

# LE EPISTOLE DI SUOR IACOBA POLLICINO SU EUSTOCHIA CALAFATO. PAGINE DI SPIRITUALITÀ OSSERVANTE NELLA MESSINA DEL XV SECOLO

FRANCESCO PAOLO TOCCO\*

Sul finire del XV secolo, poco dopo la morte di Eustochia Calafato (beata e, dal 1986, santa) già badessa del monastero delle Clarisse di S. Maria di Montevergine di Messina, da lei fondato, suor Iacoba Pollicino, rappresentante di un'importante famiglia del patriziato urbano peloritano, succeduta come badessa a Eustochia, scriveva due lunghe lettere a suor Cecilia Coppoli da Perugia, badessa del convento di Santa Lucia di Foligno. La prima epistola riassume la vita della santa, concentrandosi soprattutto sui giorni precedenti la morte e annunciando la stesura di una *Vita* di Eustochia. La seconda accompagnava la *Vita*, realizzata da altre due suore di Montevergine, costituendone un contrappunto psicologico derivante dalla lunga frequentazione comune. Dallo studio delle due epistole e dal confronto con la *Vita*, cercheremo di approfondire le concezioni della santità di Iacoba, Eustochia e delle consorelle, innestandole sul terreno sociale e politico della Messina di fine Quattrocento. L'analisi, vista la profondità delle epistole, consente anche un'indagine psicologica della personalità di Iacoba e di Eustochia.

*By the end of the XV century, shortly after the death of Eustochia Calafato (beatified and then sanctified in 1986), abbess of the Poor Clare cloister of S. Maria di Montevergine in Messina which she herself founded, sister Iacoba Pollicino – member of an important family of the urban patriciate of Messina and successor to Eustochia as abbess – wrote two long letters to sister Cecilia Coppoli by Perugia, abbess of the cloister of Santa Lucia in Foligno. The first letter was a summary of the life of the saint, focusing especially on the days preceding her death and announcing the creation of a Vita or biography of Eustochia. The second letter came with the Vita, which had been written by two other Montevergine nuns, and constituted a psychological counterpoint to the biography, derived from Pollicino's lasting acquaintance with the saint. By studying the two letters and confronting them with the Vita, we will attempt to examine in depth the ideas of holiness of Iacoba, Eustochia and the other sisters, in the context of the social and political background of late XV century Messina. Furthermore, the depth of the letters will additionally allow a psychological analysis of the personality of Iacoba and Eustochia.*

---

\* Università degli Studi di Messina, Dipartimento Cospecs (fptocco@unime.it)

## INTRODUZIONE

Il 20 gennaio 1485 moriva Eustochia Calafato<sup>1</sup>, più volte badessa del monastero delle Clarisse di S. Maria di Montevergine di Messina, da lei fondato nel segno dell'Osservanza e del recupero della prima regola di Santa Chiara dopo l'abbandono del monastero di Basicò, beatificata nel 1788 e santificata nel 1989. Nei tre anni successivi alla morte di Eustochia, suor Iacoba Pollicino, di nobile famiglia peloritana (il padre era barone di Tortorici), badessa di Montevergine e, soprattutto, compagna inseparabile da decenni di Eustochia, avrebbe scritto due corpose lettere a suor Cecilia Coppoli da Perugia, badessa del convento clariano di Santa Lucia di Foligno, aventi per tema, rispondendo a una richiesta della destinataria, la figura di Eustochia. La prima epistola, databile probabilmente al luglio 1486 e limitata tematicamente alla cinquantina di giorni precedenti la morte della fondatrice di Montevergine, accennava alla futura stesura di una *Vita* della clarissa peloritana. La seconda, scritta verosimilmente nel 1489<sup>2</sup>, accompagnava la preannunziata lunga e articolata *Vita* di Eustochia, redatta da due suore di Montevergine, Girolama Vaccari e Bartolomea Ansalone, e molto probabilmente supervisionata da suor Iacoba<sup>3</sup>, e ne costituiva una sorta di contrappunto psicologico, frutto della lunga frequentazione di Eustochia e Iacoba, i cui corpi mummificati, ma in discreto stato di conservazione, riposano ancora oggi l'uno accanto all'altro alla vista dei fedeli e dei visitatori del convento, perpetuando un saldissimo sodalizio umano e religioso.

Come sinteticamente ci ricorda Valentina Volo:

Di questi tre documenti non possediamo gli originali, ma copie conservate in due manoscritti, custoditi rispettivamente a Ferrara e Perugia. Nel primo, trascritto da una copista anonima nel 1493, forse nel monastero di S. Lucia di Foligno, e oggi custodito nella Biblioteca Civica di Ferrara [...], si trovano soltanto due di questi documenti: la *Vita* di Eustochia e la seconda lettera della Pollicino alla Coppoli; nel secondo, trascritto nel 1510 da Sr. Felicità da Perugia, nel monastero di Santa Maria di Monteluca, presso Perugia, e oggi conservato nella Biblioteca Comunale della stessa città [...], si trovano, invece, tutti e tre i documenti di cui sopra. Si tratta di un testo assai complesso, per le modalità della sua redazione e trasmissione, di cui, a oggi, possediamo una sola edizione critica, curata nel 1950 da Michele Catalano<sup>4</sup>.

In questo saggio analizzerò quasi esclusivamente le due lettere, prendendo in considerazione la *Vita* solo per alcune puntualizzazioni. Verrò così meno a una prassi che da tempo ha unificato i tre scritti nella cosiddetta *Leggenda di Santa Eustochia*. Tale consapevole smembramento di quello che la tradizione sulla santa ha voluto ritenere una sorta di *corpus*, più o meno interconnesso, è motivato dalla circostanza che, come intendo evidenziare, le due lettere hanno funzioni specifiche e autonome, non costituendo né una semplice anticipazione, nel caso della prima, né una pleonastica ricapitolazione, nel caso della seconda, di quanto è contenuto nella *Vita* della santa che, con o senza il corredo epistolare, ritengo - peraltro in buona compagnia - sia improprio definire *Leggenda*<sup>5</sup>.

1. La data di morte di Eustochia Calafato, al secolo Smeralda, è pressoché certa. Testi fondamentali sulla vita della santa e sulla relativa tradizione storiografica, letteraria ed iconografica sono AMORE 1976 e TERRIZZI 1989. Particolarmente utili i recenti contributi raccolti in MILIGI 2004. Va ricordato che la forma corretta del nome, ormai caduta in disuso, dovrebbe essere Eustochio. Per una raffinata ricapitolazione onomastica cfr. CALDERONE 2004.

2. Per il dibattito sulla datazione delle due epistole cfr. quanto riportato in AMORE 1976, pp. 148-157 e 263-265.

3. Sulle modalità di stesura della *Vita*, in particolare sulla questione delle autrici e dell'eventuale supervisione di Iacoba Pollicino, cfr. AMORE 1976, pp. 165-172, nonché TERRIZZI 1989, pp. 350 s.

4. VOLO 2011, p. 6.

5. Si veda AMORE 1976, p. 147: «Nei due citati manoscritti i tre documenti sono stati copiati uno di seguito all'altro, senza tener conto della loro indole e della cronologia, come se si trattasse di una sola ed omogenea opera, e

La *Vita*, infatti, è un vero e proprio testo narrativo, ben elaborato dal punto di vista della storiografia agiografica, in piena consonanza stilistica e tematica con prodotti equivalenti del XV secolo<sup>6</sup>. Di essa si è scritto che

[...] la vita esemplare di suor Eustochia venne immortalata attraverso la biografia scritta dalle sue consorelle e diffusa in altri monasteri di clarisse allo scopo di presentare un modello femminile di vita spirituale degno di emulazione ed elevare il monastero di Montevergine a simbolo di rispettabilità e dignità religiosa e morale<sup>7</sup>.

Le due lettere, invece, pur essendo anch'esse fondate su una trama narrativa, sono mosse da motivazioni che, con uno scarto minimo ma qualitativamente significativo, si scostano dall'impianto della *Vita*. Dell'autonomia delle epistole ritengo fosse adeguatamente consapevole Iacoba Pollicino, che per la sua elevata estrazione sociale, come vedremo meglio, era competente interprete della travagliata realtà messinese del tempo, nella quale, sotto la guida di Eustochia, aveva propugnato e difeso un progetto di spiritualità lacerante<sup>8</sup>. Una spaccatura che, però, nelle epistole traspare solo da alcuni passi, mentre è dettagliatamente descritta nella *Vita*. Forse proprio questa frattura può spiegare tanto il motivo del successo in vita - pur se osteggiato e in certi casi negativamente reinterpretato - di Eustochia, quanto, successivamente, il prolungato differimento della sua beatificazione e, infine, della santificazione, avvenuta, come si è già ricordato, ben mezzo secolo dopo la morte della nostra clarissa osservante messinese.

