



HAL
open science

L’eredità di Caterina da Siena nel Ducato Sabauda fra XVI e XVIII secolo ”, in Virgo digna coelo. Caterina da Siena e la sua eredità, éd. A. Bartolomei Romagnoli, Città del Vaticano 2013, p. 531-44 (ISBN 978 – 88 – 209 – 9279 - 8)

Elisabetta Lurgo

► **To cite this version:**

Elisabetta Lurgo. L’eredità di Caterina da Siena nel Ducato Sabauda fra XVI e XVIII secolo ”, in Virgo digna coelo. Caterina da Siena e la sua eredità, éd. A. Bartolomei Romagnoli, Città del Vaticano 2013, p. 531-44 (ISBN 978 – 88 – 209 – 9279 - 8) . Virgo digna coelo. Caterina da Siena e la sua eredità, éd. A. Bartolomei Romagnoli, Città del Vaticano 2013. , pp.531-544, 2013, 978 – 88 – 209 – 9279 - 8. hal-01694567

HAL Id: hal-01694567

<https://hal.science/hal-01694567>

Submitted on 27 Jan 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PONTIFICIO COMITATO DI SCIENZE STORICHE
PROVINCIA ROMANA "SANTA CATERINA DA SIENA" DELL'ORDINE DEI PREDICATORI
MEMORIE DOMENICANE

ATTI E DOCUMENTI 35

VIRGO DIGNA COELO
CATERINA E LA SUA EREDITÀ

Raccolta di studi in occasione del 550° anniversario
della canonizzazione di santa Caterina da Siena
(1461-2011)

a cura di

ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI
LUCIANO CINELLI
PIERANTONIO PIATTI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

© Copyright 2013 - Libreria Editrice Vaticana
00120 Città del Vaticano
Tel. 06.698.81032 - Fax 06.698.84716

ISBN 978-88-209-

www.libreriaeditricevaticana.com

TIPOGRAFIA VATICANA

SOMMARIO

Premessa	
BERNARD ARDURA, Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche	3
Saluti	
Messaggio di S. E. R. CARD. TARCISIO BERTONE, Segretario di Stato di Sua Santità	7
BRUNO CADORÉ, O. P., Maestro dell'Ordine dei Frati Predicatori	9
S.E.R. Mons. ANTONIO BUONCRISTIANI, Arcivescovo di Siena.	11
DIEGA GIUNTA, Presidente del Centro Internazionale di Studi Cateriniani	13
Discorso inaugurale	
S.E.R. CARD. ANGELO AMATO, Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi	15
Prolusione	
GABRIELLA ZARRI, <i>Caterina Benincasa tra Siena e l'Europa</i>	27
I. CATERINA TRA MISTICA E PROFEZIA	
SOFIA BOESCH GAJANO, <i>Caterina nella storiografia</i>	47
AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, <i>Caterina da Siena e il Papato</i>	67
FRANCESCO SANTI, <i>L'innovazione teologica di Caterina da Siena</i>	77
II. CATERINA SANTA	
GIULIA BARONE, <i>Modelli di santità femminile nei processi di canonizzazione fra Tre e Quattrocento</i>	91
SILVIA NOCENTINI, <i>La Legenda Maior di Raimondo da Capua: una eredità condivisa</i>	103
LUCIANO CINELLI, <i>La canonizzazione di Caterina da Siena: la santa nello specchio dei Frati Predicatori</i>	119
CONCETTA BIANCA, <i>Pio II e santa Caterina</i>	153
ELIO MONTANARI, <i>L'Ufficio liturgico domenicano di santa Caterina da Siena</i>	163
III. CATERINA NELLA STAGIONE DELLE OSSERVANZE	
PAOLO NARDI, <i>Santa Caterina e Siena</i>	215
ELENA BRIZIO, <i>Santa Caterina e la società del Trecento italiano</i>	245
MARIO SENSI, <i>Caterina da Siena e gli eremiti dell'Italia centrale</i>	257

ENRICO MARIANI, <i>Monte Oliveto e la tradizione cateriniana</i>	291
CARLO DELCORNO, <i>Santa Caterina nella predicazione degli Ordini mendicanti</i>	329
ISABELLA GAGLIARDI, <i>Caterina e l'Osservanza domenicana</i>	361
PIERANTONIO PIATTI, <i>All'ombra dei Padri. La 'memoria di Caterina' e il processo di istituzionalizzazione delle Sorores de Poenitentia Sancti Dominici fra Tre e Quattrocento</i>	379
ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, <i>La disputa sulle stimmate</i>	407
IV. LA MEMORIA DI CATERINA IN ETÀ MODERNA	
GIANNI FESTA, <i>Il modello cateriniano nell'agiografia femminile domenicana tra Quattro e Cinquecento</i>	449
FAUSTO ARICI, <i>Una Vita fortunata. Lancellotto Politi, detto Ambrosio Catarino, traduttore della Legenda Maior cateriniana</i>	489
ALESSIO ASSONITIS, <i>Eredità cateriniana negli ambienti piagnoni a Roma nel primo Cinquecento</i>	509
ELISABETTA LURGO, <i>L'eredità di Caterina da Siena nel Ducato sabaudo tra XVI e XVIII secolo</i>	531
ANNA SCATTIGNO, <i>Suggerimenti cateriniani negli epistolari femminili tra Quattro e Cinquecento</i>	545
V. CATERINA NELL'ARTE	
DIEGA GIUNTA, <i>Iconografia cateriniana: committenza, aree di diffusione, tipologie</i>	585
RAFFAELE ARGENZIANO, <i>Suor Domenica da Paradiso: l'eredità figurativa cateriniana nell'iconografia di una mistica di primo Cinquecento</i>	619
MARTINE BOITEUX, <i>L'immagine di Caterina da Siena nell'iconografia moderna</i>	639
BEATRICE CIRULLI, <i>Memorie disgiunte. Gli affreschi antoniazzeschi della camera di santa Caterina da Siena alla Minerva</i>	669
VITALIANO TIBERIA, <i>Santa Maria sopra Minerva e il sepolcro di santa Caterina, ovvero l'apoteosi figurativa del carisma domenicano a Roma</i>	697
ANNA BENVENUTI, <i>Conclusioni</i>	715
INDICI, a cura di ANTONELLA MAZZON	
Indice dei manoscritti	719
Indice dei nomi e dei toponimi	721
Indice degli studiosi	751

ELISABETTA LURGO

L'EREDITÀ DI CATERINA DA SIENA
NEL DUCATO SABAUDO TRA XVI E XVIII SECOLO

In questo breve contributo mi concentrerò soprattutto su un aspetto dell'eredità di Caterina da Siena in età moderna: quello di un misticismo che, attraverso l'esercizio di un carisma profetico che si connota soprattutto come esortazione a una riforma morale e politica, cerca il contatto con l'autorità ecclesiastica e civile per influenzarne le scelte. Presenterò alcuni esempi di questo utilizzo di un idioma visionario e profetico per comunicare con l'autorità politica da parte di donne che, come Caterina da Siena, non vivono chiuse in monasteri: esse, infatti, conducono una vita all'insegna di un intenso misticismo, ma spesso non sono associate a un ordine regolare o comunque agiscono in modo indipendente dai loro direttori spirituali, cercando un contatto diretto con le istituzioni politiche, sia locali che sovralocali. Il territorio in cui agiscono le donne che prenderò in esame è quello pressappoco corrispondente all'attuale Piemonte, zona in cui il rapporto fra Chiesa e Stato, o per meglio dire fra corpi ecclesiastici e corpi politici, si presenta particolarmente complesso. A partire dal 1459 l'osservanza domenicana nella zona subalpina fu organizzata nella *Congregatio reformata Lombardiae*, diventata nel 1531 la *Provincia utriusque Lombardiae*¹; l'osservanza si diffuse in modo capillare in Piemonte nella seconda metà del XV secolo, una storia ancora assai poco nota rispetto ad altre zone del territorio italiano, anche per la dispersione o frammentazione degli archivi di molti dei conventi e monasteri attivi fra XV e XVIII secolo².

