

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Santa Francesca Romana e papa Eugenio IV: profezia e potere a Roma al tempo del Concilio di Basilea

Saint Francesca Romana and Pope Eugene IV:
Prophecy and Power in Roma during the Council of Basel

Francesca Canepuccia

francesca.canepuccia@ifikk.uio.no

Università di Oslo

ABSTRACT

A cavallo tra i due concili di Costanza e Basilea, che hanno fortemente influito sul giudizio della Chiesa in relazione alle donne visionarie, si staglia la figura di Francesca Bussa dei Ponziani. Le visioni politiche di Francesca rappresentano un fulgido esempio di come i modelli brigidini e cateriniani siano stati ripresi e rimodellati su un nuovo, mutato contesto storico. La sua consolidata autorità le consentì di ammonire a più riprese papa Eugenio IV riguardo alla sua partecipazione al concilio di Basilea, intervenendo attivamente nello scenario religioso e politico romano.

PAROLE CHIAVE: Concilio; Visioni; Autorità; Roma; Scisma.

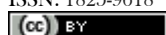
Francesca Bussa dei Ponziani stands at the turn of the two councils of Constance and Basil, which strongly influenced the judgement on visionary women. Francesca's political visions represent the brightest example of how the Birgittine and Catherinian models have been re-modelled on the basis of a new different historical context. Francesca's solid authority allowed her to address Pope Eugene IV multiple times regarding his participation to the Council of Basel. Francesca, therefore, actively intervened within the Roman religious and political scenario.

KEYWORDS: Council; Visions; Authority; Rome; Schism.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIV, no. 66, 2022, pp. 31-44

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/15165>

ISSN: 1825-9618



Una volta, ventisei spiriti maligni orribili e spaventosi si avvicinarono a quell'anima devota a Dio [Francesca] mentre ella era in preghiera e in santa meditazione, insultandola, mostrandole le torce che avevano in mano e dicendo: "Questa è l'ira di Dio che è stata mandata su Roma: le ingiustizie di questa città l'hanno generata"¹.

Con queste parole si apre la visione I del *Tractatus de visionibus*, la raccolta di visioni di Francesca Bussa dei Ponziani, meglio nota come Francesca Romana, redatta dal suo confessore Giovanni Mattiotti. Il *Tractatus* conta centonove visioni, ed è preceduto da una *Vita*, redatta anch'essa da Mattiotti, che svolge la funzione di introduzione alla raccolta di visioni. *Tractatus* e *Vita* sono strettamente legati tra loro anche da un punto di vista contenutistico: i due testi, infatti, si completano a vicenda riportando l'uno notizie non presenti nell'altro, e viceversa.

La visione I citata in apertura e ricevuta da Francesca nel luglio del 1430 è emblematica sia del contesto storico in cui ha avuto luogo, sia per i suoi contenuti apocalittici. La visione ritrae Francesca che, colta in estasi per la prima volta, si trova di fronte ad una moltitudine di demoni. Essi inveiscono contro la visionaria, e con le torce in mano minacciano di dare fuoco a Roma. Sono gli stessi demoni a rivelare che questo attacco a Roma non sarebbe una loro iniziativa, ma si tratterebbe in realtà di una punizione voluta direttamente da Dio a causa dell'ingiustizia che imperversa nella città. Il carattere introduttivo e programmatico di questa prima visione della raccolta è stato già evidenziato da Alessandra Bartolomei Romagnoli. In particolar modo, Bartolomei Romagnoli osserva come la visione I rappresenti una sorta di *topos* in conformità ad altri testi visionari medievali, soprattutto in riferimento ai contenuti apocalittici che non sono certamente nuovi nel genere². Sebbene non del tutto originale nella struttura e nei temi trattati, questa prima visione, tuttavia, ha il merito di presentare immediatamente al lettore la missione di Francesca Romana, che troverà pieno svolgimento nel corso dell'intera raccolta. Appare chiaro sin da subito, infatti, che l'obiettivo di Francesca è quello di salvare Roma dalla rovina. L'ansia provata dalla santa riguardo all'infausto futuro della città rappresenta un *fil rouge* all'interno del *Tractatus*, mostrando al tempo stesso la tragicità della situazione e la necessità di una partecipazione attiva da parte di

¹ «Unde semel ipsi anime Dio devote esistenti in oratione et sancta meditatione viginti sex spiritus maligni affuerunt horribiles et terribiles eidem insultando, ostendentes ignem, quem portabant, atque dicentes: "Hec est ira Dei, que mittitur super urbem Romam suis iniquitatibus id operantibus"»; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1999, *Tractatus de visionibus*, visio I, 2. Il volume contiene l'edizione critica del *Tractatus de visionibus*, al quale da qui in avanti si farà riferimento con la versione abbreviata *Tractatus*. La traduzione italiana delle citazioni latine nel presente saggio è a cura della sottoscritta. Il saggio è inoltre il risultato di un lavoro più esteso che confluisce nella mia tesi di dottorato sul *Tractatus de visionibus* e sulle strategie in esso messe in atto per autorizzare la missione profetica di Francesca Romana. La tesi di dottorato, svolta presso l'Università di Oslo, è attualmente nella fase finale di stesura.

² *Ivi*, p. 403.



