum infirmancium in dicto hospitali in perpetuum», un diritto enfiteutico annuale di 18 salme di vino su una vigna ecc.

<sup>71</sup> La più nota - ma non la sola - è la rivolta Mallono, per la quale si veda M. C. Rugolo, *Ceti sociali e lotta per il potere a Messina nel secolo XV. Il processo Mallono*, Società messinese di storia patria, Messina 1990, *passim*.

<sup>72</sup> «Simo cerciorati - si legge in una lettera dell'8 luglio 1488 inviata da un giurato cittadino al viceré: Archivio di Stato Palermo, *Protonotaro del Regno*, reg. 101, c. 153 (164 a matita) - essiri in la citadi predicta mancamenti et penuria di frumenti». È infatti nota la difficoltà di Messina - che era città che consumava più grano di quanto ne produceva: O. Cancila, *Baroni e popolo nella Sicilia del grano*,

peste<sup>73</sup>, dal timore soprattutto di una morte improvvisa che, si legge appunto in molti testamenti, avrebbe finito con l'impedire non solo di ricorrere ai riti di devozione e di penitenza necessari per la salvezza dell'anima, ma di esprimere la propria volontà sulla destinazione dei propri beni, sulle proprie esequie e sulla sepoltura, cioè sulla propria morte<sup>74</sup>.

La nuova sensibilità nei riguardi della morte, vista soprattutto come ammonimento alla vanità dei beni terreni, aveva notevolmente contribuito ad accrescere, fino a farle diventare indiscusse consuetudini familiari, le pratiche di penitenza e di pellegrinaggi e diffuso un senso di panico fra quanti, specie mercanti e *possidentes*, avevano speso la loro vita ad accumulare ricchezza<sup>75</sup>. Ne è visibile testimonianza il *Trionfo della morte* di Palermo il cui dipinto, significativamente collocato allora in un ospedale, è stato appunto visto come senso di rivalsa nei confronti di coloro che, laici ed ecclesiastici, a fini di lucro e di potere praticavano l'usura e «godevano di ogni sorta di privilegio»<sup>76</sup>. Nei confronti cioè dell'istintivo e strumentale richiamo, in

Palumbo, Palermo 1983, p. 20 (ora on line anche su [www.mediterraneanresearchhistoriche.it](http://www.mediterraneanresearchhistoriche.it)) – di disporre del frumento necessario a soddisfare le esigenze del consumo locale, e quindi la costante dipendenza dagli altri soprattutto nella stessa Sicilia. Tali difficoltà, che erano quasi insuperabili durante le frequenti crisi cerealicole – e per le quali si veda S. R. Epstein, *Potere e mercanti in Sicilia: secoli XIII-XVI*, Einaudi, Torino 1996, p. 133 e nota 227 di p. 162 – erano diventate simbolo di un disagio, tema fisso di preoccupazioni in tutti gli strati sociali, componente fondamentale di una sensibilità collettiva e quindi del suo modo di essere e di pensare: F. Bruni (a cura di), *Libro di li vitii et di li virtuti*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1973, pp. CXXXIII-CXXXVI.

<sup>73</sup> La peste – tragedia umana e disastro economico e sociale – era diventata, nel secolo XV, malattia endemica. Le fonti registrano la sua presenza a Messina nel 1431, nel 1433, nel 1436-37, nel 1465 ecc. Il 13 novembre 1452, per esempio, venivano respinte le dimissioni di Bartolomeo Lombardo, giudice della Corte strati-goziale, perché «apud ipsam civitatem pestem vigeret»: Archivio di Stato Palermo, *Real Cancelleria*, reg. 89, c. 40.

<sup>74</sup> E in tal senso il testimonio cit. nella nota 70 sembrerebbe abbastanza espli-

cito. Su questo complesso problema si veda comunque A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento: Francia e Italia*, Einaudi, Torino 1957, specie i cc. III e IV, pp. 80-138 sull'*ars moriendi*. Si veda pure R. e Ch Brooke, *La religione popolare nell'Europa medievale: 1000-1300*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 171-79.

<sup>75</sup> Da una attenta lettura dei testamenti emerge lo sforzo sempre più accentuato del clero di inquadrate e controllare, per fini religiosi, ma anche per i vantaggi economici che ne derivavano, la morte dei fedeli: si veda, pure per questo problema, J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age: vers 1320-vers 1480*, École française de Rome, Palais Farnèse, Roma 1980.

<sup>76</sup> M. G. Paolini, *Il "Trionfo della morte" di Palermo. L'opera, le vicende conservative, il restauro*, a cura di V. Abbate e M. Cordaro, Sellerio, Palermo 1989, pp. 19-40. La critica in linea di massima è stata quasi sempre concorde nell'attribuire il dipinto a un artista che fu anche autore dei «perduti affreschi con storie di San Bernardino in Santa Maria di Gesù di Palermo»: V. E. Lavagnino, *Le pitture di Santa Maria di Gesù in Palermo*, «Bollettino d'arte», 1926-27, pp. 404-408.

punto di morte, a un sostegno della povertà che non rispondeva certo ai principi sostenuti all'origine dai mendicanti per concretizzare la perfezione cristiana. Ma che esprimeva, nel pratico operare, e attraverso una religiosità completamente esteriorizzata, un disagio che era anche nel turbamento, nelle inquietudini e nelle incertezze per il continuo mutare delle valenze economiche e politiche che caratterizzavano un periodo di profonde trasformazioni soprattutto culturali come il secolo XV. Un periodo segnato appunto da una sempre più diffusa constatazione che il concetto di povertà incarnato dagli ordini mendicanti non era in grado di fare fronte alla miseria reale<sup>77</sup>. Ma le cui manifestazioni – che si colgono pure a Messina nella sensibilità dell'Osservanza per la «logica dell'autoprivazione, per quella della ricchezza» e per la fondazione del primo Monte di pietà<sup>78</sup> – trovano espressione più immediata in scelte che mettevano in pace la propria coscienza non tanto e non solo con parole, sia pure di sincera penitenza, ma con atti precisi che intaccavano concretamente il proprio patrimonio.