L'avvento di Caterina da Siena sulla scena mondiale e spirituale rappresentò uno spartiacque fondamentale, attraverso la sua opera letteraria e le rielabora-

¹ Cfr. C. GILARDI, *Gli archivi della provincia di San Domenico in Italia*, in *Le carte del diritto e della fede*, a cura di E. MONGIANO – G. M. PANIZZA, Alessandria 2008, pp. 63-66; S. FORTE, *Le province domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi. V: La Provincia utriusque Lombardiae*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 41 (1971), pp. 325-327.

² Per avere una panoramica, sia pure sommaria, degli insediamenti domenicani in area subalpina fra medioevo ed età moderna è necessario consultare due opuscoli editi a cura del convento di San Domenico a Torino nei primi del Novecento: R. BIANCHI, *La provincia domenicana di San Pietro Martire e i suoi conventi*, Torino 1916, e Id., *San Domenico e i domenicani di Torino*, Torino 1930; uno stimolo importante per nuove ricerche può rappresentare l'edizione dell'opera dello storiografo domenicano Giovanni Villa d'Andezeno (1730-1802), integrata da Paolo Benedicenti, priore di San Domenico a Torino, edita a cura di V. FERRUA, *I domenicani nella Lombardia Superiore dalle origini al 1891*, Torino 2002.

zioni agiografiche: si può dire che ogni esperienza mistica, in ambito femminile, ne seguì le orme, fino al Rinascimento e alla «esplosione mistica» di epoca barocca, per usare una fortunata espressione di Marina Caffiero³. Ogni agiografo, assimilando e trasformando in opera letteraria la spiritualità di una donna carismatica, fosse o no domenicana, ebbe dinanzi agli occhi il monumento costruito da Raimondo da Capua e dai suoi discepoli per la mistica senese. Tempo fa Gabriella Zarrì ha riconosciuto due tipi di santità femminile che, a grandi linee, contraddistinguono gli anni a cavallo fra il XV e il XVI secolo: un modello che coltiva nel monastero l'ideale ascetico e mistico, promuovendo esclusivamente la riforma dell'ordine a cui appartengono i suoi membri, e quello estatico proprio delle domenicane, soprattutto penitenti, latrici di profezie politiche e di messaggi per la riforma della Chiesa⁴. Proprio riguardo al profetismo è stato messo in luce l'atteggiamento ambivalente dei domenicani, che condusse l'ordine da una parte a prendere le distanze dalla tradizione gioachimita, dall'altra a diventare culla di esperienze visionarie e profetiche di eccezionale rilevanza come quella di Savonarola e quelle vissute da Caterina da Siena e dalle sue emule⁵. La missione di Caterina aveva avuto come scopo precipuo la ricomposizione dello Scisma: l'autorità di riferimento per lei era ovviamente il papato romano, ma esso non era il solo corpo istituzionale con cui Caterina dialogava, in virtù del carisma che le era pubblicamente riconosciuto. Caterina non era stata una profetessa degli ultimi tempi, né i suoi scritti possono dirsi influenzati dalla letteratura profetica e apocalittica diffusa negli ultimi secoli del medioevo. Il programma politico tracciato da Caterina può essere definito profetico soltanto in quanto, nel solco dei profeti veterotestamentari, esso intendeva fornire indicazioni politiche da tradurre in comportamenti storici, invitando a una conduzione politica che guardasse al benessere comune. La riforma della Chiesa era necessaria, secondo Caterina, perché occorreva tornare a occuparsi soltanto dell'esaltazione delle cose spirituali; sottoposto a un'autorità ecclesiastica che non può garantire la salvezza ma soltanto regolare la vita dei fedeli, ogni cristiano ispirato dallo Spirito ha il diritto, secondo Caterina, di parlare ai potenti in nome di Dio⁶.

³ M. CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica all'apostolato sociale (1650-1850)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA – G. ZARRI, Roma-Bari 1994, pp. 327-373.

⁴ G. ZARRI, *Le sante vive. Profezia di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino 1990, p. 41.

⁵ Cfr. Y. D. GÉLINAS, *L'influence du prophétisme joachimite dans l'Ordre dominicain au XV^e siècle*, in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, a cura di G. POTESTÀ, Genova 1991, pp. 183-193.

⁶ Sui temi escatologici e apocalittici nell'opera di Caterina da Siena cfr. R. RUSCONI, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente*

Non è possibile, in questa sede, soffermarsi sulle numerose mistiche cui fu attribuito un carisma profetico fra XV e XVI secolo, per le quali Caterina da Siena costituì il modello di quella santità attiva ed estatica di cui si è parlato: donne come la penitente domenicana Lucia da Narni⁷, le sue consorelle Osanna Andreasi⁸, Stefana Quinzani⁹ e Colomba da Rieti¹⁰; le agostiniane Veronica da Binasco¹¹ e Arcangela Panigarola¹², la penitente bolognese Elena Duglioli¹³. Aspetto centrale della loro esperienza carismatica sembrerebbe essere stato il contatto che in qualche modo esse stabilivano con l'autorità politica e con le corti¹⁴: esso sembra configurarsi, a livello generale, come una rivisitazione del rapporto fra i profeti veterotestamentari e i re d'Israele e come un riecheggiamento della figura del monaco-profeta nel cristianesimo orientale di età tardoantica¹⁵. L'attenzione su questo profetismo politico,

(1378-1417), Roma 1979, pp. 27-35; sulla riflessione teologica di Caterina riguardo alla profezia cfr. C. LEONARDI, *Caterina da Siena: mistica e profetessa*, in *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, a cura di D. MAFFEI – P. NARDI, Siena 1982, pp. 155-172.

⁷ Su Lucia Brocadelli da Narni cfr. T. HERZIG, *Savonarola's women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago 2008, pp. 55-63, 82-89; M. FOLIN, *Finte stigmatate, monache e ossa di morti. Sul "buon uso della religione" in alcune lettere di Ercole d'Este e Felino Sandei*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», 11 (1998), pp. 181-244.