Francesca sul piano politico-religioso. La raccolta di visioni rappresenta una fonte preziosa di informazioni, sebbene per sua natura necessiti di un'accorta interpretazione.

Se il *Tractatus* non può essere considerato una fonte diretta riguardo agli avvenimenti storici in esso narrati a causa della particolare natura del genere letterario a cui appartiene³, può tuttavia rappresentare un'importante testimonianza di come si "costruisca" la figura di una profetessa⁴. Il *Tractatus* in quanto strumento atto ad autorizzare la missione profetica, e le strategie retoriche in esso utilizzate non solo per promuovere la santità di Francesca, ma anche per conferirle l'autorità di profetessa e visionaria sono ambiti di ricerca ad oggi scarsamente esplorati. Francesca Romana, infatti, è stata oggetto di studio soprattutto in quanto fondatrice di un ordine religioso, la comunità delle oblate di Tor de' Specchi, e in relazione all'importanza di quest'ultimo all'interno del tessuto urbano⁵. Particolare attenzione inoltre è stata prestata al contesto sociale che ruotava attorno alla santa: chi erano le donne che hanno aderito al suo ordine o quale fosse l'autorità e il potere dei Ponziani a Roma, per citare qualche esempio⁶. In altre parole, la ricerca si è focalizzata sulla Francesca storica, mettendo da parte e forse anche sottovalutando la Francesca visionaria del *Tractatus*, che seppure non del tutto aderente alla realtà storica, può gettare luce su un pezzo di storia del pensiero politico e religioso tra la fine del medioevo e l'inizio dell'età moderna a partire da un'esperienza tradizionalmente letta all'interno del campo della storia della santità. La santa romana,

³ Alessandra Bartolomei Romagnoli suggerisce che le visioni, e di conseguenza l'intera raccolta, siano il frutto di una mescolanza di più generi letterari, come quello teatrale per esempio, e persino di suggestioni iconografiche, *Ivi*, pp. 167-202. I testi visionari pongono però anche un serio problema relativo all'autorialità. Sappiamo infatti che erano i confessori delle visionarie a redigere i testi delle visioni, diventandone di fatto gli editori. È pertanto difficile distinguere con chiarezza nel testo dove finisce la voce della visionaria e subentra quella del confessore. In merito a questa problematica, e al complesso rapporto tra confessore e visionaria vedi I. GAGLIARDI, *Il rapporto uomo-donna e la direzione spirituale femminile*, in *Vita religiosa femminile (secoli XIII-XIV). Ventiseiesimo Convegno Internazionale di Studi, Pistoia, 19-21 maggio 2017*, Roma, Viella, 2019, pp. 129-150; G. ZARRI, *Uomini e donne nella direzione spirituale (sec. XIII-XVI)*, Spoleto, CISAM, 2016. Per una panoramica sulla direzione spirituale nel Medioevo vedi G. FILORAMO – S. BOESCHI GAJANO, *Storia della direzione spirituale. Vol. 2: L'età medievale*, Brescia, Morcelliana, 2010. Per una trattazione generale sui problemi che il profetismo medievale solleva in relazione alla ricerca storica vedi L. GERI – M. LODONE (eds), *Letteratura medievale e testi profetici: le profezie in versi nel Trecento*, Pisa, Fabrizio Serra Editore, 2021. Per una panoramica generale sulla storiografia contemporanea in relazione al profetismo vedi D. INTERNULLO – M. LODONE, *La storiografia sul profetismo: riflessioni sugli ultimi decenni*, «Quaderni di storia religiosa medievale», 1, 2019, pp. 183-210. Sul tema dell'autorità e autorialità delle visionarie, Brigida di Svezia e Caterina da Siena in particolare, vedi U. FALKEID – M. OEN (eds), *Sanctity and Female Authorship: Birgitta of Sweden and Catherine of Siena*, New York, Routledge, 2020.

⁴ "Costruire" la figura di una profetessa significa essenzialmente autorizzarne la missione profetica. Importante a tale proposito è il contributo di Prodi, secondo il quale il vero profeta non ha bisogno di alcuna autorizzazione. Infatti, qualora il profeta si scontrasse con la politica, il suo obiettivo sarebbe esclusivamente quello di denunciarne l'allontanamento dalla volontà divina. Vedi P. PRODI, *Profezia vs Utopia*, Bologna, il Mulino, 2013, p. 26.

⁵ A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI (ed), *La canonizzazione di Santa Francesca Romana: santità, cultura e istituzioni a Roma tra Medioevo ed Età Moderna. Atti del convegno internazionale, Roma 19-21 novembre 2009*, Firenze, SISMEL, 2013; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI (ed), *Francesca Romana: la santa, il monastero e la città alla fine del Medioevo*, Firenze, SISMEL, 2009; A. ESPOSITO, *S. Francesca Bussa dei Ponziani e le comunità religiose femminili a Roma nel secolo XV*, in R. RUSCONI – D. BORNSTEIN (eds), *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Napoli, Liguori, 1992, pp. 187-208.