Prima di accostarci alle due epistole, sarà bene accennare alla loro destinataria, suor Cecilia Coppoli<sup>9</sup>, ricordando *en passant*, per inquadrare meglio la finalità della loro elaborazione, come sia attestato uno scambio epistolare tra la Coppoli ed Eustochia, del quale però non restano più tracce<sup>10</sup>. Anche la badessa del monastero delle clarisse di S. Lucia di Foligno apparteneva, come

---

come tali sono stati considerati dagli studiosi che li hanno conosciuti, utilizzati e pubblicati, ingenerando una certa confusione ed insieme travisando il valore delle singole parti. Inoltre, poiché due di essi, le lettere cioè, sono certamente opera di suor Jacopa Pollicino, anche il terzo, cioè la biografia, è stato attribuito alla stessa suora, e perciò tutti e tre sono stati indiscriminatamente e complessivamente, ma a torto secondo il nostro parere, designati con la falsa etichetta di *leggende* della beata Eustochia, scritta da suor Jacopa Pollicino. È vero che la globale attribuzione dei tre scritti alla Pollicino si trova già nel manoscritto di Perugia; ma ciò non toglie che un esame, anche poco approfondito, del loro contenuto, avrebbe facilmente chiarito la situazione, ed è perciò da deplorare che non si sia tentato in alcun modo di rettificare e puntualizzare la questione, e che anzi non se ne sia vista o sospettata l'importanza per le ovvie conseguenze storiche. [...] Non parleremo quindi più di *leggende* della Beata Eustochia, ma di documenti biografici e precisamente di *lettere e biografie*».

6. A tale proposito ricordiamo le osservazioni contenute in ZARRI 2012, p. 144: «Come avviene anche in altri casi, e in particolare nei monasteri osservanti, a partire dalla metà del Quattrocento le monache acquistano maggiore coscienza della propria identità, contrassegnata da una più rigorosa disciplina, e intraprendono la stesura di cronache monastiche il cui fine è quello di fare memoria del proprio *modus vivendi* e delle religiose che vivono santamente. Tra le cronache italiane più significative per continuità e ricchezza di particolari si segnalano il Memoriale di Monteluca, delle clarisse perugine, e quello di Santa Lucia di Foligno, culla dell'osservanza francescana nell'Italia centrale». Si tengano anche presenti le considerazioni più connotate in senso sociale riportate in ROEST 2005, p. 73: «The above-mentioned epistolary activities and the many specimens of commemorative historical writing should be seen as building blocks in these nuns' project to create a viable textual community that gave meaning to their religious experience in the face of control mechanisms and representations of the feminine that they could not escape».

7. RIVERSO 2020, p. 25.

8. Si consideri, ad esempio, quanto riportato nella *Vita* in AMORE 1976, pp. 197-217. Cfr. anche MILIGI 2004b, p. 63: «Da una parte le clarisse di Basicò, i *Conventuali* e probabilmente la più parte dei notabili messinesi; dall'altra, con Eustochia, i *Minori Osservanti* e quanti la sua virtù aveva conquistati».

9. FANTOZZI 1926, pp. 194-225.

10. ROEST 2005, p. 70: «We know, for instance, that Eustochia Calafato from Santa Maria di Montevergine (Messina) kept up a lively correspondence with other Franciscan abbesses. Mariano of Florence mentions that Eustochia ex-

la Pollicino, a un contesto nobiliare, quello perugino<sup>11</sup>, ed era dotata di ottima cultura e adeguate competenze scritte, non solo dal semplice punto di vista grafico ma anche, e soprattutto, dal punto di vista stilistico e testuale. È una delle più significative rappresentanti di un ambiente che da qualche tempo suscita un particolare interesse negli studiosi e che può definirsi il corrispettivo religioso della cultura umanistica, in quanto ne rielaborava nel contesto spirituale le istanze fondamentali, producendo un'innovativa specificità nella cultura del XV secolo<sup>12</sup>. Come ha, infatti, efficacemente sottolineato Mattia Zangari:

molte delle monache del monastero osservante di S. Lucia di Foligno [...] hanno una cultura umanistica raffinata; appartengono a famiglie nobili o molto nobili; attribuiscono un fortissimo valore alla memoria, la quale non soltanto consente loro l'apprendimento, ma costituisce pure parte integrante dello statuto dell'essere monaca: bisogna ricordare le fatiche fatte dalle sorelle per conquistarsi una regola precisa, bisogna ricordarsi delle sorelle morte, bisogna ricordare l'appartenenza all'Ordine di santa Chiara, la quale sembra reincarnarsi, stando alle Ricordanze del monastero fulginate di S. Lucia (vero e proprio 'faro' da cui si propaga il movimento delle clarisse dell'Osservanza), nelle varie abbadesse che si succedono<sup>13</sup>.

Né si tratta di una realtà circoscritta al solo convento umbro. Esisteva, anzi, come ci ricorda ancora Zangari

tutta una rete di conventi sparsi per l'Italia, tutta la rete di case cioè legate al movimento femminile dell'Osservanza: S. Cosimato a Roma, S. Chiara a Urbino, S. Maria di Monteluca a Perugia, S. Chiara a Napoli, così come anche i monasteri clariani di Messina, Mantova, Bologna, Ferrara e L'Aquila. Tengo a far presente come si sia data lettura del ritorno delle monache alla regola clariana delle origini (e mi riferisco qui all'imporsi della riforma osservante a cavaliere dei secoli XIV e XV) nei termini di una forma di particolare espressione umanistica. Nel ritorno alla cultura antica e nella riproposizione del carisma della fondatrice, la santa madre Chiara, rilucerebbe «la medesima idea di un ritorno alla purezza delle origini»<sup>14</sup>.

Va allora prima di tutto ribadito, e questa consapevolezza è fondamentale per lo studio delle nostre due epistole, che

si coglie la 'specificità' del Quattrocento italiano proprio nella produzione scritta di una panoplia di religiose che scrivono, e che scrivono non soltanto carteggi e lettere ma pure trattati [...] Nel Quattrocento, la cornucopia di religiose edotte conosce una *floritia nova*, non solo con Caterina Vigri e la sua discepola (Illuminata Bembo), ma pure con Felice Meda, Battista e Paola Malatesta, Battista Varano, Battista Alfani e Cecilia Coppoli. [...] l'identità di *scriptor* delle francescane *sorores* rappresent[ava un] pregevol[er] oggett[er]o di studio poiché non solo esse sanno leggere e scrivere, ma in quanto, *in ultra*, esse conoscono un linguaggio *curialis*, un linguaggio cortigiano, provenendo tutte dalle corti principesche con le quali, in gioventù, hanno intrattenuto contatti<sup>15</sup>.

---

changed letters with the sisters of the Santa Lucia convent at Foligno, above all with their abbess Cecilia Coppoli (who herself took major initiatives in the reform of communities of Poor Clares in central Italy)».

11. Sull'ambiente di provenienza della Coppoli cfr. RIVERSO 2020, p. 18: «Cecilia, che fu Elena prima della conversione, era figlia di Francesco Coppoli – giurista con forti inclinazioni letterarie umanistiche –, che non avendo avuto altri figli educò la sua unica discendente come se fosse stata un maschio. Elena si distinse presto per la sua erudizione e abilità nello scrivere in versi al punto che fu anche riconosciuta come brillante poetessa dall'umanista Giannantonio dei Pandoni, detto Porcellius. La famiglia la diede in sposa ad un nobile, Rodolfo di Fabrizio Signorelli da Perugia nel 1444, ma nel 1446 lasciò il marito e si rifugiò nel convento delle clarisse di S. Lucia di Foligno dove prese il velo». Più in generale cfr. Fantozzi 1926, pp. 194-225.

12. Per questo ambiente creativo e culturalmente evoluto si rimanda ai fondamentali contributi contenuti in MESSA - SCANDELLA - SENSI 2009.