⁸ Su Osanna Andreasi da Mantova cfr. *Osanna Andreasi da Mantova (1449-1505). L'immagine di una mistica del Rinascimento*, a cura di R. CASARIN, Mantova 2005; ZARRI, *Le sante vive*, pp. 62-71.

⁹ Su Stefana Quinzani da Soncino si veda E. GUAZZONI, *La beata Stefana nel solco di Osanna*, in *Osanna Andreasi da Mantova*, pp. 79-97.

¹⁰ Su Colomba da Rieti cfr. *Una santa, una città*, a cura di G. CASAGRANDE – E. MENESTÒ, Firenze 1990.

¹¹ Su Veronica Negroni da Binasco cfr. E. BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi Barnabiti*, Firenze 1998, p. 27; ZARRI, *Le sante vive*, p. 95 e pp. 131-132; *Veronica da Binasco (1445-1497). Contesto storico e dinamiche di un culto agostiniano tra Medioevo ed Età moderna*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Milano – Binasco, 28 - 29 maggio 2010), a cura di P. PIATTI, in corso di stampa.

¹² Su Arcangela Panigarola cfr. *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. POZZI – C. LEONARDI, Genova 1988, pp. 330-332; HERZIG, *Savonarola's women*, pp. 155-166; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, pp. 31-57.

¹³ Su Elena Duglioli cfr. ZARRI, *Le sante vive*, pp. 165-196.

¹⁴ Sul cosiddetto «profetismo di corte» nel Rinascimento cfr. ZARRI, *Le sante vive*, pp. 51-85, 87-163; EAD., *Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei Principi*, in *Il Rinascimento nelle corti padane*, a cura di P. ROSSI, Bari 1977, pp. 201-237; EAD., *Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico», 6 (1980), pp. 372-445; EAD., *Prophètes de cour dans l'Italie de la Renaissance*, in *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIV-XVI^e siècle)*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma 1990, pp. 359-385; EAD., *Potere carismatico e potere politico nelle corti italiane del Rinascimento*, in *Poteri carismatici e informali: Chiesa e società medioevali*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI – A. VAUCHEZ, Palermo 1992, pp. 175-191.

¹⁵ Sul legame fra i profeti veterotestamentari e il sovrano, che si richiama a una tipologia delle monarchie orientali, ma presenta come peculiarità la critica al potere politico, e sul

che continua e aggiorna quello di Caterina da Siena, si è generalmente concentrata sull'area delle corti padane, legate a un contesto urbano¹⁶: in ombra è invece rimasta la zona subalpina, in particolare il territorio che corrisponde sostanzialmente all'odierno Piemonte. Nel XV secolo esso era generalmente assimilato alla Lombardia e vedeva una compresenza di principati territoriali, di grandi comuni come Vercelli e Asti, di signorie minori o in declino, come quelle dei corpi ecclesiastici; in questo quadro era emersa progressivamente la dinastia sabauda, accanto ai marchesati di Saluzzo e del Monferrato¹⁷. Il territorio subalpino e il ducato di Savoia, almeno fino all'inizio del XIX secolo, furono caratterizzati da una pluralità di riferimenti politici: in un tale quadro frammentato la corte sabauda rappresentava il centro della dialettica fra istituzioni sovralocali e comunità¹⁸.

È questo il *milieu* in cui si muove un personaggio come la penitente domenicana Caterina da Racconigi, che visse fra il 1486 e il 1547 nel ducato di Savoia, con qualche rapida visita nella signoria dei Pico della Mirandola¹⁹. Quando i frati

modello del monaco-profeta cfr. G. FILORAMO, *Veggenti, profeti, gnostici: identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Brescia 2005, pp. 255-289.

¹⁶ Sulla tipizzazione di corti definite «padane», collocate in un'area di debole consolidamento statale, cfr. G. CHITOLINI, *Città, comunità e feudi negli Stati dell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV-XVI)*, Milano 1996; *Il Rinascimento nelle corti padane*, a cura di P. ROSSI, Bari 1977; sui tentativi di definizione di un «sistema padano» come spazio politico di strategie di città, corti e poteri signorili in conflitto ma complessivamente convergenti negli obiettivi e nelle forme politiche, cfr. D. FRIGO, *Guerra e diplomazia: gli Stati padani nell'età di Carlo V, in Carlo V e l'Italia*, a cura di M. FANTONI, Roma 2000, pp. 17-46.

¹⁷ Cfr. R. BORDONE, *Trasformazioni della geografia del potere tra Piemonte e Liguria nel Basso Medioevo*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 106 (2008), pp. 445-463; A. BARBERO, *Il ducato di Savoia. Amministrazione e corte di uno stato franco-italiano*, Roma-Bari 2002; G. CASTELNUOVO, *Ufficiali e gentiluomini. La società politica sabauda nel tardo medioevo*, Milano 1994; G. SERGI, *La geografia del potere nel Piemonte romanico*, in *Piemonte romanico*, a cura di G. ROMANO, Torino 1994, pp. 13-36.

¹⁸ Sulle peculiarità della corte sabauda in età moderna cfr. *Piemonte come eccezione? Riflessioni sulla «Piemontese exception»*, a cura di P. BIANCHI, Torino 2008; *L'affermarsi della corte sabauda. Dinastie, poteri, élites in Piemonte e Savoia fra tardo medioevo e prima età moderna*, a cura di P. BIANCHI – L. GENTILE, Torino 2006.

¹⁹ Su Caterina da Racconigi (1486-1547) cfr. P. FONTANA, *Mattei Caterina*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 72, Roma 2009, pp. 137-139; G. ZARRI, *Caterina da Racconigi*, in *Il grande libro dei santi*, I, Cinisello Balsamo 1998, pp. 390-394. Il corpus agiografico relativo a Caterina è composto dalla *legenda* opera di un domenicano osservante, compilata fra il 1515 e il 1525, e da un *Compendio* della sua *Vita* scritto da Gianfrancesco Pico fra il 1526 e il 1532 e integrato dal domenicano osservante Pietro Martire Morelli a partire dal 1548. Per l'edizione delle fonti si vedano E. LURGO, *La Vita et legenda admirabile di Caterina da Racconigi di Gabriele da Savigliano op e Domenico da Bra op*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 78 (2008), pp. 149-307; L. PAGNOTTA, *Compendio delle cose mirabili di Caterina da Racconigi*, Firenze 2010.