⁶ A. ESCH, *Tre sante e il loro ambiente sociale a Roma: S. Francesca Romana, S. Brigida di Svezia e S. Caterina da Siena*, in D. MAFFEI – P. NARDI (eds), *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano, Siena 17-20 aprile 1980*, Siena, Accademia Senese degli Intronati, 1982, pp. 89-120.

soprattutto per quanto riguarda il suo pensiero politico, richiama il modello brigidino, al quale Francesca apertamente si ispira, come si legge in una visione dedicata a Brigida di Svezia⁷. Francesca, come Brigida, ricevette visioni di stampo politico, compresi veri e propri messaggi indirizzati al pontefice. Tali messaggi verranno presi in considerazione in questa sede con lo scopo di mostrare come il *Tractatus* non voglia presentare Francesca esclusivamente né principalmente come la fondatrice di un ordine, ma come una visionaria ben inquadrata nel suo contesto storico e consapevole degli eventi relativi alla città a cui lei fu così profondamente legata: Roma⁸. Prima di immergerci nei turbolenti anni che hanno caratterizzato l'apertura del concilio di Basilea, e vedere come Francesca si sia inserita nel panorama politico-religioso, è doverosa una breve premessa sugli eventi riguardanti il ventennio precedente che hanno fortemente influenzato il modo di agire della santa romana.

Francesca, nata nel 1384, crebbe durante i complessi anni dello scisma d'Occidente (1377-1418)⁹. In questo lungo periodo di crisi, sia politica che religiosa, la corte avignonese e quella romana elessero ciascuna i propri pontifici, rendendo difficile stabilire quale dei due fosse il legittimo. Questa frattura interna alla Chiesa si concluse solamente con il concilio di Costanza (1414-1418), che proclamò quale unico e solo pontefice Martino V, appartenente alla famiglia romana dei Colonna¹⁰. Il concilio di Costanza, tuttavia, se da una parte ebbe il merito di porre fine allo scisma d'Occidente, dall'altra rappresentò anche un momento particolarmente critico per la categoria delle donne visionarie, non ultima Brigida di Svezia. Esse, infatti, furono oggetto di aspre critiche da parte di uno dei maggiori teologi del tempo, nonché membro del concilio stesso: Jean Gerson¹¹. Le idee espresse da Gerson durante il concilio furono raccolte nel suo trattato *De Probatione Spirituum*¹², nel quale il teologo esponeva tutte le caratteristiche che i visionari, soprattutto se donne, avrebbero dovuto incarnare affinché le loro visioni

⁷ Le esperienze di vita e visionarie di Brigida e Francesca sono molto simili: entrambe sposate, in seguite vedove e fondatrici di un ordine religioso. L'importanza di Brigida, tuttavia, è rivelata soprattutto dal *Tractatus de visionibus*: nella raccolta la santa svedese rappresenta l'unica visionaria e contemporanea di Francesca, e incarna il principale modello di esperienza visionaria per Francesca Romana; vedi *Tractatus*, visio XXI.

⁸ Per una panoramica sugli eventi storici che hanno segnato l'esperienza visionaria di Francesca Romana vedi a A. ESCH, *Roma dal Medioevo al Rinascimento*, Roma, Viella, 2021; E. PLEBANI, *La "fuga" da Roma di Eugenio IV e la Repubblica Romana del 1434: questioni economiche, conflitti politici e crisi conciliare*, in M. CHIABÒ (ed), *Congiure e conflitti. L'affermazione della signoria pontificia su Roma nel Rinascimento: politica, economia e cultura. Atti del convegno internazionale, Roma, 3-5 dicembre 2013*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2014, pp. 89-108; E. MCCAHERN, *Reviving the Eternal City: Rome and the Papal Court, 1420-1447*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2013.

⁹ J. ROLLO-KOSTER, *The Great Western Schism, Legitimacy and Tyrannicide*, in B. KOCH – C.J. NEDERMAN (eds), *Inventing Modernity in Medieval European Thought ca. 1100- ca. 1550*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 2019, pp. 193-212; J. ROLLO-KOSTER – T. IZBICKI (eds), *A Companion to the Great Western Schism*, Leiden, Brill, 2008; R. RUSCONI, *L'Italia senza papa. L'età avignonese e il grande scisma d'Occidente*, in A. VAUCHEZ (ed), *Storia dell'Italia religiosa. L'Antichità e il medioevo. Vol. I*, Roma, Editore Laterza, 1993, pp. 427-454.

¹⁰ J. MIETHKE, *Via concilii: il decreto Haec sancta e il conciliarismo del concilio di Costanza*, «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 37, 2016, pp. 55-86.

¹¹ A. FREDRIKSSON, *The Council of Constance, Jean Gerson, and Birgitta's Revelations*, «Medieval Studies», 76, 2014, pp. 217-239; D. HOBBS, *Authorship and Publicity Before Printing: Jean Gerson and the Transformation of Late Medieval Learning*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 2009; B.P. MCGUIRE, *A Companion to Jean Gerson*, Leiden, Brill, 2006.