13. Cfr. ZANGARI 2018, p. 443 s.

14. ZANGARI 2018, pp. 444 s.

15. ZANGARI 2018, p. 445.

Non me la sentirei di affermare con certezza che anche suor Iacoba Pollicino fosse padrona di un linguaggio curiale, anche perché gli studi sulla cultura monastica messinese del Quattrocento non sono così sviluppati, a differenza di quanto avviene, in più ampia prospettiva, per la cultura dei ceti eminenti peloritani<sup>16</sup>, ma credo di poter sostenere che la nostra badessa messinese fosse consapevole delle profonde e raffinate competenze di Cecilia Coppoli, e della sua capacità di intendere con acume quanto le veniva scritto tanto esplicitamente quanto implicitamente e, in prospettiva, di valorizzarlo, perlomeno nell'ambiente clariano osservante.

### LA MORTE SANTA: INAPPELLABILE DISCRIMINE

Veniamo dunque alla prima epistola, dalla cui apertura si evince una certa capacità retorica della Pollicino che sceglie di rappresentarsi con poche righe dominate da un pianto che è anticipazione di quelle lacrime sulle quali, come verrà ribadito con insistenza nell'epistola, si fonda la religiosità esteriore di Eustochia. Un pianto atteso e richiesto da chi legge, se si considera che si tratta del segno forse più caratteristico della spiritualità tre-quattrocentesca<sup>17</sup>, soprattutto nel mondo dell'Osservanza, e che Iacoba sa di dover rimarcare, ribadire, rendere vivido nel ricordo, a rinforzare un dato testimoniale dal forte significato:

stamo tucte piene de grande amaritudine, tanto che sempre che jo ce penso o parlo de tale materia, me abunda tanto el pianto e el dolore che pare che el core me vencha meno et tucta tremo; per la qual cosa la letera ve darà certezza che con grande fatigha posso tenere la penna in mano per lo grande tremore che me fa la mano<sup>18</sup>.

Subito dopo viene dichiarato il vero contenuto sotteso a tutta l'epistola, qui semplicemente annunciato, poi dimostrato e suffragato: la santità di Eustochia. Anzi, per essere più precisi, la *santità inverata* di Eustochia. Scrive infatti Iacoba:

[...] jo possa compire queste breve parole che voglio dire ala carità vostra, bemché la vista m'è molto mancata et quasi pochissimo vedo per lo eccessivo dolore che sento, ricordandome de la nostra trapassata matre et benevola governatrice, vera beata et indubitata sancta et per lo suo exemplare vivere et morire, con tanti sengni mirabile et commendabile, che continuamente Dio n'ha dimostrato inn aumento de sua gloria et remuneratione dey suoy meriti, et a conforto de le soy remaste figliole<sup>19</sup>.

Siamo di fronte a un preambolo cruciale, e perciò stesso necessario, che esplicita la finalità della lettera, cui si allude subito dopo sottolineando il continuo disprezzo di qualunque forma di venerazione praticato da Eustochia e il suo desiderio di essere sempre «desonorata». Solido indizio di una santità vera, antitetica alla vanità mondana: «Et non se dava a conoscere perché non avessimo devotione in ley, et de questo se guardava molto che nulla avesse devotione né amore ad essa, ma desiderava d'essere desonorata da tucti»<sup>20</sup>. Questo è l'architrave retorico della lettera, ribadito poche righe dopo, quando Iacoba ricorda come durante il prolungato travaglio

---

16. Si ricordi, però, per l'ambito monastico SALVO 1995b, e per quello culturale il più recente TRAMONTANA 2019, cui si rimanda anche per la bibliografia esaustiva ed aggiornata sull'argomento.

17. BOQUET - NAGY 2018, p. 215: «Al sangue versato da Cristo sulla croce corrisponde il fluire inesauribile delle lacrime che bagnano il volto delle donne nella pittura di fine Medioevo».

18. AMORE 1976, p. 158.

19. AMORE 1976, p. 158.

20. AMORE 1976, p. 158.

che si sarebbe concluso con la morte, Eustochia aveva iniziato a dialogare con Gesù che «[...] molte altre cose li disse, le quale non ce volse dire a noi, per che molto temeva non essere reputata sancta»<sup>21</sup>. Eustochia, dunque, aborrisce qualsivoglia forma di adorazione tanto da parte dalle consorelle quanto da parte di chiunque altro, come verrà scritto in altri passi e, qualche anno dopo con maggiore profondità, anche nella *Vita*.

A tale proposito, solo nella seconda epistola - tre anni dopo, dunque - Iacoba saprà, o vorrà, essere più esplicita riguardo all'argomento della santità di Eustochia, della vera santità, quella di colei che ha il sacro terrore di vedere frainteso il proprio rapporto speciale con il Divino, così scrivendo:

Et era tanto lo amore infocato, che non potia tutto cellare né tutto dire, ben che essa ne nascondia tanto che fu troppo; per che quando fo la sua ultima infirmità, et essa beata matre disse: «Quante cose el mio Signore Iesu Cristo mi dimostrò per beneficio de multi, et per paura di non essere reputata et tenuta de qualche sanctitate, ben che non la ho, non lo volsi dire mai a nulla persona.», né ancora a noi lo volia dire dicendo: «Meschina me che non pensai de scriverli tante cose che senteti e viddi per voluntate de Dio, per beneficio [de multi], si io li scrivia, ne poteva fare uno libro tanto alto»: et mostrò più di mezzo palmo de alteza et de forma molto grande, ben che più fiate ce havea dicto de alcune visione per comandamento de Dio che le havia dimostrato la divina Sapientia<sup>22</sup>.

Ma torniamo alla prima epistola, per sottolineare come Iacoba, proprio alla fine dell'introduzione dichiara di volere circoscrivere il tema del suo scritto, così ancora una volta e definitivamente illustrando a una lettrice consapevole come la Coppoli, il suo più profondo intento:

Ma ancora che jo sia insufficiente et ignorantissima et per molte infirmità che io tengo, et non posso numerare né dire tale et tante excellentissime cose. Et prima per non essere prolisa et non dare tedio alla Re.tia vostra, unde in breve ve narrirò el modo del suo felice transito con l'aiutorio del nostro Signore Yhesu Cristo et de la sua gloriosa matre virgine Maria<sup>23</sup>.

L'epistola, di conseguenza, si sarebbe limitata alla cinquantina di giorni del viaggio di Eustochia verso la morte terrena. Giorni cruciali, tanto per Iacoba Pollicino quanto per Cecilia Coppoli, figlie di una cultura che non dà per autoevidente la santità, in cui tutto può essere rimesso in discussione all'ultimo momento, come ci ricorda André Vauchez quando tratta della "morte santa", sottolineando come tutta l'apparente santità, della quale peraltro anche in vita si poteva dubitare, venisse messa in gioco dalle modalità del trapasso e dagli ultimi momenti di vita terrena, parlando di una vera e propria *Ars moriendi* e della sua incidenza sulle rappresentazioni mentali della santità:

Secondo la mentalità del tempo, uno dei criteri più importanti per giudicare la presenza o meno della santità era la perseveranza finale. Infatti, così si credeva, nulla era deciso fino all'ultimo istante, e fino a che un servo di Dio non era spirato, tutto il senso della sua vita poteva essere rimesso in discussione da una parola o da un atteggiamento equivoco. Ecco allora che vediamo messa in risalto la gioia palesata dai santi all'approssimarsi della morte [...] ecco poi apparire gli indizi fisici della elezione divina [...]: bellezza serena del volto, olezzo delizioso, corpo flessibile sì da parere ancor vivo e tale da conservarsi per parecchi giorni in questo stato in maniera affatto naturale. [...] I postulatori insistevano nei processi di canonizzazione sul carattere pubblico e spettacolare della [...] fine: musiche celestiali intese da tutti, fenomeni luminosi che indicavano il loro ingresso nell'eternità, ecc. Insomma nulla era taciuto pur di conferire a quegli istanti decisivi il carattere di una pompa funebre<sup>24</sup>.

21. AMORE 1976, p. 162.

22. AMORE 1976, p. 279 s.

23. AMORE 1976, p. 159.

24. VAUCHEZ 1989, p. 526.

Eustochia, poi, ha abbracciato l'Osservanza, e deve dunque rivivere la vita di Cristo, e in particolare la Passione, farsi una cosa sola col dolore e i patimenti del Figlio dell'Uomo. La morte di Eustochia, quindi, è una Passione ulteriore, e così la rappresenta Iacoba, coerentemente con le aspettative della sua lettrice. E non solo lei. Iacoba, infatti, sa bene che non sarà semplice convincere quanti dubitano della santità di Eustochia. Tra questi anche il fratello, Antonio Calafato, che sconvolto dalla ferrea determinazione della sorella era arrivato ad esclamare «parlando con alcuni gentilhomeni [...]»: «Questa mia sorella, o ella è sancta o ella è el diavolo», come è puntualmente riportato nella *Vita*<sup>25</sup>.