domenicani osservanti, invitati a Racconigi dal signore del luogo contro la volontà della comunità locale, decisero di prendere sotto la propria ala Caterina, già nota per le sue doti profetiche e taumaturgiche, il fenomeno del profetismo non era sconosciuto in territorio subalpino: esso aveva alle spalle una tradizione piuttosto lunga, anche se ancora in gran parte ignota²⁰. Le terre subalpine non erano rimaste estranee all'eccezionale fioritura della mistica femminile di cui furono teatro le regioni dell'Italia centrale²¹, anche se sono ben pochi i nomi di mistiche finora rintracciati. Donne dall'intensa vita spirituale, fondatrici di monasteri come Emilia da Vercelli²² e Margherita d'Acaja²³, o eremite come Ugolina da Vercelli²⁴, alle quali era attribuito un carisma profetico, rappresentavano un esempio per ogni ragazza che volesse condurre un'esistenza guidata dalla spiritualità domenicana e, a partire dalla fine del XIV secolo, improntata all'esperienza di Caterina da Siena. Nella tradizione agiografica relativa a Caterina da Racconigi riecheggiano ampiamente i *topoi* dell'unione mistica e dell'*imitatio Christi*, a partire dalle stigmate, il cui racconto è ricalcato su quello relativo a Caterina da Siena nella *legenda* di Raimondo da Capua: ciò non stupisce ovviamente, perché il *corpus* agiografico su Caterina, elaborato fra il 1515 e il 1548, appartiene a un'epoca tarda, quando alle sue spalle vi è dunque una tradizione ormai consolidata. I domenicani osservanti della *Provincia utriusque Lombardia* cercavano una figura fondante che potesse rappresentare per l'osservanza domenicana nel territorio dell'Italia settentrionale ciò che Caterina da Siena aveva rappresentato per il movimento osservante in Toscana e nell'Italia centrale: tale obiettivo è chiaro già a partire dall'invocazione con cui si apre il prologo alla *legenda* domenicana di Caterina da Racconigi, identica a quella utilizzata da Caterina da Siena in apertura delle sue lettere²⁵. Il moltiplicarsi dei *topoi* agiografici, carattere peculiare della sua

²⁰ Cfr. R. RUSCONI, *Profezie e profeti alla fine del Medioevo*, Roma 1999, pp. 34-36; G. VINAY, *Riflessi culturali sconosciuti del minoritismo subalpino*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 37 (1935), pp. 136-149.

²¹ Cfr. A. BENVENUTI PAPI, *In castro poenitentiae. Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990, pp. 101-117.

²² Su Emilia Bicchieri cfr. E. E. MEERSSEMAN, *La bienheureuse Emilie Bicchieri (1238-1314)*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 24 (1954), pp. 199-239.

²³ Su Margherita di Savoia-Acaja cfr. S. MOSTACCIO, *Una santa cateriniana tra Savoia e Paleologi? Caratteri della santità di Margherita di Savoia-Acaja*, in «Alba Pompeia», 17 (1996), pp. 57-65; *Marchesa di Monferrato e monaca domenicana: la beata Margherita di Savoia-Acaia ed i processi per la sua beatificazione*, Tesi di laurea in Storia del Cristianesimo, relatore F. BOLGIANI, Università di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1992/93.

²⁴ Su Ugolina da Vercelli cfr. E. CROVELLA, *Ugolina*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 12, Roma 1990 coll. 782-783; BENVENUTI PAPI, *In castro poenitentiae*, pp. 328-329, P. GALLIZIA, *Atti de' santi che fiorirono ne' domini della reale Casa di Savoia*, IV, Torino 1756, pp. 361-394.

²⁵ *La Vitta et Legenda admirabile*, p. 302: «Al nome di Iesù Christo e di Maria dolce, incomincia el prohemio sopra tuta la legenda di Caterina».

legenda, risponde proprio alla volontà di contrapporre Caterina da Racconigi ad altre figure, in particolare a Osanna Andreasi, quale nuova Caterina da Siena. La tradizione agiografica su Caterina da Racconigi fu rielaborata intorno al 1575 dal domenicano osservante Serafino Razzi²⁶: più o meno contemporaneamente il prete secolare Guglielmo Baldessano²⁷, che aspirava a diventare storiografo ufficiale di casa Savoia, compilò la *Historia ecclesiastica della più occidentale Italia*, in cui un ampio spazio è dedicato a Caterina²⁸. A partire dalla biografia di Serafino Razzi il tema della profezia, preminente nel *corpus* agiografico più antico, passa in secondo piano: nell'agiografia di Guglielmo Baldessano esso mantiene il legame con la necessità di una riforma ecclesiastica e il carattere di contestazione verso la dilagante corruzione nella Chiesa, mentre nell'opera di Razzi e nelle agiografie successive le profezie di Caterina sono ricordate soltanto come un elenco di avvenimenti che la donna è riuscita a prevedere attraverso la grazia divina. A partire dalla prima metà del Seicento gli scrittori non domenicani, inoltre, cominciarono a sottolineare la familiarità di Caterina con membri della dinastia sabauda, nel tentativo di presentarla come «santa di corte» dei Savoia²⁹.

L'esempio della profetessa di Racconigi ispirò l'esperienza mistica di una giovane donna di Garessio, un borgo nel marchesato di Ceva, feudo imperiale non lontano da Cuneo³⁰: si tratta della monaca domenicana Maria Margherita Dalfino³¹. Una delle fonti più antiche su Maria Margherita è una *legenda* scritta da un'anonima consorella dopo il 1589³²; Guglielmo Baldessano presentò Maria Margherita

²⁶ S. RAZZI, *Vite dei Santi e Beati, così huomini come donne, del sacro ordine de' Frati Predicatori*, II, Firenze 1577, pp. 108-135; Id., *Delle vite dei Santi e Beati dell'ordine dei frati predicatori*, Firenze 1588, pp. 132-162. Su Serafino Razzi e la sua opera agiografica cfr. O. REDON, *Hagiographies croisées dans la Toscane de la fin du XVI^e siècle*, in *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Fasano di Brindisi 1990, pp. 146-147.

²⁷ Sul piemontese Guglielmo Baldessano (1545 circa-1611) cfr. R. DOTTA, *Guglielmo Baldessano storico della Chiesa nell'età della Controriforma*, Carmagnola 1991.

²⁸ G. BALDESSANO, *Historia ecclesiastica della più occidentale Italia e chiese vicine*, manoscritto autografo in Archivio di Stato di Torino, Materie politiche per rapporto all'interno, Storie della Real Casa, Storie generali, categoria II, mazzo 22, fascicoli d6-f6-k6-r6.

²⁹ Per l'elenco in ordine cronologico delle agiografie dedicate a Caterina e delle compilazioni agiografiche in cui fu inserito il suo profilo cfr. PAGNOTTA, *Compendio*, pp. 232-233 e 253-257, che non menziona però l'importante opera di Guglielmo Baldessano.

³⁰ Sul marchesato di Ceva è ancora fondamentale il vecchio studio di G. OLIVERO, *Memorie storiche della città e del marchesato di Ceva*, Torino 1858.

³¹ Su Maria Margherita cfr. E. LURGO, *Maria Margherita Dalfino da Garessio (1528-1589): fra profetismo mistico e riforma tridentina*, in «Bollettino della Società di studi storici, archeologici e artistici della provincia di Cuneo», 138 (2008), pp. 133-146.