È questo del resto il senso che emerge da tante fonti che testimoniano forme di generosità con le quali, spinti dal terrore per l'inferno, si sperava di ottenere nell'aldilà la misericordia di Dio. E fra le quali, appunto – oltre il riferimento al maltolto presente in tanti testamenti per disporre la restituzione di ciò che, sia pure involontariamente, era stato acquisito con mezzi illeciti, con inganno, con violenza<sup>79</sup> – vanno ricordati i legati per le messe<sup>80</sup>, le scelte della chiesa in cui si voleva essere seppelliti indossando l'abito del santo a cui era intitolata<sup>81</sup>, la

<sup>77</sup> J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo* cit., pp. 243-44. Incominciava in quegli anni a diffondersi sempre più la cultura del nutrimento, la convinzione che il corpo, a prescindere dall'appartenenza sociale e al di là dei sostenitori "del digiuno mistico", era vivo e funzionava solo se adeguatamente nutrito. «Il corpo – annota per esempio J. Saramago, *Il Vangelo secondo Gesù*, Bompiani, Milano 1993, p. 158 – meglio accoglierà la parola di Dio se il cibo gli avrà rinforzato la facoltà dell'intelletto».

<sup>78</sup> G. Todeschini, *Testualità francescana e linguaggi economici nelle città italiane del Quattrocento* cit., p. 29.

<sup>79</sup> Nel testamento di Giacomo de Volta – redatto nel 1386 dal notaio de Unichio e "ripubblicato" il 20 agosto 1418 dal notaio Andriolo cit., fascicolo XVIII, atto spurio – si legge, per esempio, che il «providus vir Jacobus, civis Messane, legavit pro male oblati incertis uncias auri quindecim

quam dari et dispensari voluit pauperibus et egenis pro missis canendis et aliis piis causis et locis pro animabus (sic!) illarum personarum a quibus ipsas iniuste percipit per manus suorum fideiussorum infra-scriptorum». Segue nel testamento l'elenco nominativo, e di alcune anche il mestiere e la collocazione sociale, delle persone danneggiate. Nel testamento del notaio Giovanni de Arnono fatto "ripubblicare" il 20 dicembre 1432 dal fratello Angelo, canonico della cattedrale di Messina – Archivio di Stato Messina, notaio Mallono, cit. c. 266v – si legge fra l'altro: *Item lego racione maleablate ecc.*

<sup>80</sup> Archivio di Stato Messina, notaio Andriolo, cit. fascicolo XVIII, atto spurio: legati *pro missis canendis et aliis piis causis*.

<sup>81</sup> Ivi, notaio Francesco Jannello, F.N. 3, c. 45v (4 settembre 1441), in cui, appunto, nella donazione *causa mortis* di Marco Siguro, sta scritto che «dictus Marcus eli-

concessione di libertà ai propri schiavi<sup>82</sup>, la destinazione di fondi per la costruzione e funzionalità di ospizi e ospedali, per la riparazione e manutenzione di chiese e per la fondazione di monasteri e conventi come appunto Santa Maria di Gesù<sup>83</sup>. Il cui complesso sacro non era solo una struttura materiale perché tendeva a essere un'espressione di pietà, di ciò che appunto i mendicanti indicavano come «la limosina del cuore». E infatti per Bernardino da Siena la pietà, che era «uno condimento a tutte le virtù che può avere uno omo»<sup>84</sup>, non poteva essere intesa come un «labile impulso emotivo», come «la tranquillità della coscienza ottenuta con l'elargizione di elemosine», ma «come la volontà di identificarsi con il sofferente, passando, con il suo tramite, con la Vergine e con Dio»<sup>85</sup>, cioè col nome di Maria e con quello di Gesù.

Nutriti a un tempo dall'originario spirito francescano e dall'impatto con la miseria concreta di varie stratificazioni sociali, gli Osservanti – che con alcune scelte testimoniano particolare impegno operativo nel contrastare l'accumulo di ricchezza da parte di laici e di ordinamenti ecclesiastici – erano convinti che il problema della povertà non poteva esaurirsi con un dono materiale. Essi sentivano il fascino della mistica che illuminava il concetto di povertà e conduceva alla identificazione – si legge nella *Vita* di Eustochia Calafato – con il nome di Gesù in croce: «non mi andamo cercando la perfectione per via di persone humane, ma per via de la Incarnatione de Jesu Cristo et de la sua Nativitate», e soprattutto di Gesù Crocifisso. Fate infatti «come feci io che [...] tutta mi abandonai a le braza de lo Crucifixo et da esso havi ogni amaestramento, chè nulla persona po' dare ad intendere la via de tutta perfectione, dexcepto lo coltivare [...] il nome di Jesu»<sup>86</sup>.

git eius sepulturam in ecclesia sancti Nicolai de Gloria Messane et voluit sepeliri cum habito ipsius ecclesie».

<sup>82</sup> Ivi, *notaio Andriolo*, cit., fascicolo XVIII, atto spurio: Giacomo de Volta «liberavit et manumisit ab omni jugo et vinculo servitutis et prestacione operum et serviciorum» un proprio schiavo tartaro.