Il lungo e discriminante trapasso di Eustochia è quindi annunziato da un pianto impressionante, che supera notevolmente i consueti e frequentissimi pianti della clarissa. Si tratta di un primo fondamentale indizio, cui Iacoba dà lo spazio che merita, perché è il suggello del processo che porterà alla morte:

Preparandose el dì de sancto Andrea per comunicarse, la beatissima matre fece tanto pianto como soleva fare, tucta la nocte e giorno, et non cessava; ma quello dì passò el modo, tanto che non podde stare fra le sore, et sopra tucte le forze soy podde andare a piglare el Sacramento, et pareva che el core glie crepasse<sup>26</sup>.

L'altro elemento che Iacoba tiene a rimarcare sta nell'incomprensibilità di ciò che Eustochia a più riprese dirà alle consorelle. La clarissa morente sembra essere già entrata in una nuova dimensione, una dimensione superiore, la cui visione non è possibile, o perlomeno è ardua per le consorelle, che riescono a intendere soltanto l'invito alla fratellanza e alla carità e l'importanza dell'Eucarestia:

Et comenzando a parlare con grande ansietà de core et de spirito, diceva queste parole: “Io so spirata dirve queste parole”; et più volte disse questo, et dicendoce che stessemo vigilante sopra la cura de l'anime nostre, et che avessimo pace et carità e unione insieme. Et amaestravace con quanta diligentia et preparatione dovessimo andare a pigliare el sanctissimo corpo de Cristo; et molte altre cose così oscure ce disse, che non le podavamo intendere<sup>27</sup>.

Le sorelle, però, e per prima Iacoba, giorni dopo invitano Eustochia a parlare ulteriormente, a non abbandonarle nel silenzio:

Essendo la sera, tucte glie stavamo denanze. Io li disse con grande amaritudine de core: “O madonna et matre nostra, partiteve voy da noy et non ce dicete niente?” Et essa me rispuse dicendo: “Che mo ve dico?” Et un'altra sora disse: “Voy ce dicestevo che ce volavate dire tante belle cose.” Et essa rispuse et disse: “Que cose ve posso dire più che jo non ve abbia dicto? Nulla cosa è restato de perfetione che io non ve abbia dicto et amaestrato con l'aiutorio del nostro Signore Yhesu Cristo”<sup>28</sup>.

A dispetto di quest'ultima lapidaria affermazione, Eustochia intuisce che Iacoba si aspetta da lei un ultimo lascito di parole - si noti come venga accennato tra le due un rapporto di intima consonanza - e così parla nuovamente, sempre di più nel solco dell'Osservanza:

Et conoscendo issa che jo voleva che dicesse alcuna cosa, comenzò a dire uno sermone che durò più de una hora et pareva che parlasse per bocca de lo Spiritu Sancto, amaestrandoce che non andassimo cercando la perfetione per via de persone humane, excepto che per via de la Incarnatione et humanità de quello che tanto se humiliò et sotomise et abassò, che se fece obbrobrio de li homini; et per parere più vitoperosa la sua morte, volse morire in mezo glie scelerati et iniqui<sup>29</sup>.

---

25. AMORE 1976, p. 211.

26. AMORE 1976, p. 159.

27. AMORE 1976, p. 159.

28. AMORE 1976, p. 160 s.

29. AMORE 1976, p. 161.

Nell'imminenza della morte, poi, precisamente tre giorni prima, iniziano a verificarsi fenomeni sovranaturali. In particolare appare una stella sulla tomba della sorella di Eustochia, Mita, anche lei clarissa a Montevergine, mentre Eustochia, sempre più luminosa, comincia ad emanare un intenso profumo:

Et quelle sore che la servivano, maxime quando la ungevano, sentivano grande odore che usciva dal suo corpo, et maxime de la sua dolcissima bocca: unde le predicte sore dicevano che quello odore pareva che tucte le confortasse; et le ontione erano de tanto male odore che non le podevano sostenere<sup>30</sup>.

Ecco infine giungere il trapasso. Il momento preciso sfugge a tutte le consorelle, come se la vita terrena e quella celeste per Eustochia fossero parti di un *continuum* superiore. Iacoba suggerisce ciò adoperando parole apparentemente scontate, ma probabilmente scelte con cura:

Et andando jo per vederla, essa me fece uno grande ascontro et fecese suspendere, et poy me pigliò le mano intra le soy, guardandome fisso per diremi: "A Dio siate"; et volse pigliare pace, et per non me dare pena non me disse troppo cose; pure me disse che doveva morire, et per lo splendore grande che li usciva de la faccia et de li occhi, non pensavamo che morisse quello dì. [*lo splendore continua ad aumentare*] Et non facendo nullo moto alzò li occhi et guardava a tucte et non ce deceva niente; et poi callando li occhi come volesse dormire, et noy pensavamo che dormisse, et era passata de questa vita; et era tamanto l'odore che se sparse per tucto, che non porria né basteria lingua poterlo narrare<sup>31</sup>.

A questo punto Iacopa pone l'ulteriore suggello alla sua ricostruzione epistolare della morte della consorella, con poche granitiche parole che ribadiscono la trama epistolare: «Pareva el tempo de la passione del nostro Signore Yhesu Cristo»<sup>32</sup>.

Le consorelle per parecchi giorni non vogliono seppellire Eustochia, e sono costrette a farlo dai padri confessori<sup>33</sup>. Ma pochi giorni dopo la sepoltura, dal sepolcro arrivano dei colpi: la bara viene riaperta ed Eustochia compare in tutta la sua freschezza e profumo, suscitando devoto stupore anche nei confessori. Da questo momento, inoltre, il corpo incorrotto della santa inizierà a compiere vari miracoli. In primo luogo piegando le dita a mo' di benedizione, posa in cui è possibile vederle ancora oggi, ma soprattutto sanguinando per ventidue giorni e compiendo così il suo primo miracolo:

Et el suo corpo è integro, saldo et bello et non ce manca niente. Et molti venerabile patri, tanto de qua, quanto de altri paesi, l'anno voluta vedere et altre nobili cittadini; et dicono che non viddero may si bello reliquio, maxime per la integrità del corpo suo et de quello sangue che avemo dicto de sopra. Et imperò l'oscire de questo sangue durò fino a li vintadoy giorni, et el primo miraculo che fece el suo sangue, illuminò una ciecha e anco lebrosa, et como se mise quillo sangue a li occhi, incontinentemente vidde et fò tucta sana et monda como non avesse may auto male<sup>34</sup>.

30. AMORE 1976, p. 162 s.

31. AMORE 1976, p. 163.

32. AMORE 1976, p. 163.

33. Va a questo proposito sottolineato quanto poco spazio i confessori tendessero a dare alle scelte autonome delle suore, anche nel caso delle clarisse osservanti che, comunque, riuscivano egualmente a trovarsi ambiti e forme di libertà. A tale proposito cfr. ROEST 2005, p. 67s.: «The majority of the male Franciscan spiritual guides and confessors assigned to the monasteries and convents of Franciscan nuns and tertiary sisters were eager to point out that these women should not aspire to any degree of spiritual autonomy nor display initiatives in matters of religious learning. [...] It would seem that all this left little room for religious self-expression and the pursuit of learning within the closely monitored and visited Franciscan houses of nuns and sisters. Yet a quick inventory shows that during the fifteenth and the early sixteenth centuries, when the programme of submission reached a high point, a significant number of these houses displayed an astounding spiritual and intellectual resilience».

34. AMORE 1976, p. 164.

Il corpo della clarissa, inoltre, continua ad emanare un profumo intensissimo e, venticinque giorni dopo il trapasso, inizia anche a secernere un sudore i cui effetti miracolosi sulle persone che ne venivano a contatto saranno poi ampiamente descritti nella *Vita*:

Reverenda Matre, non so si la porrete intendere, che per la prescia che jo aggio credo avere mancate molte cose. Unde de po la morte sua vintacinque dì, comenzò el corpo suo tucto a sudare in grande habundantia [...] Et perfino al presente di ancora li fa<sup>35</sup>.

Iacoba si accomiata così da Cecilia Coppoli ripetendole che ha dovuto scrivere frettolosamente, come aveva già sottolineato nell'introduzione. Ancora una volta ci troviamo di fronte a una struttura retorica. Senza dubbio Iacoba ha avuto poco tempo per scrivere la lettera, perché doveva consegnarla ai frati siciliani che stavano per partire per l'Umbria<sup>36</sup>, ma la fretta è la scusa di una scelta consapevole di concentrarsi su un unico tema fondamentale: Eustochia ha vissuto sempre da santa, da santa osservante ma, quel che più conta, è morta da santa, senza alcuna possibilità di dubbio. E dalla sua morte santa ha avuto subito inizio una serie di miracoli. Insomma, è degna di una santificazione "ufficiale".