³² *Vita della Beata Monacha Margarita Dalfina da Garessio, vestita dell'abito la vigilia di tutti i Santi l'anno 1553*, manoscritto della seconda metà del XVI secolo segnalato nel 1986 nell'archivio parrocchiale di Garessio Borgo, attualmente irreperibile: trascrizione «in

come espressione della volontà divina che guida la storia cristiana: nell'*Historia Ecclesiastica della più Occidentale Italia* la monaca diventa il mezzo attraverso cui la provvidenza divina mostra ai cattolici gli errori che gli «eretici» propagavano nella cristianità³³. Maria Margherita era entrata nel monastero domenicano di Santa Maria Maddalena, ad Alba, nel 1553: per alcuni anni, tuttavia, ella aveva condotto a Gressio una vita di penitenza, esercitando il proprio profetismo nella comunità natale, e raccogliendo intorno a sé dodici compagne, sotto la protezione dei frati predicatori di Gressio. Maria Margherita, come già Caterina da Siena, svolgeva un vero e proprio magistero spirituale nei confronti delle compagne, dirigendole nella preghiera e nella devozione all'eucaristia. Non è facile delineare le caratteristiche di questa oscura comunità femminile, ma essa, molto probabilmente, non seguiva la regola dell'ordine della penitenza; nel 1585, infatti, alcune donne di Gressio, che avevano l'abitudine di radunarsi presso i frati predicatori, furono accusate dal vescovo di vivere come beghine e costrette ad accettare la regola di sant'Orsola³⁴: queste "beghine" potrebbero essere le eredi dell'esperienza inaugurata da Margherita e dalle sue prime compagne. Secondo Guglielmo Baldessano, Maria Margherita è imitatrice delle virtù di Caterina da Siena e di Caterina da Racconigi: nell'*Historia Ecclesiastica* le visioni profetiche di quest'ultima sulla divisione della Chiesa si intrecciano con le più ampie vicende della cristianità occidentale dilaniata dai conflitti di religione, mentre le tesi eucaristiche di Lutero, Calvino e Zwingli si contrappongono all'intensa devozione al corpo di Cristo attribuita a Maria Margherita.

L'esperienza mistica di Maria Margherita si colloca nella seconda metà del XVI secolo: l'alleanza fra carisma profetico e autorità istituzionale come modalità peculiare di comunicazione fra specialisti del sacro e fedeli continuò a esprimersi, negli anni successivi, attraverso una cultura visionaria e profetica ampiamente condivisa, di cui si fecero interpreti monache, penitenti di ordini regolari come lo era stata Caterina da Siena e donne che agivano in modo pressoché indipendente, ma sempre ispirandosi al suo esempio. È una tradizione di utilizzo politico della modalità visione/profezia che sembra percorrere l'area subalpina per l'intero arco dell'età moderna, slegata da connotazioni critiche verso il nuovo ordine statale che si stava imponendo, del quale, anzi, manipolava consapevolmente gli attributi simbolici, legandosi a idiomi devozionali condivisi tanto dai sostenitori dell'autorità statale quanto dai loro avversari³⁵.

lingua corrente» a cura di R. AMEDEO, *Un manoscritto albese di fine '500 sulla Beata Maria Margherita* Delfino, in «Alba Pompeia», 7 (1986), pp. 73-94.

³³ BALDESSANO, *Historia ecclesiastica della più occidentale Italia*, fascicoli m6-n6-p6-r6-t6-v6-z6-b7.

³⁴ A. TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e società nelle campagne di Ancien Régime*, Venezia 1995, p. 273.

³⁵ Sulla profezia e sull'invasamento come modalità del discorso politico locale condivisa

Il profetismo di Caterina e di Maria Margherita si pone ancora nel solco dei conflitti di religione che dilaniavano gli Stati europei nel XVI secolo, soprattutto le guerre civili in Francia, che ebbero un'eco diretta nello Stato sabauda. Con il XVII secolo si aprì invece una fase particolare del conflitto fra Stato e Chiesa nel ducato sabauda e nei territori che via via entrarono a farne parte, i quali si presentavano nel Seicento come un intreccio di giurisdizioni in cui una parte importante spettava ancora ai feudi imperiali e a quelli pontifici³⁶. La complessa definizione delle aree giurisdizionali della Chiesa e dello Stato, in particolare per quanto riguardava l'amministrazione della giustizia e la questione del braccio secolare, era alla base di accese controversie: dalla seconda metà del XVII secolo, sotto il ducato di Carlo Emanuele II, e poi sotto la reggenza di Giovanna di Nemours per Vittorio Amedeo II, l'autorità ducale cominciò a rifiutare gli inquisitori inviati da Roma³⁷. Il conflitto sui tribunali dell'Inquisizione si legò, nella prima metà del Seicento, alla guerra fra Cristina di Francia, reggente per Carlo Emanuele, e i cardinali Tommaso e Maurizio di Savoia, che ebbe naturalmente ampie ripercussioni sui rapporti con Roma³⁸. A partire dal ducato di Carlo Emanuele II, intorno alla metà del Seicento, si scatenò inoltre la gigantesca controversia sulle immunità ecclesiastiche: essa era legata alla riforma tributaria avviata dal duca, che fu portata a termine da Vittorio Amedeo II nella prima metà del Settecento mediante due travagliati concordati con Roma, che lasciarono tuttavia in sospeso molte questioni di ordine giurisdizionale³⁹. Al conflitto civile della prima metà del Seicento, alla controversia sulle immunità che accompagnò tutto il secolo,

da avversari e sostenitori dell'autorità sovrana nel ducato sabauda di epoca barocca cfr. V. LAVENIA, *“Cauda, tu seras pendu”*: lotta politica ed esorcismo nel Piemonte di Vittorio Amedeo I (1634), in «Studi Storici», 37/2 (1996), pp. 541-591; sul linguaggio della visione e della profezia utilizzato nello Stato sabauda per rivendicare e costruire legittimità cfr. A. TORRE, *La genesi dello spazio: il miracolo dell'ostia (Asti, 10 maggio 1718)*, in «Quaderni Storici», 125/2 (2007), pp. 355-392.

³⁶ Cfr. TORRE, *Il consumo di devozioni*; ID., *Terre separate e immunità nel Piemonte di età moderna*, in «Quaderni Storici», 131/2 (2009), pp. 461-492; M. BATTISTONI, *Coesistenza religiosa e vita pubblica locale nella prima età moderna. Il marchesato di Saluzzo tra Riforma e Controriforma, 1530-1630*, in «Quaderni Storici», 133/1 (2010), pp. 83-106.

³⁷ Cfr. M. T. SILVESTRINI, *La politica della religione. Il governo ecclesiastico nello Stato sabauda del XVIII secolo*, Firenze 1997.

³⁸ Sul periodo della reggenza di Maria Cristina di Francia per Carlo Emanuele II lo studio meglio documentato e più approfondito rimane ancora il lavoro di G. CLARETTA, *Storia della reggenza di Cristina di Francia duchessa di Savoia, con annotazioni e documenti*, voll. I-II, Torino 1869.