<sup>83</sup> Niccolò di lu Baydu – Archivio di Stato Palermo, *Tabulario San Martino delle Scale*, perg. 617 (2 febbraio 1398) – lasciava suo erede particolare la «maramma» del monastero, come il già ricordato Marco Siguro che legava alla chiesa scelta per la sua sepoltura 7 tari e mezzo per la «maramma». Vari documenti fanno del resto capire, e talvolta dicono esplicitamente, che il re e la regina d'Aragona sole-

vano concedere consistenti aiuti finanziari per la fondazione e il funzionamento delle chiese dedicate, in Sicilia, a Santa Maria di Gesù: Mariano d'Alatri, *Gli insediamenti osservanti in Sicilia nel corso del Quattrocento*, «Schede medievali», 32-33 (gennaio-dicembre 1997), pp. 43-44.

<sup>84</sup> L. Banchi (a cura di), *Le prediche volgari di San Bernardino da Siena dette nella piazza del Campo l'anno 1427*, Siena 1880-88, III, p. 398.

<sup>85</sup> Ivi, II, p. 60 e III, p. 34: «La perfezione è questa – diceva appunto Bernardino – che vedendo il libroso, tu abbi tanta passione di lui che piuttosto vorresti avere quella pena tu, che elli l'avesse lui».

<sup>86</sup> *La "Vita" della Beata Eustochia* cit., c. XLIX, p. 245.

Era questa ardente fede, era l'intreccio fra mistica e operatività, che poneva in crisi la Croce e l'Agnello e trasformava l'amore per Cristo e la Croce in adorazione per il nome di Gesù e per i suoi simboli visibili. Attuava cioè il processo di santificazione di ogni aspetto del vivere quotidiano, spinto spesso alle estreme conseguenze<sup>87</sup>. Heinrich Seuse, che fu allievo di Eckhart e che tentava di tradurre in termini concettuali il contenuto dell'esperienza mistica sostenuta dal desiderio dell'anima di unirsi a Cristo in Croce, scrive, nel capitolo IV della sua *Vita*, che soleva tatuare il nome di Gesù nella parte del torace che corrispondeva al cuore<sup>88</sup>. Che soleva cioè esprimere un sentimento che, al di là degli strumenti utilizzati, era analogo a quello che si coglie alla fine delle prediche di Bernardino da Siena e di Matteo d'Agrigento, quando, accese due candele e sollevata una tavoletta su cui era dipinto il nome di Gesù, i fedeli si inginocchiavano e gridavano e piangevano «di dolce commozione e di tenero amore per Gesù»<sup>89</sup>.

Di fronte a queste vicende, che esprimevano il confine impreciso fra sacralità magica dei comportamenti e soprannaturale, non mancarono le accuse di idolatria, e Martino V, che aveva già sollecitato processi contro i fraticelli, ne proibiva l'usanza<sup>90</sup>. Il bisogno di adorare il nome di Gesù nella sua immagine, e nella rappresentazione della sua incarnazione, si era già concretizzato nell'ostensorio a forma di

<sup>87</sup> *Lo Crucifixo*, nelle cui braccia Eustochia si abbandonava, non era certamente il *Christus triumphans* dell'iconografia dei primi secoli del Mille, ma il *Christus patiens* diffuso in Italia dalla fine del secolo XIII, cioè il Cristo sofferente che spingeva a grande devozione. Un Cristo che richiamava non tanto lo strazio contenuto del volto delle *Crocifissioni* di Antonello che mostra in tutte come l'essenza divina non era alterata dal dolore fisico, ma l'espressione angosciata e dolente dell'*Ecce homo* (New York, *The Metropolitan Museum of Art*) con le lacrime sulle guance e una goccia di sangue sul viso. Non è del resto privo di significato che lo stesso Bernardino da Siena, pur ricordato come "maestro della parola", spiegasse i Vangeli, e soprattutto la Crocifissione, *per figuram*, vale a dire per immagine e per simboli: *Vita S. Bernardini auctore Bernabeo Senesi*, *Acta sanctorum, maii*, V, p. 281.

<sup>88</sup> H. Seuse, *Leben*, ed. K. Bihlmeyer, «Deutsche Schriften», Stuttgart 1907, pp. 15 e 154. E che tutto fosse orientato verso

un processo di santificazione ottenuto attraverso la trasformazione in simboli del rapporto col divino si ricava anche dalle pp. 24-25, nelle quali Seuse riferisce che a tavola beveva «in 5 sorsi in memoria delle 5 ferite del Signore» e tagliava la mela in quattro parti. Ne mangiava tre in nome della Trinità, e la quarta «la mangiava per amore della Madre celeste che diede da mangiare una mela al suo dolce bambino Gesù».

<sup>89</sup> K. Hefele, *Der Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien* cit., p. 167.

<sup>90</sup> F. Melis, *Movimento di popoli e motivi economici*, in *Mélanges Meerseman*, Padova 1970, pp. 349-52. Le fonti documentano vari processi, e nel 1449, a Fabriano, taluni fraticelli, accusati di eresia, venivano bruciati vivi alla presenza di papa Nicolò V: F. Ehrle, *Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen*, 3: *Das Verhältniss zu den Fraticellen*, «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», IV (1888), pp. 107-109.

sole raggiante che offriva all'adorazione l'ostia sacra<sup>91</sup>, e nella festa del *Corpus Domini* istituita da Urbano IV nel 1264, dopo il miracolo di Bolsena<sup>92</sup>. Era infatti il richiamo a quegli episodi, a quelle emozioni che aveva spinto alla costruzione di chiese dedicate a Santa Maria di Gesù, il cui culto, riconducendo appunto al legame con la Vergine in quanto madre e simbolo dell'incarnazione e del sacrificio con la Croce, offriva la salvezza attraverso la centralità dell'amore per Cristo, per il suo nome, per il suo corpo<sup>93</sup>.