#### LA SECONDA EPISTOLA: DEVOTA BIOGRAFIA O INTIMA AUTOBIOGRAFIA?

Sulla natura della seconda epistola di Iacoba Pollicino ritengo sia state espresse parole pregnanti e sostanzialmente condivisibili già nel 1976 da Agostino Amore O.F.M., il postulatore della santità di Eustochia:

Questa seconda lettera appare scritta con semplicità, calore, immediatezza commovente e avvincente. Essa è un prezioso completamento della stessa *Vita*, dalla quale si distingue, però, per l'afflato tutto particolare e personale che la pervade, poiché l'autrice vi lascia intravedere, sebbene di scorcio e quasi di riflesso e perciò più sinceramente autentica, la sua grande anima, la sua personalità, il suo attaccamento alla Beata che stimava fermamente come santa.

Questa lettera potrebbe senz'altro considerarsi come autobiografia di suor Jacopa Pollicino<sup>37</sup>.

Bisogna però intendersi sul significato da attribuire in questo caso al termine autobiografia. Siamo infatti in presenza di un'autobiografia inserita in un contesto agiografico, intessuta su un rapporto di vita intenso e appassionato, ma, almeno per quello che si può desumere dallo scritto, posto nell'alveo della religiosità, anche se da qualche passo affiorano se non proprio particolari, almeno suggestioni, di un profondo legame umano. Legame immediatamente riconoscibile in un sintetico scambio di battute tra le due, che Iacoba non cita nell'epistola, ma che è puntualmente riportato nella *Vita*, nel passo in cui si parla del momento più difficile della loro unione, quando Eustochia ha portato con sé dal convento di Basicò poche monache per fondarne uno nuovo nel segno della prima regola di Chiara. Tra le poche disposte a seguire Eustochia c'è Iacoba che, però, è sottoposta a lusinghe e pressioni da parte dei familiari perché abbandoni la consorella che, secondo loro, la sta traviando: «Et la sposa de Cristo audiva benignamente ogni cosa et diceva a la compagna sore Iacoba: "Se voleti andare, faceti como piace a voi, che lo Signore me aiuterà." Et essa disse che mai la abandonaria in vita et in morte»<sup>38</sup>.

---

35. AMORE 1976, p. 164

36. AMORE 1976, p. 152.

37. AMORE 1976, p. 264.

38. AMORE 1976, p. 210.

In generale si può notare come in questa epistola, che a differenza della prima non ha un andamento lineare ma segue un flusso di pensieri - si potrebbe addirittura dire un'esplosione di ricordi -, Iacoba pur replicando momenti e vicende già trattati nella *Vita*, riesca ad animarli di un'ulteriore intensità, che potremmo definire "erotica", senza per questo voler generare pericoli e comunque del tutto indimostrabili fraintendimenti.

Uno degli elementi che vengono sottolineati per primi è l'enfaticizzazione del disprezzo del proprio corpo da parte della futura santa:

Lo suo corpo odiava come a pessima inimica [...] Et quando essa beata orava, sempre cum abundantissime lacrime, a non mancare uno punto di lacrimare, mentre stava a la oratione. Et questo viddi con li occhi proprii quando era a Basicò. [...] Et mai a lecto se colcava, et quando volea dormire uno poco, se assettava ad uno canto, che tutte la potessero vedere, et apogiata [ad] alcuna parte, dormiva uno poco<sup>39</sup>.

Ancora una volta viene sottolineata l'importanza del pianto nella devozione di Eustochia, in questa lettera, però, attraverso ricordi personali puntualmente richiamati, come quando Iacoba scrive che «mai li suoi ochi se asciucavano»<sup>40</sup>, o che «acominzando lo divino officio et tutta infocata de lo divino amore, diceva cum tanta devotione et suavità che era a tutte grande consolatione, et sempre piena de lacrime, et maxime mentre se dicevano le lectione»<sup>41</sup>. O ancora quando sottolinea che «di tanta devotione et abundantia de lacrime pareva che fusse lo tempo de la Passione, quando la intemerata vergine Maria stava sotto la croce cum le altre Marie»<sup>42</sup>.

L'identificazione della vita di Eustochia con la Passione di Cristo, già presente nella prima epistola e, ovviamente e soprattutto nella *Vita*, viene poi enfaticizzata quando Iacoba passa a parlare della Settimana santa:

Et quando veniva la septimana sancta, pareva tutta transformata et crucifixa; et mai quilli dì, né nocte né di iorno, dormiva, né cessava mai uno puncto di piangere cum abundantissime lacrime; et lo suo pianto tanto indolorato a le volte perfino a lo sangue, però non lo posso assimigliare a matre che habiano perduti li figlioli, che da morte ria se voglia, et a nullo altro dolore che se potesse avere sopra la terra<sup>43</sup>.

C'è poi una circostanza peculiare, che unisce la devozione tutta spirituale di Eustochia alla vita del suo tempo, al mondo che oltre le mura conventuali la circondava, circostanza che ne esalta ancora una volta la compenetrazione nella Passione: la reazione al suono della trombetta che annunciava il passaggio di un condannato a morte. Iacoba sa quanto sia importante sottolinearla, come del resto avviene anche nella *Vita* ma, nell'epistola, rievoca in soggettiva la sofferenza della consorella:

Voria dire alcuna cosa de lo dolore eccessivo et indicibile che sentiva quando suonava la trombetta. Non basta lo mio ingegno né lo mio intellecto grosso et maxime in queste cose che, volendoci pensare per scrivere, a mi tremano tutti li ossa, como soleano tremare quando la veda. Haimé, et como essa sentiva solamente uno sono, tutta spaventata acomezava a tremare tanto fortemente che non se poteva tenere. Stramortita cadeva in terra et non se poteva levare<sup>44</sup>.

La descrizione di Iacoba di questi momenti ha tratti che potremmo definire intimi, tanta è la sua immedesimazione nel dolore di Eustochia, un'immedesimazione in cui è ancora una volta

39. AMORE 1976, p. 267.

40. AMORE 1976, p. 265.

41. AMORE 1976, p. 267.

42. AMORE 1976, p. 268.

43. AMORE 1976, p. 268.

44. AMORE 1976, p. 268.

significativamente presente la corporeità:

Pigliavala intra le mie braza et non la potea tenere: pareva che tutte le sue ossa se volessero rompere: non se po' dare ad intendere se non a cui l'ha provato: stava più de tre ore che tutta se macinava et ogni cibo revotava perfino a lo sangue vivo in grande quantitate. Haimé, et che faceva como incomenzava a tornare? Non posso più contare de la grande pena che sento quando me arecordo et penso a lo dolo che faceva. Acomenzava uno amaro pianto che non lo posso né ancora so dire; et cusì faceva per fino a tucta la nocte venendo, et alcune volte per lo grande tremore se rompeva per fino a la lengua et tutta se la sanguilitava. Et questo tanto dolore che sentiva de lo sono de la trombetta che sonava ananti lo nostro Signore, quando poi data la sententia, andava con la croce in collo<sup>45</sup>.

La sofferenza straziante, il dolore continuo di Eustochia, la sua prostrazione fisica nella sofferenza erano tali che, come dice Iacoba, «[...] sempre stavamo cum grande scanto et timore di perderla per morte, quando la pigliavano quelle sincope tanto spesso»<sup>46</sup>.

Perché Eustochia, prima di tutto, disprezza il suo corpo, «Nulla cura havia de lo suo corpo, né de mangiare, né de bere né de vestire [...] et se non fosse stato lo timore de la offensa de Dio, credo se haveria lassato morire, tanto era grande lo desyderio de patire»<sup>47</sup>. E, poco più avanti, Iacoba insiste, con notazioni ancora una volta dettagliate e intime, in cui quasi sfugge un'osservazione legata alla reale fisicità di Eustochia, alla sua bellezza:

Et dicea essa beata che nulla persona in questo mondo li havea facto tanto male et damno quanto lo suo corpo; et ad esso solo odiava et dicia: «se lo nostro Signore patronissimo mio me dessi lo iudicio di me medesima, a la mia libertate, io me condannaria a lo peio loco de lo inferno.» Et squifava se medesima como fusse uno corpo morto fetente; et lo suo corpo era tanto gratioso et bello quanto mai se ne potesse dire [...] et essa volea che tutte la squifassemo como cosa morta fetente: et di questo facivamo tucto lo contrario<sup>48</sup>.