³⁹ Sul conflitto giurisdizionale e fiscale fra lo Stato sabauda e l'autorità romana cfr. M. T. SILVESTRINI, *La città fra crisi e ripresa (1630-1730)*, in *Storia di Torino*, 4, a cura di G. RICUPERATI, Torino 2004, pp. 1152-1159.

non esaurendosi in realtà sino alla fine del Settecento, e al conflitto giurisdizionale sui tribunali si aggiungeva l'eredità che, agli occhi di Roma, pesava sulla dinastia sabauda: quella di avere avuto tra i suoi membri un antipapa, il duca Amedeo VIII, eletto come Felice V⁴⁰. Per tutte queste ragioni i rapporti fra l'autorità sabauda e quella romana erano molto controversi: su questo sfondo vanno collocate le figure che prenderemo in considerazione, costantemente in bilico sul labile confine fra mondo ecclesiastico e società laica.

La prima figura che merita un approfondimento è Anna Maria Emmanueli, che entrò in contatto diretto con la corte sabauda, ma rimase estranea alla pietà aristocratica⁴¹. Anna Maria, nata nel 1615 da due contadini di Sommariva Bosco, feudo dei Lascaris d'Urfé nel ducato di Savoia⁴², attirò molto presto l'attenzione delle autorità ecclesiastiche locali con i suoi racconti di visioni e sogni profetici: ella giunse a Torino sotto la protezione di Luigi Tana, rettore della Compagnia di San Paolo⁴³. Grazie a potenti patroni come Tana e alcune dame d'onore della duchessa Caterina, Anna Maria entrò all'Ospizio di Carità di Torino come «sotto-madre», con funzioni direttive di non poca responsabilità⁴⁴: essa si stabilì nell'Ospizio con cinque figli, la madre, il suo direttore spirituale e il marito, che svolgevano rispettivamente le funzioni di vice-rettore ed economo. La permanenza di Anna Maria e dei suoi familiari all'Ospizio fu breve e travagliata: la donna fu ripetutamente accusata di sottrarre cibo ai ricoverati per mantenere la sua famiglia e in città si diffuse la voce che avesse profetizzato l'arrivo di una pestilenza. Anna Maria ebbe violenti scontri con la direttrice dell'istituto e alla fine fu costretta ad abbandonare l'incarico: il giorno successivo alla sua partenza dall'Ospizio le apparve in visione Caterina da Siena, che la convinse a rimanere in città sotto la protezione dei gesuiti. Nel maggio del 1666 Anna Maria fu scelta come madrina di battesimo per Vittorio Amedeo, primogenito di Carlo Emanuele

⁴⁰ Cfr. *Amédée VIII-Félix V, premier duc de Savoie et pape (1383-1451)*, ed. B. ANDENMATTEN – A. PARAVICINI BAGLIANI, Lausanne 1992.

⁴¹ Su Anna Maria Emmanueli cfr. R. GREMMO, *Streghe e magia. Episodi di opposizione religiosa popolare sulle Alpi del Seicento*, Biella 1994, pp. 190-205; *Vita della serva di Dio Anna Maria Emmanueli nata Buonamici di Sommariva Bosco in Piemonte, Torino 1772; Vita e virtù di Anna Maria Emmanueli di Sommariva Bosco*, manoscritto della prima metà del XVIII secolo, Biblioteca Reale di Torino, Storia Patria 103.

⁴² Cfr. A. LEONE, *Sommariva del Bosco nella storia*, Cuneo 1982; B. ALASIA, *Sommariva sacra ossia cenni storici intorno a Sommariva del Bosco*, voll. I-II, Carmagnola 1880.

⁴³ Sulla Compagnia di San Paolo, nata a Torino come Compagnia della Fede Cattolica, cfr. *Per una storia della Compagnia di San Paolo (1563-1853)*, a cura di W. E. CRIVELLIN, voll. 1-3, Torino 2004.

⁴⁴ Sull'Ospizio di Carità, costituito nel 1649 sotto il patrocinio della Compagnia di San Paolo, cfr. S. CAVALLO, *Charity and Power in Early Modern Italy. Benefactors and their motives in Turin, 1541-1789*, Cambridge 1985, pp. 115-120.

II di Savoia⁴⁵. In città si diffuse sempre più la fama del suo carisma profetico, che aveva già giocato un ruolo non secondario nel suo paese natale di Sommariva Bosco, inserendosi in una controversia giurisdizionale tra clero secolare, comunità locale, serviti e carmelitani, che avevano richiesto l'intervento di Anna Maria. Intorno al 1670 iniziarono i rapporti della donna con l'oratoriano Sebastiano Valfré⁴⁶, che cominciò a raccogliere minuziosamente le visioni e profezie che ella comunicava⁴⁷: è lo stesso Valfré a sottolineare che Anna Maria poteva dirsi una nuova Caterina da Siena, per il suo ruolo di consigliera presso il duca, la sollecitudine presso i poveri dell'Ospizio e la carità che aveva dimostrato durante la peste che aveva colpito Sommariva intorno al 1630. Anna Maria morì nel novembre del 1673 e fu sepolta nella chiesa oratoriana di San Filippo a Torino.

Una vicenda simile a quella di Anna Maria Emmanuelli fu quella di Antea Gianetti, che nei primi decenni del Seicento rappresentò una sorta di ambasciatrice spirituale per casa Savoia⁴⁸. Antea, nata da un mugnaio di Lucca nel 1570, rimasta vedova si trasferì ad Arona, nei pressi di Novara, dove si pose sotto la direzione del gesuita Girolamo Villani e fondò una confraternita dedita alla preghiera per le anime del purgatorio. Quando Villani fu trasferito a Torino, Antea si stabilì in città, dove si diffuse subito la fama della sua santità: Antea fece stampare numerosi cartelli che esortavano a pregare per le anime purganti e li fece affiggere sulle porte delle chiese cittadine. A spalancarle le porte della corte fu la guarigione di Caterina, moglie di Carlo Emanuele I, attribuita a una bevanda somministrata da Antea; da allora ella cominciò a peregrinare fra Mantova, Modena, Milano, Vercelli, Varallo, Reggio Emilia, Assisi, Loreto, Firenze, infine Roma. Ovunque Antea faceva affiggere cartelli esortanti alla preghiera per le anime del purgatorio e distribuiva un suo scritto intitolato *Scala della pazienza*, per ora irreperibile. Antea morì a Torino nel 1630 e fu sepolta nel monastero cappuccino della Beata Vergine del Suffragio, nella cui fondazione avrebbe avuto un

⁴⁵ Archivio di Stato di Torino, Materie politiche per rapporto all'Interno, Cerimoniale, Nascite e battesimi, mazzo 1, fascicolo 20: *Fede del battesimo del duca Vittorio Amedeo*.

⁴⁶ Sulla vita e l'opera di Sebastiano Valfré (1629-1710) cfr. A. DORDONI, *Un maestro di spirito nel Piemonte tra Sei e Settecento. Il padre Sebastiano Valfré dell'Oratorio di Torino*, Milano 1992.

⁴⁷ I colloqui con Anna Maria Emmanuelli, messi per iscritto da Sebastiano Valfré, sono conservati nell'Archivio storico della Congregazione di San Filippo Neri a Torino, Fondo Sebastiano Valfré, Scritti del beato Sebastiano Valfré, fascicoli 685 e 708.