¹² J. GERSON, *Oeuvres Complètes Vol. I, 37-43*, a cura di P. Glorieux, Parigi, Declée e Cie, 1960-1973.



potessero essere considerate autentiche e non ispirate dal demonio. Il testo rappresenta una summa dei principi che regolano la *discretio spirituum*, il discernimento degli spiriti. L'importanza della *discretio spirituum* e l'impatto che esso ha avuto sulla direzione spirituale e sul giudizio delle donne visionarie è stata oggetto di vari studi, tra i quali spiccano quelli di Rosalynn Voaden, Wendy Love Anderson e Nancy Caciola¹³. Caciola e Voaden, in particolare, si concentrano su come i principi della *discretio spirituum* siano stati applicati nello specifico sulle donne visionarie, rendendola pertanto una questione di genere. Si tratta di un aspetto che senz'altro emerge dal discorso di Gerson, dove le donne visionarie sono trattate come caso peculiare e necessitano di conseguenza una maggiore attenzione. Esse, secondo il teologo, costituirono una delle cause dello scisma d'Occidente, e in generale una grande minaccia per la Chiesa e per i confessori, portando a sostegno di questa tesi una serie di accuse di stampo misogino¹⁴. Se da una parte l'intervento di Gerson gettò delle ombre sulla categoria delle donne visionarie, d'altro canto, come sostiene Voaden, offrì loro indirettamente un modello da seguire, delle linee guida comportamentali per non cadere nell'eresia¹⁵. Sebbene non sia possibile provare con certezza che Francesca fosse a conoscenza dei principi della *discretio spirituum*, il *Tractatus* e alcuni eventi nella vita della santa rivelano un comportamento quanto meno in linea con tali principi.

A partire dal 1407, quando ancora non si erano manifestati i segni di un'esperienza mistica in senso stretto, Francesca iniziò a essere seguita da un confessore, il monaco olivetano Antonello da Monte Savello, con cui la santa ebbe uno stretto rapporto fino alla morte dell'uomo nel 1425¹⁶. Ad Antonello subentrò in qualità di guida spirituale Giovanni Mattiotti, sacerdote al tempo responsabile della Cappella dell'Angelo in Santa Maria in Trastevere. Mattiotti, redattore delle visioni di Francesca, restò accanto alla visionaria finché ella morì nel 1440, prodigandosi in seguito per l'avvio del processo di canonizzazione. La presenza di un confessore per una visionaria e l'obbedienza a egli dovuta erano elementi fondanti e imprescindibili della *discretio spirituum*, che Francesca seguì scrupolosamente. A questi fatti storici si aggiunge poi l'immagine che il *Tractatus* ci offre della santa romana, e di riflesso del suo ultimo confessore. Francesca viene

¹³ W.L. ANDERSON, *The Discernment of Spirits. Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011; N. CACIOLA, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca NY, Cornell University Press, 2003; R. VOADEN, *God's Words, Women's Voices: The Discernment of Spirits in the Writing of the Late Medieval Women Visionaries*, Woodbridge, York Medieval Press, 1999. Vedi anche G. ZARRI, *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*, in C. CASAGRANDE – C. CRISCIANI – S. VECCHIO (eds), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze, SISMEL, 2004, pp. 77-108.

¹⁴ J. GERSON, *Oeuvres Complètes*, 42: «Hoc praecipue considerare necesse est, si sit mulier, qualiter cum suis confessoribus conversatur et instructoribus; si colloctionibus intendit continuis, sub obtentu nunc crebrae confessionis, nunc proluxae narrationis visionum suarum, nunc alterius cuiuslibet confabulationis. Expertis crede, praesertim Augustino ac Domino Bonaventura; vix est altera pestis vel efficacior ad nocendum, vel insanabilior. Quae si nihil haberet aliud detrimenti, nisi temporis pretiosi latissimam hanc consumptionem, abunde diabolus satis esset. Habet aliud scitote, habet insanabilem videnti loquendique (interim de tactu silentium sit) pruriginem».

¹⁵ R. VOADEN, *God's Words, Women's Voices*, p. 43.

¹⁶ A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, p. 118.

qui rappresentata come estremamente consapevole del suo ruolo e del comportamento che esso richiede, a scapito del confessore il cui atteggiamento, di contro, sembra invece manifestare una leggerezza inusuale. Il *Tractatus*, infatti, abbonda di messaggi divini ricevuti dalla visionaria e indirizzati a Mattiotti, per lo più esortazioni per il confessore a mantenersi sul cammino della luce tracciato da Francesca¹⁷. Ad essi si aggiungono veri e propri rimproveri, come nel caso della visione LXV. In questa visione San Paolo si manifesta a Francesca, alla quale affida un messaggio per Mattiotti. Paolo esorta il confessore a prendersi cura della visionaria che Cristo gli ha affidato, ma deve farlo con attenzione, evitando inutili chiacchiere in pubblico, poiché vi sono persone che, conoscendo i contenuti delle visioni, potrebbero imitare Francesca, di fatto danneggiandone la credibilità¹⁸. Se nel discorso relativo alla *discretio spirituum* si invitava il confessore a dubitare della visionaria troppo loquace e desiderosa di rivelare le sue visioni, qui ci troviamo in una situazione opposta e quasi paradossale, in cui è la visionaria a riprendere il suo confessore perché eccessivamente incline alle chiacchiere. Che si tratti di una strategia retorica per risaltare l'atteggiamento cauto di Francesca in contrapposizione a quello sfacciato di Mattiotti o della realtà dei fatti, in entrambi i casi l'obiettivo di mostrare una Francesca accorta e prudente è pienamente raggiunto¹⁹. Questa stessa linea di prudenza si riscontra anche nelle visioni politiche, che sono poche in numero e mai dal tono incalzante, specialmente nel caso delle visioni rivolte al pontefice. Se pensiamo che Brigida di Svezia, modello di visionaria per Francesca, mezzo secolo prima aveva predetto e quasi minacciato di morte papa Urbano V in una delle sue rivelazioni²⁰, l'atteggiamento di Francesca risulta al contrario molto più cauto. Una reazione probabilmente dettata dagli eventi legati allo scisma d'Occidente, e in particolar modo al concilio di Costanza e alle accuse di Gerson. Come ricorda Dyan Elliott, il discernimento degli spiriti, secondo Gerson, si fondava altresì sull'idea che un'autentica comunicazione tra il divino e l'essere umano si potesse verificare solo in caso di impellente necessità²¹, la stessa che portò Francesca Romana a ricevere visioni a partire dal 1430, come rendono chiaro le prime righe della visione I citate in apertura. Si legge, infatti, che incombeva su Roma un grave pericolo, di cui si può comprendere meglio la natura considerando il contesto storico di quegli anni e le visioni contenenti messaggi rivolti al pontefice.