Di niente lo spirito medievale era tanto convinto come delle parole di San Paolo ai Corinzi, con le quali l'apostolo di Tarso spiegava che le cose che in terra apparivano confuse, nell'aldilà avrebbero avuto chiara spiegazione<sup>94</sup>. E infatti se la gente del Medioevo era convinta che tutte le cose, anche le chiese, sarebbero prive di significato se la loro funzione avesse solo valenza immediata e terrena e non si estendesse all'aldilà, le nostre analisi di quelle vicende, e quindi anche della fondazione a Messina di Santa Maria di Gesù, non possono non tenerne conto. In questo senso vanno appunto lette le raccomandazioni di Francesco Mozzanica che, in un opuscolo intitolato *In nomine Jesu*, citava Bernardino da Siena e suggeriva come rimedio a ogni sconforto non la confessione, cioè la mediazione della Chiesa per la salvezza dell'anima, ma la meditazione su Cristo crocifisso e la devozione per il suo nome e per il suo corpo<sup>95</sup>. In questo senso bisogna

<sup>91</sup> Arredo sacro del rito cattolico introdotto, a forma di torre, nel secolo XIV, acquisiva, nel secolo successivo, la forma a raggiera ornata di gemme preziose come simbolo dell'amore divino. Il suo uso evidenzia uno dei più significativi mutamenti delle forme devozionali cittadine le cui pratiche culturali si manifestavano soprattutto durante le solenni processioni organizzate quasi sempre dalle confraternite che vi partecipavano con i propri gonfaloncini.

<sup>92</sup> G. Barone, *Le proposte agiografiche degli ordini mendicanti tra radicamento locale e dimensione sovranazionale*, in S. Gensini (a cura di), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, Pacini, Pisa 1998, p. 168 e relative note.

<sup>93</sup> A. Vauchez, *Ordini mendicanti e società italiana: secoli XIII-XIV*, il Saggiatore, Milano 1990, p. 310, nel considerare gli Osservanti capaci di «aver saputo comprendere meglio di chiunque altro i grandi problemi del loro tempo», sottolinea l'importanza del nome di Gesù e di Maria, cioè

di una forma di culto da assimilare e veicolare, e soprattutto di forte impatto su un pubblico eterogeneo che andava ad ascoltare le prediche in piazza. Al nome di Gesù e al suo significato, che affondava le radici nelle *Sacre scritture*, Matteo d'Agrigento dedicava due sermoni: il *De nomine Jhesu pulchro* e il *De nomine Jhesu*, entrambi inseriti nei *Sermones varii* a cura di A. Amore, cit., e per i quali si veda G. Allegro, *Note cristologiche nei sermoni del Beato Matteo di Agrigento*, «Schede medievali», 32-33 (gennaio-dicembre 1997), pp. 163-68.

<sup>94</sup> *Prima epistola di San Paolo apostolo a' Corinti*, 13/12, in *La sacra Bibbia* cit., p. 926: «Perciocché noi veggiamo ora per ispecchio, in enigma, ma allora vedremo a faccia a faccia; ora conosco in parte, ma allora conoscerò come ancora sono stato conosciuto».

<sup>95</sup> Francesco da Mucianica, *In nomine Jesu. Questo si è una brevissima introduzione*, Milano 1510, cc. K VIII-Lt. Per queste tendenze cristocentriche, largamente diffuse nel secolo XV e specie nel secolo succes-

cogliere le esigenze di rappresentazione fisica dell'oggetto delle preghiere presenti in un volgarizzamento delle *Meditationes de passione Christi* in cui appunto si affermava la necessità «che nella mente tua ti formi uno huomo, el quale habbia la statura, l'habito, le fattezze, e gesti, e membri del corpo lo quale havea messer Gesù Christo fin che lui era in questa vita»<sup>96</sup>. In questo senso va valutato il culto per le reliquie corporali di Maria diffuso a Messina, dove si traslavano le ciocche di capelli che la Vergine si era strappate in segno di dolore per la crocifissione del figlio e che il conte Ruggero aveva donato alla città di Piazza<sup>97</sup>.

Una tradizione, quest'ultima, che affondava le radici nel patrimonio sacro accumulato fin dal secolo V, e che nell'Europa occidentale, specie dopo le *translationes* durante le crociate, aveva trovato ampio riscontro sia nelle liturgie devozionali che nell'arte. Basti ricordare talune opere di Antonello e soprattutto le *Crocifissioni* nelle quali il dolore corporale di Cristo, che trova consonanza nelle sofferenze fisiche delle donne che vi assistono, concentra l'attenzione non sui contenuti dei dipinti ma sulla loro valenza simbolica, cosichè la realtà non sono i dipinti, ma l'intensità comunicativa che ne traspare, e che aiuta a comprendere i tormenti spirituali del Tardo Medioevo schiacciato dalle inquietudini del presente e dalle paure del futuro.

## 9. Osservanti, strutture ecclesiastiche, ceti urbani

La carente e frammentaria documentazione disponibile non permette di ricostruire nei dettagli l'operato degli Osservanti a Messina, cioè l'inserimento nella dinamica urbana di una chiesa e di un convento che, predicando un critianesimo più vicino al Vangelo e più lontano dai possessi terreni e dagli intrighi, rimanevano sostanzialmente estranei alla mentalità di gran parte della popolazione e del clero.

sivo, si veda D. Cantimori, *Le idee religiose del '500*, in E. Cecchi, N. Sapegno (dir.), *Storia della letteratura italiana*, V, Garzanti, Milano 1967, pp. 7-14.

<sup>96</sup> Cit. da C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, in R. Romano e C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia*, I, *I caratteri originali*, Einaudi, Torino 1972, p. 633.