Tra i passi più intimi dell'epistola c'è la descrizione della preparazione all'Eucarestia da parte di Eustochia, dalla quale nuovamente si evince il legame speciale tra le due consorelle:

... non la potia sentire persona, excepto io che in tutti li lochi volia ch'io li stessi a lo suo lato et sentia lo suo planto doloroso che facia, che pare che lo core le volessi crepare. Et stando a le volte stretta cum essa beata e metteali la mano sopra como me volesse appoiare, et sentia lo suo corpo tutto tremare perfina a le ossa. [...] Et maxime quello di che se comunicava, molte volte li esciva lo sangue per la bocca et de lo naso, et quando de li occhi: con tanto dolore era lo suo piangere<sup>49</sup>.

Iacoba non riesce però in alcun modo a limitare la sofferenza di Eustochia, come si può vividamente comprendere da queste parole opportunamente riportate nell'epistola:

Et parlando con essa madre beata, alcune volte le dicia et pregavala che se avesse ad temperare de tanto dolore et eccessivo planto che facia; et essa beata matre cum tanta humilitate et dolceza mi respondea dicendomi: «Madonna, patrona mia, hai, sapete ch'io non ne posso fare altro; et sallo Dio quanto me ne sforzo et non osso più sforzarmene: a me sento venire meno, et lo core mi sento crepare. Questo dolore che io sento, non lo posso assigliare con questi dolori che sonno in questo mondo, et siano quali se vogliono [...] non si poria assigliare a lo dolore che si sente de la acerba et amarissima passione de lo nostro Salvatore Cristo Iesu, patronissimo, Signore mio dolce»<sup>50</sup>.

---

45. AMORE 1976, p. 268.

46. AMORE 1976, p. 269.

47. AMORE 1976, p. 270.

48. AMORE 1976, p. 271.

49. AMORE 1976, p. 272.

50. AMORE 1976, p. 272.

C'è poi una ben precisa tipologia di circostanze in cui Iacoba stava in esclusiva vicinanza con Eustochia. Sono momenti molto particolari, in cui diventa la protettrice della consorella, invertendo le modalità del loro rapporto: «Delle continue insidie et apparitione che havea de li demoni se ne poria fare un altro libro»<sup>51</sup>. Eustochia non dormiva mai stendendosi su un letto, ma appoggiata a un banco o a una cassa,

et come se adormentava, incontinenti li apariano li demonii in diversi modi et non la lassavano dormire; et era de necessitate che io li stesse sempre a lo suo lato quando volia pigliare uno poco de sonno, per che quando se havesse trovata sola li facciano tanto di terrore et battiture che la lassavano meza morta, et tanto de iorno quanto di nocte. Et ancora che io stava con essa, non cessavano li dicti demonii de aparirli in diversi modi, quando in forma de schiavi et schiavetti negri, quando in forma de laidissimi morti ialli et longhi che toccavano lo tecto de la casa, quando per fino a lo cielo, quando in specie di bestie et de diverse specie. [...] Ma quando essa beata madre dormia, volia che io li facessi el segno de la stanta croce et diciali alcune oratione, como io sentia quello che li venia; et se io non ci stava attenta, non potia dormire niente<sup>52</sup>.

Solo a Iacoba, poi, Eustochia raccontava, quasi in confessione, tutta la sua vita:

Et parlando più fiato con essa beata, et racontandomi tutta la vita sua di che se recognosca per fine a li pensieri del core, et boni et tristi per potere conoscere la sua tristitia, et li boni dicia per potersi cognoscere la infinità bontà di Dio et la sua tanta tristitia che non li haveva operati<sup>53</sup>.

Avviandosi alla conclusione dell'epistola, poi, ancora una volta, ma più esplicitamente che in altri passi precedenti, Iacoba sottolineava la sua "intrinsichezza" con Eustochia

Et queste cose et tante altre non bastaria io poterle scrivere, le dicia a mi, perché stava tanto intrinsecha con essa beata in tutti i lochi et facende de lo monasterio, et in le sue infirmitate poco mi dipartia, et per questo acadia alcune cose che era necesario a dire quello che mi dicia<sup>54</sup>.

E proprio tra le ultime righe dell'epistola la Pollicino ribadiva l'asimmetricità del loro rapporto, forse la più vera fonte del riverente amore provato per la sua beata madre Eustochia:

Et tucte queste cose che ho dicte de la Reverenda et sancta matre, tutte tornano in mia confusione, per che haveria potuto lo simile ad essa essere io, et maxime videndo lo exemplo de tanta sanctitate; ma non tanto che sia simile, ma in tutto mi trovo dissimile, involta tra molti difecti et mancamenti; et non pare che per la mia tristitia et negligentia ne saccia uscire, trovandomi arida, vota, secca<sup>55</sup>.

motivo per cui, come aveva scritto in apertura, non aveva ritenuto necessario esporre tutti i miracoli operati da Eustochia, perché «... tutti questi miracoli et li altri mi parono quasi niente, pensando la vita sancta et gloriosa che essa madre beata tenea»<sup>56</sup>.

Anche questa epistola, dunque, sebbene con modalità narrative molto diverse dalla prima, più legate alla soggettività di Iacoba, mira a sottolineare la santità di Eustochia, indirettamente replicando la speranza di una certificazione ufficiale.

Come vedremo adesso, però, seppur sinteticamente, nell'epistola Iacoba tralascia, o comunque riduce all'essenziale e in prospettiva strettamente individuale, le dure implicazioni sociali generate dalla missione di Eustochia sulle quali invece la *Vita* si distende ampiamente e senza

51. AMORE 1976, p. 274.

52. AMORE 1976, p. 274.

53. AMORE 1976, p. 275.

54. AMORE 1976, p. 279.

55. AMORE 1976, p. 281.

56. AMORE 1976 p. 266.

tralasciare dettagli. Aveva ottimi motivi per farlo, e uno di questi era la consapevolezza delle caratteristiche culturali e religiose, ma anche umane, del suo ambiente d'origine, quello dell'élite peloritana, perfettamente rappresentato proprio da suo fratello, il barone di Tortorici, Federico Pollicino che ritrarremo impiegando le parole di Enrico Pispisa che, a sua volta, riprende studi precedenti: «cupo feudatario vecchio stampo, che si presentò come “magnanimo difensore della città” ed era solo il paladino della disgregazione della *res publica*. Del resto, tutta la vicenda del 1478<sup>57</sup> fu emblematica dell'intreccio tra nuovo municipalismo e antico particolarismo feudale.»

### UNA SANTITÀ DI DIFFICILE ISTITUZIONALIZZAZIONE

Smeralda Calafato, Eustochia dall'entrata nel convento di Basicò e fino alla morte, a dispetto di quanto falsamente, ma quasi necessariamente, è scritto nella sua *Vita*, non proveniva da un ambiente nobile. Apparteneva, invece a un contesto di artigianato piuttosto benestante. Un ceto che a più riprese, almeno a partire dal Duecento, aveva cercato di ottenere maggiori quote di potere nella gestione della vita cittadina, e che proprio durante la vita di Eustochia, sarebbe stato definitivamente sconfitto dopo un momentaneo effimero successo<sup>58</sup>. Iacoba, invece, lo abbiamo già sottolineato, era membro a pieno titolo del ceto eminente peloritano, a metà strada tra feudalità e patriziato urbano, sempre ammesso che tali distinzioni possano applicarsi ad una città dalla storia molto particolare come Messina<sup>59</sup>.

E proprio le modalità dell'abbandono del monastero di Basicò e della successiva fondazione di Montevergine con l'adozione della prima regola di Santa Chiara, fortemente osteggiate da molti, tanto religiosi quanto laici - alle quali si dedica ampio spazio nella *Vita* e che invece Iacoba solamente sfiora nella seconda epistola, peraltro in chiave intimista - attestano la tensione prodotta a Messina da tale vicenda, con una forza sovvertitrice dell'ordine costituito esemplarmente incarnata nel legame tra Iacoba ed Eustochia<sup>60</sup>.

La Pollicino è perfettamente consapevole della forza dirompente di Eustochia tanto da identificarla espressamente con san Giovanni Battista:

Ancora questa nostra reverendissima et sancta matre de mantenere la iustitia la potemo assimigliare a Sancto Iohanni Baptista, che per mantenere la iustitia per fino a la morte, non temete la potentia de lo re Herode, cognoscendo che lo doveva fare morire de cusi vile morte. [...] Et cusi questa nostra beata matre per mantenere la iustitia de lo honore de Dio et la observantia de la religione nostra, essendo cusi giovane de 27 anni, non temete la potentia humana de pigliare la impresa et farse venire da Roma breve et bolle autentiche de poter uscire del monasterio de Basicò per fare lo monasterio de la observantia de la prima regola<sup>61</sup>.