¹⁷ *Tractatus*, visioni XXIV, XXVI, XXIX, XXXI, XXXII, XXXIV, XXXV, XXXVII, LIII, LXV, LXVIII, LXXIII.

¹⁸ «Apostolus sanctus Paulus ex parte domini nostri Iesu Christi dicit quod tu conserves istam animam, sicut ipsi Sponso placet. Et bene est contentus quod des sibi confortamina, sed non vult quod des sibi laborem in tuis locutionibus, quando est in societate. [...] Multi sibi persuadent eodem modo velle sequi. Sis provivus et respice ad istas animas, nam sentiunt sicut animalia bruta, et sic putrefiunt»; *Tractatus*, visio LXV, 22-23, 25-27.

¹⁹ Sulla direzione spirituale femminile nel Medioevo vedi I. GAGLIARDI, *Il rapporto uomo-donna*; G. ZARRI, *Uomini e donne nella direzione spirituale*.

²⁰ SANCTA BIRGITTA, *Revelaciones lib. IV*, a cura di H. Aili, Stockholm, SFSS, 1992, 138.

²¹ D. ELLIOTT, *Proving Women: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2004, p. 266.



Nell'estate del 1430, quando Francesca ricevette la visione I, papa Martino V aveva appena convocato un nuovo concilio ecumenico a Basilea, attenendosi alle decisioni che erano state concordate in conclusione del concilio di Costanza²². Alla fine del febbraio del 1431, poco prima dell'inizio del concilio di Basilea, Martino V morì, costringendo i cardinali ad una rapida elezione di un successore per garantire lo svolgimento del nuovo concilio. Fu pertanto eletto pontefice il cardinale Gabriele Condulmer, che prese il nome di Eugenio IV. Sin dalla sua elezione Eugenio IV mise in atto una serie di scelte politiche e politico-religiose discutibili. Non è un caso che l'umanista Poggio Bracciolini, in merito al pontificato di Eugenio IV, affermi che nessun pontefice in passato aveva portato Roma, le sue province e la popolazione ivi stanziata a una tale rovina²³. Quanto alle scelte politiche, Eleonora Plebani illustra in modo molto chiaro l'aperta ostilità del pontefice nei confronti di una delle famiglie più potenti di Roma, i Colonna, che gli costò in seguito, nel 1434, la fuga da Roma e una conseguente assenza dalla città per i nove anni successivi²⁴. Le preoccupazioni di Francesca Romana, tuttavia, sembrano piuttosto legate alle scelte politico-religiose di Eugenio IV. Il nuovo pontefice, eletto di gran carriera per garantire il corretto svolgimento del concilio di Basilea convocato dal predecessore Martino V, si mostrò fin da subito contrario al concilio stesso, tentando persino di dimmetterlo. Questo atteggiamento gettò le basi di un rapporto conflittuale tra pontefice e padri conciliari, che con il tempo si esacerbò ulteriormente, portando ad una aperta ostilità tra i due²⁵. Quando Francesca Romana cominciò ad avere visioni nel 1430, Eugenio IV non era ancora stato eletto e Martino V era il papa in carica. Ci si potrebbe domandare pertanto come Francesca potesse già subodorare la presenza di tensioni in merito alla convocazione di un nuovo concilio. Illuminante da questo punto di vista è l'articolo di Michiel Decaluwé che, oltre a gettare luce sulle complesse dinamiche di potere tra autorità pontificia e conciliare, sottolinea come Martino V avesse già partecipato a due concili, e aborrisse l'idea di prendere parte a un terzo, al punto tale che si convinse a convocarlo solo perché messo sotto pressione dai suoi cardinali²⁶. Le premesse, è evidente, non erano rosee già sotto il pontificato di Martino V, ma peggiorarono drasticamente con Eugenio IV. Qual era, dunque, la rovina profetizzata da Francesca che stava per abbattersi su Roma e che, secondo il *Tractatus*, la spinse a fare il suo ingresso nel panorama politico rivolgendosi direttamente a papa

²² M. DECALUWÉ, *Papal Politics and the Council*, in M. DECALUWÉ – T. IZBICKI – G. CHRISTIANSON (eds), *A Companion to the Council of Basel*, Leiden, Brill, 2017, p. 113. Prima del concilio di Basilea Martino V aveva già convocato il concilio di Pavia-Siena (1423-1424), caratterizzato tuttavia da una scarsa partecipazione da parte dei padri conciliari, che aveva indotto Martino V a dismettere il concilio anzitempo.