⁴⁸ Su Antea Gianetti cfr. *Breve narrazione di alcune azioni di Antea Gianetti da Bressago raccolte dal padre Gerolamo Villani sacerdote della Compagnia di Gesù scritta in Como l'anno 1617 ad uso della madri cappuccine di Torino Borgo Po*, manoscritto del XVII secolo proprietà delle monache cappuccine di Torino; Archivio Provinciale dei Cappuccini del Piemonte, sez. 15, Fototeca, 1.3: *Memorie delle cose più notabili occorse nel tempo della fondazione del monastero delle Madri Cappuccine di Torino*.

ruolo determinante, in realtà ancora tutto da chiarire⁴⁹. Anche nelle visioni che l'agiografo Girolamo Villani attribuisce ad Antea è sempre presente Caterina da Siena come maestra spirituale, che insegna alla donna a distinguere le visioni diaboliche da quelle divine e a decifrarne il significato.

I contatti di Antea Gianetti e di Anna Maria Emmanueli con gli ambienti di corte, così come la permanenza della Emmanueli all'Ospizio di Carità, le accomunano a un'altra figura femminile che come loro non è legata ad alcun ordine regolare e che merita una particolare attenzione, perché il suo itinerario mistico si esprime in visioni di notevole complessità e originalità, legandosi a una vicenda biografica dai risvolti sorprendenti. Si tratta di Maria Ludovica Gianinetta, di cui si conserva un nutrito carteggio con Vittorio Amedeo II, alcuni biglietti indirizzati ad altri membri della famiglia reale e un corposo manoscritto opera del cappuccino Giuseppe da Vinovo, che intorno al 1730 ne ricopiò l'autobiografia spirituale⁵⁰. Maria Ludovica nacque a Torino intorno al 1685 da una famiglia di mercanti in contatto con la corte sabauda e acquistò molto presto una certa fama per le rigide penitenze a cui si sottoponeva e per l'insaziabile fame di eucaristia. Ella si pose dapprima sotto la direzione di un domenicano residente nel convento di Torino, ma come per Anna Maria Emmanueli – che cambiò circa quindici direttori spirituali nel corso della sua vita – i padri spirituali di Maria Ludovica furono numerosissimi. Trasferitasi a Venaria Reale, borgo nei pressi di Torino dove il duca Vittorio Amedeo II aveva stabilito la corte⁵¹, Maria Ludovica suscitò scalpore quando cominciò a vivere lunghe estasi pubbliche nella chiesa parrocchiale. Fra coloro che in quegli anni cercarono di guidarne la vita spirituale ci furono Sebastiano Valfré e il gesuita Agostino Provana, rettore della Compagnia di San Paolo, che fornirono a Maria Ludovica gli strumenti culturali per riorganizzare la rappresentazione del proprio itinerario spirituale alla luce di una letteratura mistica i cui echi sono evidenti nella sua scrittura. Maria Ludovica cominciò a condurre, almeno a partire dal 1701, un'esistenza simile a quella di una penitente

⁴⁹ Sul monastero della Madonna del Suffragio, aperto nel 1627 e ricostruito all'interno delle mura cittadine nel 1640, cfr. P. RISSO, *Sulle orme di Francesco e Chiara per "un ricamo d'amore". Storia del monastero delle clarisse cappuccine di Torino*, Torino 1992; Archivio Provinciale dei Cappuccini del Piemonte, Sez. 6.3: *Le povere cappuccine di Torino. Memorie storiche della fondazione e vicende del loro monastero sotto il titolo della Madonna del Suffragio*.

⁵⁰ Archivio di Stato di Torino, Materie politiche per rapporto all'interno, Lettere di particolari, M, mazzo 19, *Maria Ludovica Gianinetta* [ma Gianinetta], 79 lettere autografe fra il 1701 e il 1726; G. DA VINOVO, *Virtù e doni soprannaturali della fu signora Maria Ludovica di Cossombrà*, manoscritto della prima metà del XVIII secolo nella Biblioteca di Torino Centro, Torino, Fondo Bosio, MSB.179.

⁵¹ Cfr. A. BALLONE – G. RACCA, *All'ombra dei Savoia. Storia di Venaria Reale*, voll. I-II, Torino 1998.

affiliata a un ordine mendicante, scandita da preghiere e da rigidissime penitenze, secondo regole che si prescriveva lei stessa: in più occasioni Giuseppe da Vinovo ricopia le meditazioni scritte da Maria Ludovica per gli esercizi spirituali, nei quali è evidente l'influsso della spiritualità ignaziana, e le penitenze che ella si imponeva, spesso suggerite in visione da Caterina da Siena. A partire dal 24 settembre del 1702 la giovane iniziò un periodo di digiuno, durante il quale si nutrì soltanto di eucaristia, culminato nella comparsa delle stigmate: alle sue spettacolari estasi assistevano la moglie di Vittorio Amedeo II e numerosi cortigiani⁵². La comparsa delle stigmate sul corpo di Maria Ludovica è ricordata dall'agiografo come prova della devozione della donna verso la Passione di Cristo, portando ancora una volta l'esempio di Caterina da Siena, e la stessa Maria Ludovica, raccontando l'episodio, ricorda le ferite impresse sul corpo di Caterina. Le piaghe sul corpo di Maria Ludovica divennero invisibili quando l'inquisitore generale si recò a Venaria Reale per esaminarla: secondo l'agiografo fu la stessa Maria Ludovica a implorare che le ferite si cicatrizzassero, anche se in seguito sarebbero tornate visibili. Lo Stato sabaudo in quegli anni si trovava coinvolto nel conflitto tra Asburgo e Borboni: fra maggio e settembre del 1706 Torino fu stretta d'assedio dall'esercito francese⁵³. Nelle prime ore del mattino del 7 settembre 1706 la fine dell'assedio fu annunciata a Maria Ludovica, mediante una visione con la quale Cristo la certificò che le sue ardenti preghiere erano state esaudite. Non sono state rintracciate lettere di Maria Ludovica indirizzate a Vittorio Amedeo nei giorni dell'assedio: tuttavia Maria Ludovica era in contatto con l'astrologo di corte, il quale comunicava le sue visioni e profezie al duca e alla monaca benedettina Serafina Brunelli di Montone, che il 7 settembre 1706 vide Maria Ludovica annunciarle la fine del lungo assedio⁵⁴. Maria Ludovica accompagnò con

⁵² Giuseppe da Vinovo riporta, in appendice all'autobiografia di Maria Ludovica, il resoconto di un anonimo cortigiano, molto probabilmente un medico, inviato dal duca per registrare le estasi della donna: il racconto inizia il 25 settembre del 1702 e si conclude il 17 maggio dell'anno successivo; *Virtù e doni*, pp. 249-279.

⁵³ Sulla situazione politica di Torino sotto Vittorio Amedeo II cfr. G. SYMCOX, *La trasformazione dello Stato e il riflesso nella capitale*, in *Storia di Torino*, 4, pp. 738-778; sull'assedio di Torino cfr. *L'armata reale di Francia all'assedio di Torino 1706*, in «*Annales Sabaudiae*», 3 (2007), numero monografico.