Iacoba, poi, evidenzia quanto la pur enorme forza spirituale di Eustochia potesse veramente poco per sconfiggere le convenzioni sociali che inchiodavano le sue consorelle al monastero di

---

57. Si allude a una durissima presa di posizione di Messina contro il viceré per questioni di preminenza rispetto a Palermo, vicenda nella quale nobili e *populares* agirono compatti.

58. Fondamentale analisi su questo travagliato periodo in RUGOLO 1990. Cfr. anche PISPISA 1996.

59. Sull'argomento si ricordino almeno MARTINO 1994a, 1994b; SALVO 1995, 1997, 2003.

60. A questo proposito si ricordi quanto sostenuto in BOTTARI 2010, p. 27, che riprende una ricca bibliografia in materia: «Dietro la stessa vicenda di Eustochia [...] si intravede l'aspro scontro religioso che caratterizza la città a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta e che s'interseca con le lotte politiche e sociali di cui daremo conto in seguito».

61. AMORE 1976, p. 276.

Basicò, il monastero delle figlie del ceto eminente messinese, strettamente legato ai Francescani conventuali, il cui peso politico in città era e sarebbe rimasto notevole<sup>62</sup>. Scrive infatti:

Et benché ce ne fossero la più parte di quelle monache che haveno tale intentione et per timore di quella abbatessa<sup>63</sup> non pottero, né li bastava l'animo a tutte insieme a pigliare tale impresa, quale pigliò questa nostra beata matre, che era la più giovane di quelle; et maxime vedendosi tanto contradicta da tutta la ciptade de Messina et molte gente de altre parte et specialmente di miei parenti et servituri de mio patre<sup>64</sup>.

A questo punto la Pollicino si sposta decisamente sul piano personale, descrivendo attraverso il suo vissuto, l'impatto deflagrante della scelta di Eustochia sulla città, quasi a mitigarne le conseguenze collettive, pur non disconoscendole affatto:

Et tutta la intentione e voluntate loro era de faremi uscire de là et levaremi o vero spartirmi da quella dulce et sancta matre. Ancora che essa beata mi dicia che io consentisse a volermine andare per non patire tanta tribulatione, et Dio per la sua infinita bontate et misericordia non tenne mente ad tanti mei peccati et male operatione: mi detti constantia, forteza e speranza de havere lo suo aiuto per li meriti de la sua sacratissima passione e per lo amore dulce che portò et porta a la sua sacratissima Matre, et la fede grande che tenia per la sua sanctitate a quelle infocate oratione che facia quella nostra beata matre. *Se io avesse veduto tutta la ciptade armata contra di mi, non mi haveria seperato da quella sanctissima et dulce mia matre* [corsivo mio], né li haveria temuto per la gratia de lo nostro dulce Signore Iesu Cristo<sup>65</sup>.

Iacoba, dunque, confida ciecamente in Eustochia, che per non pochi messinesi era invece una mestatrice satanica, da attaccare senza rispetto:

Cui porria essere sufficiente de potere dire le obprobriose iniurie di diversi modi, che non se haveriano dicto a incantatori et meretrice et a li più mali factori del mondo, [che dicevano] a quella beata che non consenti mai a peccato mortale? Et parria che fusse uno agnello infra li lupi, et non si lamentava né contradiceva a nullo, ma diceva che peio meritava per li suoi peccati...<sup>66</sup>

Si noterà come nel passo appena citato la narrazione di Iacoba tenda, sebbene non esplicitamente, ad equiparare il disprezzo dei messinesi nei confronti di Eustochia, alle vicende di umiliazione legate alla passione di Cristo, reiterando un *topos* che abbiamo già visto più volte. Poche righe dopo Iacoba sarà molto più chiara nell'enunciare questo parallelismo:

Et tanto era lo tumulto de la gente, che tutta la ciptade se mosse contra noi; et sopra tutti di essa beata proclamavano con innumerabile iniurie, maledictione et biastemie. Et di quanto io me ne pigliava tanta pena che me sentiva morire di grande dolore, videndo et odendo dire tanto male contra di quella anima sancta, che certo paria più tosto celestiale che terrena; et potevasi bene meditare lo dì de la Passione di lo nostro redemptore Signore Iesu Cristo, quando fo chiavato et suspeso a la croce<sup>67</sup>.

62. Sull'importanza religiosa e politica dei conventuali a Messina cfr. SANTORO 2009. A proposito dello scontro tra le due anime quattrocentesche del Francescanesimo, cfr. BOTTARI 2010, al quale si rimanda per la bibliografia relativa, che così scrive a p. 26: «... Messina [...] è l'epicentro siciliano dello scontro tra frati minori conventuali e minori osservanti. Questi ultimi cominciano a radicare la loro presenza in Sicilia dalla seconda decade del Quattrocento e ottengono nel 1446 da papa Eugenio IV l'autonomia potendo così avere costituzioni, vicari generali e maestri provinciali propri. A Messina gli osservanti fondano il convento di S. Maria del Gesù mentre i conventuali, presenti in città già da due secoli, dimorano nel convento di San Francesco d'Assisi. I primi si richiamano alla stretta osservanza della regola di san Francesco, pertanto rifiutano qualunque forma di proprietà e accusano i conventuali di mondanizzazione».

63. Si tratta di Flos Milloso, naturalmente rappresentante di una famiglia dell'élite peloritana, che ostacolò in tutti i modi le iniziative di Eustochia.

64. AMORE 1976, p. 276.

65. AMORE 1976, p. 276.

66. AMORE 1976, p. 277.

67. AMORE 1976, p. 277.

La Pollicino constata poi come Eustochia non avesse più protettori e, soprattutto osserva con amarezza la disparità del trattamento ricevuto da lei:

Et altro favore non havia, ché tutti haviano stati morti quelli che l'haviano ben favorito. Et per questo la viddero cusi sola senza nullo aiuto humano, ogni persona dicia lo peio che potia, senza nullo timore di Dio né di persona. Ma de mi non faciano cusi como faceano ad essa beata, et multi erano che mi scusavano et aggravavano ad essa matre beata, per che io era più giovine e forse per timore de li miei parenti, et tucta la graveza et carico davano ad essa beata matre. Et tanto più pena et respecto sentiva lo mio core de tanto torto che vedeo, che se facia et dicia contra la beata matre, et più pena sentiti di questo che se avesse stata martirizzata<sup>68</sup>.

Morta Eustochia, si sviluppa una significativa devozione popolare, rinforzata da molti miracoli che vengono dettagliatamente riportati nella *Vita* e che riguardano anche alcuni membri della nobiltà siciliana e peloritana. Nonostante ciò la città non sembra essersi del tutto pacificata con questa sua figlia ribelle e testarda. La spaccatura tra Osservanti e Conventuali francescani è ancora durissima alla sua morte, come si può desumere, tra le altre fonti, anche dal testamento, risalente al 1479, di Antonello da Messina, socialmente e spiritualmente molto vicino a Eustochia, che prescriveva esplicitamente che alle sue esequie non fossero presenti francescani conventuali.

L'eventuale processo di santificazione di Eustochia, dunque, partiva da premesse incerte. La sua santità, a differenza di altre che i peloritani sosterranno con convinzione e successo nel Cinquecento, rimaneva racchiusa nell'ambito dell'Osservanza, e saranno appunto i Minori Osservanti, dopo più di duecento anni a ottenerne la beatificazione, in una Messina diversa da quella di fine Quattrocento e inizi Cinquecento.

Certo, la rete monastica di clarisse osservanti cui si è fatto cenno all'inizio, propizierà, con minime varianti rispetto al manoscritto prodotto dalle clarisse di Montevergine e inviato a Foligno, l'inserimento della *Vita* di Eustochia, nel compendio delle vite di sante francescane scritto da frate Mariano da Firenze nel 1519<sup>69</sup>. D'altra parte, però, il messinese che avrebbe forse potuto assestare un colpo decisivo per la santificazione di Eustochia, ovvero Francesco Maurolico, dopo aver prodotto intorno alla metà del '500 una rielaborazione latina della *Vita* della sua conterranea su esplicita richiesta della badessa di Montevergine di allora, suor Antonella Marchese, per motivi ancora oggi dibattuti e poco chiari, non la fece seguire dalla pubblicazione a stampa<sup>70</sup>. Non mancheranno, certo, attestazioni letterarie, talvolta ricercate, del culto di Eustochia, ma non saranno sufficienti per una sua rapida beatificazione.