²³ POGGIO BRACCIOLINI, *De varietate fortunae*, a cura di O. Merisalo, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1993, 133-134.

²⁴ E. PLEBANI, *La "fuga" da Roma di Eugenio IV*, pp. 89-108.

²⁵ Per una estensiva narrazione degli eventi sotto il pontificato di Eugenio IV vedi E. MCCAHILL, *Reviving the Eternal City*, pp. 71-96.

²⁶ M. DECALUWÉ, *Papal Politics and the Council*, pp. 112-136.

Eugenio IV? Una risposta parziale si trova nella visione XXVII, che contiene il primo messaggio delle autorità divine ricevuto da Francesca e diretto al papa.

Francesca ricevette la visione XXVII nell'aprile del 1432. Come ricorda Decaluwé, pochi mesi prima, nel febbraio dello stesso anno, il concilio di Basilea non solo aveva confermato la validità della *Haec Sancta* e della *Frequens*, i decreti approvati a Costanza che stabilivano l'obbligo di convocazione dei successivi concili e la loro cadenza, ma aveva anche accusato di oltraggio Eugenio IV, il quale aveva apertamente tentato di dismettere il concilio²⁷. L'accesa rivalità tra pontefice e padri conciliari potrebbe considerarsi già una ragione sufficiente per giustificare l'intervento di Francesca, ma il testo della visione lascia intuire dell'altro. Leggiamo infatti che san Tommaso, attraverso Francesca Romana, si rivolge a Mattiotti per esortarlo a recarsi da Eugenio IV e ammonirlo: se egli non prenderà parte al concilio di Basilea si correrà il concreto rischio di un nuovo scisma («Quella beata anima [Francesca], istruita dal già menzionato apostolo [san Tommaso], ordinò a Mattiotti di andare, su richiesta del Signore, da papa Eugenio e di riferirgli di partecipare al concilio di Basilea, infatti incombeva il pericolo di un futuro scisma»)²⁸. In queste poche righe risiede parte della risposta alla nostra domanda: la rovina che rischia di abbattersi su Roma, ce lo dice il testo, è un nuovo scisma. Si tratta, tuttavia, di una risposta parziale, poiché il timore di Francesca non è rappresentato tanto dallo scisma in sé, quanto più dalle nefaste conseguenze che esso causerebbe a Roma e ai suoi cittadini. La salvezza e la redenzione di Roma e i suoi abitanti, infatti, costituiscono l'obiettivo primario della missione di Francesca. Questo emerge a più riprese all'interno del *Tractatus*, e in particolar modo nella visione LXXII, una delle più importanti della raccolta. In questa visione, datata pochi mesi dopo la fuga di Eugenio IV da Roma nel 1434, la Vergine Maria, alla testa di una vera e propria delegazione di santi, appare a Francesca Romana e le affida ufficialmente il compito di salvare quante più anime possibili nella città. Roma, privata della sua guida spirituale e politica, è abbandonata a sé stessa. Nel testo viene espressamente spiegato che la presunta rovina che Roma corre deriva dal dono del libero arbitrio che Dio ha concesso alle anime, del quale il demonio si è approfittato. Pertanto, è necessario fare il possibile per «*ponere in pace animas*»²⁹. L'immagine di Francesca che emerge dalla visione XXVII, LXXII,

²⁷ Pochi anni prima Martino V riuscì a sciogliere il concilio di Pavia-Siena senza incontrare grande opposizione, adducendo come motivazione la scarsa partecipazione al concilio stesso. Probabilmente, Eugenio IV tentò un'azione simile, senza tuttavia ottenere il risultato del suo predecessore, e anzi, inducendo più membri del concilio a intraprendere il viaggio verso Basilea. Sugli avvenimenti del concilio di Pavia-Siena vedi W. BRANDMÜLLER, *Il concilio di Pavia-Siena, 1423-1424: verso la crisi del conciliarismo*, Siena, Edizioni Cantagalli, 2004. Sulle vicende intercorse tra Eugenio IV e il concilio di Basilea nei primi anni di pontificato vedi M. DECALUWÉ, *A Successful Defeat: Eugene IV's Struggle with the Council of Basel for Ultimate Authority in the Church (1431-1449)*, Bruxelles, Brepols, 2010, pp. 66-99.

²⁸ «Illa beata anima, precipiente apostolo predicto, sibi iniunxit ex parte Domini quod iret ad papam Eugenium et ex parte Dei sibi diceret quod deberet se uniri cum consilio basiliensi, nam imminabat periculum de futuro scismate»; *Tractatus*, visio XXVII, 13.