<sup>97</sup> A. Benvenuti, *Culti civici: un confronto europeo*, in *Vita religiosa e identità politiche* cit., p. 192 e nota 36. Una tradizione, questa del culto corporale di Maria, presente in varie parti d'Europa e a Montserrat: e non è privo di significato che proprio a Messina, nel 1424, si avviasse la costru-

zione dell'ospedale di Santa Maria di Montserrat le cui fasi di lavoro e i cui finanziamenti sono testimoniati da vari atti notarili. L'ospedale è ricordato da P. Samperi, *Iconologia della gloriosa Vergine madre di Dio Maria protettrice di Messina* cit., pp. 126-127 che lo colloca «dirimpetto alla porta del Duomo». Per i dettagli sull'articolazione urbana degli spazi intorno alla cattedrale si veda M.G. Militi e C.M. Rugolo, *Per una storia del patriziato cittadino in Messina. Problemi e ricerche sul secolo XV*, «Archivio storico messinese». III serie, XXIII-XXIV (1972-74), pp. 123-25 e relative note.

Ancora oscuro resta comunque il processo operativo di questi frati Osservanti con le strutture ecclesiastiche locali, con l'arcivescovo, col capitolo della cattedrale, con i ceti dirigenti cittadini, con gli altri conventi e monasteri. Si sa però che non furono graditi al patriziato, anche se le fonti registrano qualche convergenza con talune famiglie eminenti, e prima di tutte con quella di Bartolomeo Ansalone che sostenne Eustochia Calafato nella fondazione del monastero di Montevergine. Gelidi, anzi ostili i rapporti con i Conventuali. Va però sottolineato che in ogni luogo e in ogni tempo tra i vecchi ordini monastici non c'era mai particolare entusiasmo per i nuovi arrivati.

Un'attenta lettura delle fonti notarili e della *Vita* di Eustochia permette comunque di cogliere, per quegli anni, talune sfumature nell'ambiente socio-culturale della città e in quanti, direttamente e no, gravitavano attorno a conventi e monasteri. Cioè nelle abitudini e negli atteggiamenti mentali dei gruppi che, anche per collocazione biologica, oltre che economica e sociale, costituivano le varie stratificazioni della popolazione cittadina. In tale contesto vanno per esempio considerate le testimonianze sulle tavolette col nome di Gesù scolpite e poste sulle mura delle case<sup>98</sup>, e quelle sulle non molte barche e imbarcazioni che, dal 1426, risultano intitolate a Santa Maria di Gesù<sup>99</sup>. Le quali – a parte la presenza di un cetto che con la pesca e coi traffici marittimi di piccolo cabotaggio contribuiva all'attività commerciale della città – illustrano assai bene la volontà di quanti, volendo dimostrare attaccamento agli Osservanti anche nello svolgimento della propria attività, intendevano distaccarsi dall'abitudine di intito-

<sup>98</sup> *Atti del notaio Santoro Azzarello trascritti da Mons. Cara*, maggio 1434, c. 188, in A. Amore, *Canonizationis Beatae Eustochiae Calafato, Virginis clarissae, fundatricis monasterii Montis Virginis messanensis* cit., p. 120, nota 1, in cui, appunto, si dice che la tavoletta del nome di Gesù veniva scolpita e posta sulle facciate e sulle pareti delle case. Le fonti registrano anche, sulle mura delle strade e sulle pareti interne delle abitazioni, la presenza di dipinti della Vergine Maria: C. Trasselli, *I messinesi tra Quattro e Cinquecento*, «Annali della Facoltà di Economia e Commercio dell'Università di Messina», X/1(1972), pp. 347-48, nota 89, in cui, fra l'altro, è ricordata una *ycona seu ymago* di Santa Maria della Scala. Esempi di un'attività commerciale di immagini devozionali di poco costo da appendere alle pareti in M.G. Militi, *Artisti, committenze e aggregazione sociale a Messina alla fine del*

*Medioevo*, «Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina», 2 (1984), pp. 601-602.

<sup>99</sup> Archivio di Stato Messina, *notaio Mallo*, cit., c. 74(30 giugno 1431), in cui si fa riferimento al *dominus et patronus* di una nave intitolata a *Sancte Marie de Jhesu et Sancte Marie di la Scala*. Anche nella c. 88v(10 luglio 1431) si accenna a una nave *vocata Sancta Maria de Jhesu et Sancta Maria de la Scala*. La maggior parte delle imbarcazioni appare comunque intitolata a Santa Maria della Scala, alla quale, per esempio, era pure dedicato il 'brigantino' noleggiato dal *maczonus* Giovanni de Antonio per trasportare, da Amantea a Messina, il figlio Antonello: C. M. Rugolo, *Antonello da Messina e la sua famiglia: le fonti scritte*, in M. Lucco (a cura di), *Antonello da Messina. L'opera completa*, Silvana, Milano 2006, doc. VI (15 gennaio 1460), p. 356.

lare le proprie barche a santi tradizionali, e soprattutto a Santa Maria della Scala fino al secolo XV signora e protettrice di Messina<sup>100</sup>. Si trattava certo di usanze quotidiane tese a svecchiare abitudini e comportamenti, ad allargare orizzonti, a modificare un costume, ma di iniziative rivelatrici di sentimenti di diversificazione, oltre che di attaccamento a una concezione religiosa che intendeva riflettere su se stessa, sulla incontinenza del clero, sul distacco dai beni del mondo e sulla struttura ecclesiastica. Di sentimenti la cui operatività si coglie in una donazione e in alcuni dei pochissimi testamenti ancora rimasti.

Documento interessante della mentalità, e della tipologia di quanti vedevano ormai nei Conventuali<sup>101</sup> scarsa sensibilità per gli umili e continui intrecci fra liturgia e potere politico, è la donazione della *nobilis* Mariola, vedova di Tommaso de Pactis. La quale, volendo cancellare i propri peccati con l'elemosina, non solo donava una *domum magnam* collocata, *cum parvulo viridario et duobus apothecis, in magistra ruga*, alle suore del Terz'ordine perché ne facessero *unum oratorium*, ma imponeva che il luogo sacro fosse posto sotto la direzione degli Osservanti di Santa Maria di Gesù e non, precisava, dei frati Conventuali: *nullus de fratribus sancti Francisci habitantibus in magno monasterio Messane* – si legge appunto nell'atto steso il 7 novembre 1429 dal notaio Tommaso Andriolo – *habebant aliquod facere nec se intromittere nec administrare in ipsis*<sup>102</sup>.