Messina nel '500 avrebbe invece istituzionalizzato il culto della Madonna della Lettera e quello di San Placido e dei suoi fratelli, entrambi forse più adatti a celebrare l'antichissima e ostentatissima nobiltà della città<sup>71</sup> e dei suoi più eminenti rappresentanti, culti utili, insomma, a consolidare definitivamente una rappresentazione religiosa della città che, in primo luogo, confermava ed esaltava un ordine sociale ormai consolidato, come ci ricorda ancora Enrico Pispisa:

L'assetto istituzionale raggiunto con la "concordia" del 1516 segnò la realtà messinese per un secolo e mezzo. Questa volta, infatti, mercanti, speciali, ricchi artigiani, uomini di legge che componevano

68. AMORE 1976, p. 277.

69. Sull'argomento di veda BOCCALI 1986.

70. Si vedano a tale proposito le pregnanti e riccamente documentate considerazioni contenute in MOSCHEO 2004.

71. Sul successo dei due culti e le loro reciproche "interferenze" sul rispettivo prestigio cfr. MELLUSI 2012.

il ceto degli *homines novi* lanciati alla conquista del potere, evitarono l'errore commesso ai tempi del Mallono e si guardarono bene dall'elaborare modelli di gestione o proposte politiche diverse da quelle del vecchio gruppo dirigente. [...]. È pure vero che la carica di trasformazione espressa dai *populares* del secolo precedente era sostanzialmente esaurita. Tra essi, infatti, erano da tempo emersi alcuni *clans* pronti ad ogni compromesso pur di arrivare alla "spartizione" delle cariche e l'antica *élite* non ebbe grandi difficoltà a cooptarli al proprio interno purché nulla mutasse veramente nella gestione dell'*universitas*. I soliti feudatari, in tal modo, furono affiancati da un gruppo ristretto e controllabile di famiglie, le quali mutuarono da essi la visione dello Stato e della *res publica*, e persino una più complessiva *Weltanschauung*<sup>72</sup>.

Una *Weltanschauung* messa temporaneamente sotto scacco da Eustochia, da Iacoba e dalle consorelle di Montevegine.

---

72. PISPISA 1994, p. 384.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- AMORE 1976 = *Canonizationis beatae Eustochiae Calafato virginis clarissae fundatricis Monasterii Montis Virginis Messanensis (†1485). Positio super virtutibus ex officio concinnata*, a cura di A. Amore O.F.M., Roma 1976.
- BOCCALI 1986 = Fra Mariano da Firenze O.F.M., *Libro delle degnità et excellentie del Ordine della seraphica madre delle povere donne sancta Chiara da Assisi*, a cura di G. Boccali O.F.M., Firenze-Assisi 1986.
- BOQUET, NAGY 2018 = D. Boquet, P. Nagy, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III - XV)*, Roma 2018 (Trad. it. di *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris 2015).
- BOTTARI 2010 = S. Bottari, *Messina tra Umanesimo e Rinascimento. Il "caso" Antonello, la cultura, le élites politiche, le attività produttive*, Soveria Mannelli 2010.
- CALDERONE 2004 = S. Calderone, "Perché Eustochio?" in *Francescanesimo al femminile. Chiara d'Assisi ed Eustochia da Messina*, a cura di G. Miligi, Messina 2004: 49-60.
- FANTOZZI 1926 = *Documenti intorno alla beata Cecilia Coppoli Clarissa (1426-1500)*, a cura di A. Fantozzi, *Archivum Franciscanum Historicum* 19, 1926: 194-225.
- MARTINO 1994a = F. Martino, "Messana nobilis Siciliae caput. Istituzioni municipali e gestione del potere in un emporio del Mediterraneo" in *Messina. Il ritorno della memoria*, Palermo 1994: 343-397 (estratto pubblicato a parte, Roma 1994).
- MARTINO 1994b = F. Martino, *Storia di nobili, vedove e preti nella Sicilia del Quattrocento*, Roma 1994.
- MELLUSI 2012 = G. G. Mellusi, "Dalla lettera della Madonna alla Madonna della Lettera. Nascita e fortune di una celebre credenza messinese", in *Archivio Storico Messinese* 93, 2012: 237-226.
- MESSA - SCANDELLA - SENSI 2009 = *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*, Atti della II giornata di studio sull'Osservanza Franciscana al femminile (10 novembre 2007, Monastero Clarisse S. Lucia, Foligno), a cura di P. Messa - A.E. Scandella - M. Sensi, Assisi 2009.
- MILIGI 2004a = *Francescanesimo al femminile. Chiara d'Assisi ed Eustochia da Messina*, a cura di G. Miligi, Messina 2004.
- MILIGI 2004b = G. Miligi, "Il pittore e la clarissa", in *Francescanesimo al femminile*, a cura di ID., Messina 2004: 61-108.
- PISPISA 1994 = E. Pispisa, "Organizzazione urbana di Messina e i suoi rapporti col territorio nel medioevo", in *Messina il ritorno della memoria*, Palermo 1994: 337-341.
- PISPISA 1996 = E. Pispisa, *Messina medievale*, Galatina 1996.
- RIVERSO 2020 = N. Riverso, "La scrittura femminile entro le mura conventuali: Eustochia Smeralda e il monastero di Montevergine", in *Rivista di Studi Italiani* 38/1, 2020: 14-38.
- ROEST 2005 = B. Roest, "Ignorantia est mater omnium malorum: The Validation of Knowledge and the Office of Preaching in Late Medieval Female Franciscan Communities", in *Saints, Scholars and Politicians: Gender as a Tool in Medieval Studies* (Festschrift in Honour of Anneke Mulder-Bakke on the Occasion of her 65th Birthday), a cura di M. Van Dijk - Renée I. A. Nip, Turnhout 2005: 65-83.

- RUGOLO 1990 = C. M. Rugolo, *Ceti sociali e lotta per il potere a Messina nel secolo XV. Il processo a Giovanni Mallono*, Messina 1990.
- SALVO 1995a = C. Salvo, *Giurati, feudatari, mercanti. L'élite urbana a Messina tra Medio Evo ed Età Moderna*, Napoli 1995.
- SALVO 1995b = C. Salvo, *Monache a Santa Maria dell'Alto. Donne e fede a Messina nei secoli XV e XVI*, Messina 1995.
- SALVO 1997 = C. Salvo, *Una realtà urbana nella Sicilia medievale. La società messinese dal Vespro ai Martini*, Roma 1997.
- SALVO 2003 = C. Salvo, "Il governo della città: famiglie feudali e gestione del potere a Messina", in *La Sicilia dei signori. Il potere nelle città demaniali*, a cura di Ead. - L. Zichichi, Palermo 2003: 125-143.
- SANTORO 2009 = D. Santoro, "Intrecci di potere: aristocrazia messinese e Francescani tra XIV e XV secolo", in *Francescanesimo e cultura nella Provincia di Messina*, Atti del Convegno di Studio (Messina 6-8 novembre 2008), a cura di C. Miceli - A. Passantino, Palermo 2009: 313-320.
- TERRIZZI 1989 = F. Terrizzi S.J., *Santa Eustochia Smeralda (1434-1485). Pagine d'Archivio*, Messina 1989.
- TRAMONTANA 2019 = A. Tramontana, "Umanesimo in Sicilia: Scuola e *Humanæ Litteræ* a Messina al tempo di Antonello", in *Studi Giralduani* 5, 2019: 105-138.
- VAUCHEZ 1989 = A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989 (trad. it. di *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome 1981).
- VOLO 2011 = V. Volo, *La Leggenda della Beata Eustochia da Messina. Edizione e studio di F (ms. II, 199, Ferrara)*, Tesi per il Dottorato di Ricerca in Letterature moderne e Studi filologico-linguistici (XXIII ciclo), Tutor Francesco Carapezza, Palermo 2011.
- ZANGARI 2018 = M. Zangari, "Sulle ultime ricerche in merito alla santità femminile dell'età medievale e della prima età moderna. Studi storico-letterari e linguistici", in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* (s. V) 10/2, 2018: 435-465.
- ZARRI 2012 = G. Zarri, "Predicazione e cura pastorale. I Sermoni della clarissa veneziana Clara Bugni (1471-1514)", in *Anuario de Estudios Medievales* 42/1, 2012: 141-161.