⁵⁴ Su Serafina Brunelli (1659-1729), esempio piuttosto tardo di quelle monache carismatiche che comunicavano le loro visioni e profezie ai confessori, i quali le diffondevano spesso all'esterno dei monasteri, cfr. E. CIFERRI, *Serafina Brunelli. Vita, visioni e profezie della mistica di Montone*, Perugia 2007; ID., *Serafina Brunelli (1659-1729) e il suo diario*, in «*Benedictina*», 49 (2002), pp. 421-438; ID., *Il Trattato sulle stigmate di Serafina Brunelli*, in «*Studia Monastica*», 46/1 (2004), pp. 87-104. L'astrologo di Vittorio Amedeo II, Giovanni Vincenzo Giobbi Fortebracci, intrattenne una fitta corrispondenza con il direttore della monaca e con la stessa Serafina: cfr. V. DAINOTTI, *Veggenti ed astrologi intorno a Vittorio Amedeo II*, in

le sue visioni e profezie il sogno che Vittorio Amedeo inseguiva dal momento della sua ascesa al trono, la conquista di un titolo regale; ella confortò il duca nel sanguinoso conflitto con la Francia, assicurandogli il favore divino. Risalgono al 1704 due visioni nelle quali Maria Vergine e il bambino Gesù mostrano a Maria Ludovica una corona da consegnare a Vittorio Amedeo, presagio del suo destino regale, che si sarebbe compiuto soltanto nel 1713, quando il duca divenne re di Sicilia. Nelle visioni e profezie che Maria Ludovica riferisce a Vittorio Amedeo un posto di primo piano occupa la questione dei rapporti con il papato: Maria Ludovica è chiaramente in bilico tra l'ossequio verso l'autorità romana, che secondo l'agiografo faceva di lei un'altra Caterina da Siena, e la necessità di sostenere le ambizioni di Vittorio Amedeo, che difendeva la tradizione gallicana dello Stato sabauda. Il misticismo visionario di Maria Ludovica le aveva attirato le attenzioni di numerosi membri della corte: uno degli scudieri del duca ne rimase profondamente affascinato e nel 1705 decise di adottarla come figlia ed erede di tutte le sue sostanze⁵⁵. Nel 1707 Maria Ludovica fu nominata direttrice dell'Ospizio di Carità di Torino⁵⁶ e l'agiografo Giuseppe da Vinovo coglie ancora una volta l'occasione per confrontarla con Caterina da Siena, per la sollecitudine verso i poveri e per il matrimonio mistico con Gesù, che sarebbe avvenuto proprio in quel periodo. L'Ospizio, come si è già osservato, era gestito dalla Compagnia di San Paolo, dietro la quale si stendeva la *longa manus* dei gesuiti⁵⁷: nel 1709 uno dei padri del collegio torinese, Domenico Francesco Tarino conte di Cossombroto, che era stato fra i direttori spirituali di Maria Ludovica prima di lasciare l'abito, decise di sposarla. Egli apparteneva a una famiglia di primo piano nella corte torinese ed era stato appena nominato precettore dei due figli maschi di Vittorio

«Bollettino Storico-bibliografico Subalpino», 34 (1932), pp. 263-282. Le visioni della monaca riguardanti il conflitto fra i Savoia e la Francia e il destino regale di Vittorio Amedeo furono ricopiate dal Fortebracci, che le inviò al duca: Archivio di Stato di Torino, Materie politiche per rapporto all'interno, Lettere di particolari, S, mazzo 58, *Visioni di suor Serafina nel monastero di S. Caterina di Montone*.

⁵⁵ Si tratta di uno scudiero di Vittorio Amedeo II, il nobile croato Vincenzo Ballinovich: Archivio di Stato di Torino, Uffici di Insinuazione, Tappa di Torino, Torino, Atti pubblici, 1705, busta 1464, fogli 495r-498v: *Arrogatione dell'Ill. signor Vincenzo Vuolfango di Ballinovich a favore della signora Maria Giovanna Ludovica Gianinetta*.

⁵⁶ Archivio Storico del Comune di Torino, Archivi aggregati, Archivio dell'Ospizio di Carità, Categoria III, Ordinati, vol. 3, 16/01/1707, pp. 122-123.

⁵⁷ Sui collegi gesuiti in Piemonte cfr. P. G. LONGO, «*Un antemurale contra questi confini*». *Duca e città alle origini dei Gesuiti a Torino*, in *I Santi Martiri: una chiesa nella storia di Torino*, a cura di B. SIGNORELLI, Torino 2000, pp. 39-69; *La Compagnia di Gesù nella provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, a cura di B. SIGNORELLI - P. USCELLO, Torino 1998.

Amedeo II⁵⁸. Maria Ludovica abbandonò il proprio posto all'Ospizio per seguire il marito; durante i primi anni di matrimonio i fenomeni psico-fisici che avevano accompagnato il suo itinerario spirituale sembrarono diradarsi. Dall'unione con il conte Tarino nacquero quattro figli: dopo la morte di uno di questi, nel 1721, la donna, sotto la direzione di Giuseppe da Vinovo, ricominciò a nutrire il proprio itinerario mistico di visioni che trascriveva puntualmente. Maria Ludovica continuò ad assistere spiritualmente Vittorio Amedeo e la sua famiglia fino almeno al maggio 1726, data dell'ultima sua lettera che si conserva, indirizzata al sovrano; ella morì nel 1728.

Cosa si può dire dell'influenza esercitata da Caterina da Siena nelle esperienze mistiche fin qui considerate? Non è possibile parlare di un influsso del magistero di Caterina nel senso che queste donne conoscessero direttamente le sue opere: non ci sono per ora argomenti che consentano di affermarlo. Vale la pena notare, tuttavia, come queste donne e i loro agiografi si richiamino esplicitamente alla figura di Caterina da Siena ogni volta che intendono giustificare la loro missione profetica e carismatica presso le autorità laiche ed ecclesiastiche. È quindi l'eredità della parola profetica di Caterina a riecheggiare in esperienze mistiche che si svolgono in tempi e contesti sociali profondamente diversi da quelli in cui ella aveva operato: l'eredità di una parola che rivendica un'investitura divina nella dialettica con le istituzioni cui fa riferimento.

⁵⁸ Sulla famiglia Tarino cfr. A. MANNO, *Il patriziato subalpino*, dattiloscritto in Archivio di Stato di Torino, vol. XXVI, pp. 80-83; A. MERLOTTI, *Librai, stampa e potere nel Seicento*, in *Storia di Torino*, 4, pp. 654-660, 667-674. Di Domenico Francesco si conservano quattro lettere autografe indirizzate a Vittorio Amedeo II fra il 1714 e il 1722, in cui egli informa il sovrano sui progressi nell'istruzione dei due principi: Archivio di Stato di Torino, Materie politiche per rapporto all'interno, Lettere di particolari, T, m. 3, *Tarini di Cossombrà*.