L'attaccamento dei ceti urbani agli istituti religiosi, e soprattutto monastici, rimaneva comunque notevole, anche se in molti si colgono dubbi e ripensamenti nei riguardi degli ordini tradizionali e maggiore apertura verso quanti, come gli Osservanti, davano l'impressione di essere più dei Conventuali sensibili all'originaria connotazione di povertà e umiltà francescana. Proviamo a fare qualche altro esempio. Il 29 febbraio 1428 l'*honestus vir* [...] *Nicolaus de Salerno, civis Messane*, nell'istituire erede la cattedrale cittadina nel cui spazio intendeva essere seppellito, destinava vari suoi beni *convenctu seu monasterio sancte Marie de Jhesu*<sup>103</sup>, mentre il 7 dicembre 1462 Baldo Cala-

<sup>100</sup> Michele da Piazza, *Historia sicula* cit., c. 27, p. 563 e c. 29, pp. 564-66. La festa di *Santa Maria di mezzu agustu*, dedicata allora a Santa Maria della Scala, si svolgeva con notevole partecipazione di popolo e – si ricava da una lettera di re Ferdinando del 24 luglio 1413, in Archivio di Stato Palermo, *Real Cancelleria*, reg. 48, c. 66 – con grande *luminaria*, e con la presenza di due ceri con le *insegni regali, li quali sianu di un cantaru di pisu* ciascuno, pagate sulle entrate della Secrezia cittadina.

<sup>101</sup> Solo con la bolla di Leone X del 1517 l'ordine dei frati minori veniva ufficial-

mente diviso in *Ordo fratrum minorum* e *Ordo fratrum minorum conventualium*.

<sup>102</sup> Archivio di Stato Messina, *notaio Andriolo*, cit., cc. 410-411v, e sul quale si veda comunque A. Amore, *Canonizationis Beatae Eustochiae Calafato, Virginis clarissae, fundatricis monasterii Montis Virginis messanensis* cit., pp. 120-22 e F. Casolini, *Santa Eustochia Calafato*, Monastero di Montevergine, Messina 1988, pp. 136-39 e note di p. 149.

<sup>103</sup> Archivio di Stato Messina, *notaio Andriolo*, cit., c. 376v.

fato, che pure aveva contrastato la fondazione del monastero di Montevergine e disponeva di essere seppellito nel convento di San Francesco, lasciava 2 onze alla chiesa di Santa Maria di Gesù *pro missis in dicto loco* da celebrare per la salvezza dell'anima del nonno materno<sup>104</sup>; il 21 ottobre 1491 Bartolomeo Ansalone, nel disporre di essere seppellito nella chiesa di Santa Maria di Gesù, in *habitu fratrum*, lasciava al convento, *pro marammatibus*, due onze d'oro<sup>105</sup>.

Le scelte di questi fedeli a favore di enti monastici scaturivano certo dalla lunga tradizione di attaccamento alla Chiesa, dalla mentalità dei cittadini da sempre legata alla gerarchia e ai suoi strumenti di salvezza, dagli intrecci fra strutture ecclesiastiche e centri di potere. Ma talune preferenze scaturivano anche da inquietudini nei riguardi di quegli ordini religiosi che tendevano sempre più a staccarsi dall'originario messaggio di Cristo, dalle delusioni per tante prospettive di rinnovamento venute meno e, chi sa, forse anche dalla inconscia convinzione che l'ideale di povertà di Francesco, apparso a molti come « salvatore della fatiscente struttura della chiesa », fosse, avevano rilevato taluni cardinali al tempo di Innocenzo III, troppo pretenzioso per le forze umane<sup>106</sup>, e comunque tale da impedire alla Chiesa di vivere la sua esperienza di società storica.

## 10. Impegno femminile e scontro coi Conventuali

Una testimonianza di questi dubbi su una scelta che imponeva, appunto, il distacco da ogni bene terreno<sup>107</sup> si coglie, anche per gli Osservanti di Messina, in un documento notarile il cui contenuto potrebbe essere evidente indizio di quanto fosse difficile uscire dai

<sup>104</sup> A. Amore, *Canonizationis Beatae Eustochiae Calafato, Virginis clarissae, fundatricis monasterii Montis Virginis messanensis* cit., doc. 28, pp. 41-42 e F. Terrizzi, *La beata Eustochia: 1434-1485*, Istituto Ignatianum, Messina 1982, doc. 50, p. 210.

<sup>105</sup> F. Terrizzi, *La beata Eustochia: 1434-1485* cit., doc. 90, p. 244.

<sup>106</sup> G. Melville, *Il Francesco diviso. Sulla istituzionalizzazione di un carismatico*, in A. Musco (a cura di), *I francescani e la politica* cit., II, p. 698. Sulla convinzione di Francesco di potere realizzare in questo mondo gli ideali evangelici di povertà si veda R. Manselli, *La povertà nella vita di Francesco*, in *La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi*, Atti del II Convegno internazionale (Assisi 17-19 ottobre 1974), a cura della Società internazionale

di Studi francescani, Assisi 1975, pp. 255-82, e A. Wesjohann, *Überschüsse an Armut. Mythische Grundlegungen mendikantischer Armutsauffassungen*, in G. Melville, A. Kehnel (a cura di), *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden*, Lit, Munster-Hamburg-London 2001, pp. 169-201.