²⁹ «Regina celestis dicit quod ista ruina, que preparata est per divinam sapientiam et ab ipsa ordinata, processit per libertatem procedentem a libero arbitrio dato demoniis, sed ab ipso Deo retinetur ex infinito amore, quem animabus habuit et habet. Sed ipse anime sunt indute una proprietate venenosa, procedente ex invidiis dolorosis, que expectata est a ruina. Et ideo movete vos per zelum caritatis, et omnes iuvetis animas, si eas potetis ponere in pace»; *Tractatus*, visio LXXII, 19-21.



e in generale dall'intero *Tractatus*, è quella di una visionaria che si fa difensore della salvezza spirituale dei cittadini di Roma, nonché guida spirituale della città in assenza del pontefice. Se contestualizziamo l'attività di Francesca all'interno di un panorama più ampio, che è quello tratteggiato dall'intera raccolta di visioni, ci rendiamo conto che l'esortazione ad Eugenio IV a unirsi al concilio di Basilea e il timore di un nuovo scisma non sono da ricollegarsi a potenziali tendenze conciliariste della santa³⁰, quanto più alla sua preoccupazione per la sorte delle anime dei cittadini. È questo ciò che rende Francesca "Romana": la sua totale devozione alla causa di Roma, vale a dire la mediazione con il divino per ottenere la salvezza spirituale della città. Come si evince, infatti, l'interesse di Francesca nel *Tractatus* sembra concentrarsi sulla dimensione urbana di Roma, mettendo in secondo piano la Roma simbolica, centro del mondo cristiano, la cui importanza ad ogni modo non viene mai negata³¹.

La visione XXVII è però anche un chiaro esempio di quell'atteggiamento cauto e prudente già menzionato, che caratterizza Francesca all'interno del *Tractatus*. Se da un lato la visionaria sembra cosciente dell'importanza di un suo intervento attivo, nella speranza di risollevare le sorti di una situazione politica drammatica, dall'altro evita di imporsi sulle decisioni del pontefice. Nel testo della visione si legge, infatti, che Mattiotti si reca personalmente da papa Eugenio IV per recapitare il sopraccitato messaggio di san Tommaso. Il colloquio con Eugenio, tuttavia, non sortisce gli effetti sperati. Il pontefice si mostra scarsamente interessato alle parole del confessore e gli presta ben poca attenzione e importanza. Quando Mattiotti fa ritorno da Francesca spiegandole l'esito dell'incontro e manifestando la sua volontà di tornare dal pontefice per perorare

³⁰ Il concetto di "conciliarismo" nasce dall'opposizione tra l'autorità conciliare e autorità pontificia. Il pontefice da una parte rivendicava la sua storica autorità suprema, ma dall'altra il concilio, che aveva depresso due pontefici a Costanza per poterne finalmente eleggere uno legittimo, cominciava ad ergersi come principale detentore di autorità. Conciliarista, pertanto, era colui che sosteneva la superiorità dell'autorità conciliare rispetto a quella pontificia. Per una disamina più dettagliata dell'argomento vedi G. BRIGUGLIA, *Il pensiero politico medievale*, Torino, Einaudi, 2018, pp. 185-192; A. CADILLI, *Lo spirito e il concilio. Basilea 1432: legittimazione pneumatologica del conciliarismo*, Bologna, Il Mulino, 2016; J. MIETHKE, *Via concilii: il decreto Haec Sancta e il conciliarismo del concilio di Costanza*, «Cristianesimo nella storia», 37, 2016, pp. 55-86; M. DECALUWÉ, *A Successful Defeat*; W. BRANDMÜLLER, *Il concilio di Pavia-Siena*; A. LANDI, *Le radici del conciliarismo: una storia della canonistica medievale alla luce dello sviluppo del primato del papa*, Torino, Claudiana Editore, 2001; A. LANDI, *Il papa depresso (Pisa 1409). L'idea conciliare nel Grande Scisma*, Roma, Claudiana Editore, 1985. Importanti infine sono le idee espresse da Paolo Prodi il quale valuta i fatti da una nuova prospettiva. Prodi esalta infatti l'importanza del pontefice che, uscito vincitore contro il conciliarismo, ha confermato l'assolutismo del suo potere, prototipo di quelli che saranno i tratti decisivi di accentramento statale, vedi P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, Bologna, Il Mulino, 2013.

³¹ Francesca, come Brigida di Svezia, riconobbe in Roma un luogo intriso di santità. Entrambe le donne furono vere e proprie pellegrine nell'Urbe, e visitarono con assiduità le più importanti chiese della città. L'elemento di distacco tra Francesca e Brigida sembra essere tuttavia più legato all'importanza da attribuire al pontefice e al luogo di ubicazione della corte papale. Mentre la santa svedese lottò instancabilmente per tutta la sua vita affinché il pontefice lasciasse Avignone per riportare la corte papale a Roma, la percezione di Francesca su questo tema nel *Tractatus* sembra diversa. Quando Eugenio IV fuggì da Roma nel 1434, Francesca non tentò nemmeno una volta di convincerlo a tornare a Roma, anzi, dal 1434 in poi non ricevette più nemmeno visioni di stampo politico. Con tutta probabilità, la diversa sensibilità delle due donne nei confronti dell'istituzione pontificia è legata agli eventi dello scisma d'Occidente e alla perdita di autorità che l'istituzione stessa subì nella prima metà del Quattrocento. Riguardo all'importanza di Roma nella profezia ed ecclesiologia di Brigida di Svezia vedi B. ZWEIG, *Saint Birgitta of Sweden: Movement, Place and Visionary Experience*, in T. CHAPMAN HAMILTON – M. PROCTOR-TIFFANY (eds), *Moving Women, Moving Objects (400-1500)*, Leiden, Brill, 2019, pp. 137-159.