<sup>107</sup> *La "Vita" della beata Eustochia* cit., c. XXVII, p. 221: «Spesse fiata diceva a le sue figliole che per nullo modo potevano essere a Dio tanto accepte quanto per la povertate voluntaria et tutti questi monasterii, che sono fundati in sancta povertate, duraràno in perpetuum». Angelo Clu-reno, *Historia septem tribulationum Ordinis minorum* cit. da V. Scudder, *The Franciscan Adventure*, J. M. Dent, London

valori correnti della società e trasferire nel vissuto quotidiano i modi di essere e di pensare degli umili e degli oppressi. In un documento appunto in cui si legge che, nel marzo 1431, Antonio Florilli, *frater* di Santa Maria di Gesù – per andare incontro *instinctu nature* secondo il quale bisogna *beneficiare quos linea sanguinis at amor maternalis tenet astrictos* -revocava, alla presenza del guardiano del convento *frater Franciscus de Spanò*, il testamento steso precedentemente a favore di alcune chiese e della stessa Santa Maria di Gesù, e destinava tutti i suoi beni mobili e stabili alla madre<sup>108</sup>.

Si tratta certo di una testimonianza singola, e neanche rigorosamente esplicita nel suo significato, ma tale che, ricondotta a sentimenti naturali che invano ci si sforzava di dominare, apre un varco sulle abitudini, sugli atteggiamenti mentali, sui contrasti e sulle solidarietà nell'ambito di famiglie abbienti e dei loro rapporti con gli ordini monastici e soprattutto con gli Osservanti. Di famiglie che col proprio impegno quotidiano, e con la sempre più accentuata mondanizzazione del denaro, costruivano una dignitosa agiatezza, dimostravano una certa tendenza al razionalismo economico, incominciavano a scoprire il «concetto di lavoro come componente del prezzo» di ogni manufatto confezionato e venduto, educavano i figli al timore di Dio. Ma li educavano soprattutto nel rispetto di una gerarchia di valori dei quali il rigore professionale, acquisito attraverso il tirocinio lungo e faticoso dell'apprendistato, rimaneva forse il più suggestivo.

Leggiamo comunque il testamento di Antonello<sup>109</sup>, e non certo come atto giuridico, ma come stile di vita. E soffermiamoci non tanto negli atteggiamenti di tenerezza verso la moglie, che erano insieme espressioni di affetto, desiderio di comprensione, manifestazione di stima e forse anche di diffidenza<sup>110</sup>, non sui dettagli che riguardavano i genitori, i figli legittimi e quella naturale, gli amici, i vicini, i beni che si era costretti a lasciare, ma sul modo di essere e di morire che l'uomo di ogni tempo porta con sé<sup>111</sup>. La morte infatti è morte perché richiama, scriveva in una lettera Pier della Vigna, l'immagine della vita e perché sintetizza l'esperienza terrena di ogni persona<sup>112</sup>. «Volo et

1931, p. 207, scriveva che un francescano «in perpetuo non deve possedere nulla sotto il cielo, salvo Gesù Cristo, povero, umile, crocifisso per gli uomini».

<sup>108</sup> Archivio di Stato Messina, *notaio Mallo*, cit., c. 185v.

<sup>109</sup> C. M. Rugolo, *Antonello da Messina e la sua famiglia: le fonti scritte* cit., doc. XXXV, pp. 362-64.

<sup>110</sup> Più cariche di affetto, comunque senza ripiegamenti riflessivi e riserve mentali, le espressioni per la moglie Mata che si leg-

gono nel testamento del pittore Giacomo Tifano in cui, appunto, sta scritto: «et considerans puram affectionem quem gessit et gerit erga Matam eius uxorem et plurime servicia[...]»: M. G. Militi, *Artisti, committenze e aggregazione sociale a Messina alla fine del Medioevo* cit., doc. IV, p. 612.

<sup>111</sup> S. Tramontana, *Antonello e la sua città*, Sellerio, Palermo 1999<sup>2</sup>, pp. 94-98 e *passim*.

<sup>112</sup> Id., *Il regno di Sicilia. Uomo e natura dall'XI al XIII secolo*, Einaudi, Torino 1999, p. 295.

mando – ordinava nel testamento Antonello da Messina- quod cada-ver meum sePELLIATUR in conventu sancte Marie de Jhesu cum habitu dicti conventus, et quod in obsequio meo nullus clerus, tam majoris messanensis ecclesie, quam alius et presertim conventualium, debeat in meo obsequio intervenire, nisi clerus et monaci dicti conventus sancte Marie de Jhesu»<sup>113</sup>.

Il passo estrapolato è di notevole importanza non tanto perché indica il luogo della sepoltura di Antonello, ma per il significato che quella scelta aveva per il pittore come credente e soprattutto come cittadino messinese. Significato che emerge con netta chiarezza dalla esplicita volontà di Antonello di essere sepolto con l'abito dell'Osservanza<sup>114</sup> e di vietare, alle esequie, la partecipazione dei canonici della cattedrale e del clero cittadino, e soprattutto quella dei Conventuali. Sembra infatti cogliersi in questa scelta la consapevolezza di un indirizzo religioso, culturale e sociale, cioè un modo di essere e di pensare che portava Antonello accanto a quanti, a Messina, erano impegnati in uno scontro che permettesse alle componenti artigiane e professionali, e ai ceti più deboli, di conquistare una nuova dignità e quindi una partecipazione al governo della città. E i francescani dell'Osservanza in quegli anni ne erano il tramite non solo come fermento di fede e come strumento di propagazione dell'originario messaggio evangelico, ma come mediatori e protettori, come quotidiani punti di riferimento nelle difficoltà e durezza della vita. Non è certo privo di significato se proprio a Messina, da Andrea da Faenza, frate osservante, il 9 marzo 1494 sarebbe stato fondato il primo Monte di pietà istituito in Sicilia<sup>115</sup>. Una struttura cioè, si legge nel *Preambolo* degli *Statuti* ratificati alla presenza del vicerè, dello stratigoto e dei giurati, che doveva provvedere «ad subventioni et presidio di li poveri cittadini di

<sup>113</sup> C. M. Rugolo, *Antonello da Messina e la sua famiglia: le fonti scritte* cit., doc. XXXV, p. 363.

<sup>114</sup> L'abito era il simbolo immediatamente percepibile dell'appartenenza a un ceto sociale o a un ordine monastico, e quindi, anche tra i francescani, ne evidenziava l'identità, il carattere fondativo del loro agire storico e del loro ideale religioso. Non si sa con precisione quale fosse l'abito degli Osservanti. I coiventuali portavano sandali e una lunga tunica nera, e per questo venivano detti "frati corbi". Gli spirituali invece «andavano scalzi e portavano una tunica corta color cenere e spesso sudicia e stracciata», cioè una veste assai simile a quelle indossate dai contadini e dai poveri: I. Origo, *Bernardino da Siena e il suo tempo* cit., p. 223. Il saio

di «pannu humili di prezu e di culuri», cioè l'abito rattoppato e con maniche corte dei frati pauperisti, si può vedere nel dipinto *San Francesco riceve le stimmate* del Maestro delle tempere francescane: F. Bologna, *I pittori alla corte angioina di Napoli (1266-1414) e un riesame dell'arte nell'età federiciana*, Ugo Bozzi, Roma 1969, p. 239. Si pensi comunque alla polemica fra cistercensi e cluniacensi sull'uso o meno delle brache: E. R. Curtius, *Letteratura europea e medioevo latino*, a cura di R. Antonelli, La Nuova Italia editrice, Firenze 1992, p. 141.

<sup>115</sup> F. Rotolo, *Fra Andrea da Faenza O.F.M. Obs., e i primi Monti di pietà in Sicilia*, in *Francescanesimo e cultura in Sicilia. Secoli XIII- XIV* cit., pp. 149-79.

quista nobili citadi di Messina utriusque sexus, nec non di li habitaturi di li casali et lochi di li dui diveti di la dicta nobili citadi»<sup>116</sup>.

Le fonti del secolo XV tramandano infatti per Messina – al di là di quanto, sulla base di una visione agiografica delle vicende inaugurate dalla storiografia seicentesca, si vuole ancora fare apparire – una realtà tormentata da sacche di povertà, da mancanza di lavoro, da tensioni, da rivolte. E a parte il richiamo di alcuni *Capitoli* cittadini a una convivenza *vexata non solum dalli nemici sed etiam dalli amici*, e a una pesante situazione economica che metteva in crisi *li mercanti et burgisi* e costringeva *la comuni genti che cum grandissima fatica si sustenta a vivere in grandi paupertati*<sup>117</sup>, significativo è quanto emerge dalla rivolta Mallono. La cui deludente soluzione – spenta ogni facoltà di adesione piena, di impegno profondo, di partecipazione totale – evidenzia una identità collettiva scarsamente caratterizzata da orizzonti normativi e istituzionali comuni, e percepita dunque come agglomerato di gruppi e di interessi particolari tesi a disgregare la convivenza e a scavare un solco sempre più profondo fra *possidentes* e poveri.

In questo contesto, alimentato anche dal desiderio di una più diffusa pratica di approccio diretto ai Vangeli, va letto il nesso fra Antonello e Santa Maria di Gesù registrato da un testamento che rivelava senza dubbio devozione alla Vergine, ma denunciava soprattutto una mentalità, un atteggiamento di chiusura e di risoluta opposizione ai Conventuali. Un ordine monastico che non sembra fosse più in sintonia di tempo e di temi con quanti intendevano colmare il divario fra le aspirazioni e la realtà, e i cui comportamenti e scelte quotidiane, anche in rapporto alle vicende politiche e amministrative della città, andrebbero studiate a fondo se persino nella *Vita* di Eustochia si legge testualmente: «O Jesu, amore mio, succurrimo e sel ti piace che se facci questo bene, hora stende la tua potente mano et dimostra alcuno segno [...]. O potente Signore, tu sai che io non temo potentia humana, ma sempre ti ho pregato mi facci morire in grandi tormenti, ma ti prego, Signore, che io non habbia a fare con li conventuali. Tu sai, Signore, che de essi sempre me ne arrassai. Hora non consentire che io vegna a contrastare cum loro; et se non mi aiuti, starò a lo governo loro»<sup>118</sup>.

Un brano, come si vede, di indubbia efficacia letteraria, ma che, nell'accorato richiamo a una condizione umana di sofferenza e di solidità anche sociale, è presa di posizione netta, aspra, spietata verso gli ambienti ecclesiastici a cui era legato il monastero delle clarisse di Santa Maria di Basicò nel quale Eustochia era stata «cantata

<sup>116</sup> Ivi, doc. 1, p. 170.

<sup>117</sup> C. Giardina (a cura di), *Capitoli e privilegi di Messina* cit., c. LXXIX, pp. 247-48.

<sup>118</sup> La «Vita» della beata Eustochia cit., c. XIII, p. 199.

monaca». Una presa di posizione da valutare nel contesto delle notevoli e ripetute resistenze alla fondazione di Montevergine. Ma di fronte alla cui costruzione Esmeralda Calafato detta Eustochia commentava con soddisfazione e orgoglio: «parevali che tutti rugissero de vergogna vedendosi vinti da una femina»<sup>119</sup>. Con una affermazione che testimonia, appunto, il composito arcipelago dei sentimenti e dell'impegno femminile nella società messinese del secolo XV.

<sup>119</sup> Ivi, p. 200.