ulteriormente la causa, Francesca lo invita a desistere e a lasciare che Eugenio IV agisca come meglio ritiene³². Al di là della veridicità o meno del fatto storico, che varrebbe la pena esplorare in altra sede³³, è importante piuttosto evidenziare in questo contesto qual è l'immagine di Francesca tratteggiata dalla visione: il pontefice ignora il messaggio della visionaria, e lei accetta, potremmo dire quasi passivamente, l'indifferenza del pontefice; il confessore, al contrario, sembra non volersi arrendere al primo rifiuto. Con tutta probabilità la struttura retorica è simile a quella della già menzionata visione LXV, in cui san Paolo rimprovera Mattiotti di essere fin troppo loquace nel rivelare ad altri i doni di Francesca. In quel caso la leggerezza di Mattiotti serviva a mettere in risalto l'assennatezza e la prudenza di Francesca. Nella visione XXVII potremmo riscontrare una strategia simile: il fervore di Mattiotti che vuole tornare dal pontefice per perorare la causa potrebbe rivelarsi controproducente e indisporre Eugenio IV, soprattutto alla luce dei fatti di Costanza. La reazione del confessore, dettata dall'impeto, si contrappone a quella misurata di Francesca, che non forza la mano del pontefice e al tempo stesso aderisce ai precetti della *discretio spirituum*.

Pochi mesi dopo, nel luglio del 1432, la visionaria ricevette un secondo e ultimo messaggio indirizzato al papa, contenuto nella visione XLII. Le tematiche generali di quest'ultimo messaggio non si allontanano poi molto da quelle del precedente (visione XXVII): Eugenio IV è di nuovo caldamente invitato a unirsi al concilio di Basilea. Ciò che cambia in questa nuova visione invece è il messaggero divino, che questa volta è impersonato da Gregorio Magno. Come vedremo, nel suo lungo discorso il celebre pontefice e dottore della Chiesa arricchisce l'invito con una serie di significative esortazioni. Prima di volgere l'attenzione al contenuto del messaggio, però, merita una riflessione la scelta del nuovo messaggero, che con ogni probabilità mira ad avere, da un punto di vista retorico, un maggiore impatto su Eugenio IV. La voce di Gregorio Magno è quella di un pontefice prima ancora che di un santo, e come ad un suo pari egli si rivolge ad Eugenio IV («Infatti lo considero sia come un socio che come un fratello carissimo»)³⁴. Appare evidente, tuttavia, che Gregorio ed Eugenio, sebbene «colleghi» e fratelli in Cristo, a parte questo abbiano ben poco in comune. L'importanza di Gregorio Magno per la città di Roma è particolarmente messa in evidenza dagli studi di Giulia Barone e Girolamo Arnaldi, nei quali la figura del pontefice è considerata non solo nel suo naturale ruolo di guida spirituale, ma anche di guida politica quando egli si oppone all'avanzata dei Longobardi³⁵. La scelta di Gregorio Magno come messaggero, pertanto,

³² «Unde ambasciatam per suum patrem spiritualem patefactam ipse modicum intendit vel ad ipsam modicum attendit. Ex quo factum est ut ipse suus pater spiritualis per eam in extasi existentem moneretur ne amplius ad ipsum papam iret, sed ipsum permetteret suum velle sequi»; *Tractatus*, visio XXVII, 16-17.

³³ Molti sono gli eventi citati nel *Tractatus* che non trovano nessuna menzione che li smentisca o confermi nella letteratura scientifica sulla Francesca "storica". Sarebbe opportuna una ricerca sistematica su tali eventi che, se confermati, dimostrerebbero il calibro dell'importanza e dell'influenza politica e religiosa di Francesca nel contesto urbano di Roma, conferendo alla santa romana una nuova dimensione che non sarebbe più esclusivamente letteraria ma anche fattuale.

³⁴ «Nam eum habeo tamquam socium et fratrem carissimum»; *Tractatus*, visio XLII, 11.

³⁵ G. ARNALDI, *L'approvvigionamento di Roma e l'amministrazione dei "Patrimoni di S. Pietro" al tempo di Gregorio Magno*, in G. ARNALDI – G. BARONE – L. CAPO (eds), *Il Papato e Roma da Gregorio Magno ai*



rappresenta già di per sé un messaggio in aggiunta a quello formalmente declamato. Egli viene offerto a Eugenio come modello da seguire, ed è un modello che rientra perfettamente nelle corde di Francesca Romana. Francesca, che nel *Tractatus* si pone come obiettivo la salvezza spirituale di Roma e dei suoi cittadini, sceglie un autorevole pontefice che si è speso per la medesima causa della visionaria.

Tornando al messaggio vero e proprio di cui Gregorio si fa portavoce, è possibile individuare nel testo della visione almeno due aree tematiche: da una parte l'operato di Eugenio IV in qualità di pontefice, e dall'altra il suo rapporto con i cardinali, e più in generale con il suo entourage. Per prima cosa, Gregorio esorta Eugenio a fare chiarezza nei suoi pensieri in merito al concilio di Basilea e qualora egli non fosse sicuro di ciò che la sua mente gli suggerisce, dovrebbe consultare i cardinali di cui si fida per chiedere consiglio³⁶. Elizabeth McCahill spiega tuttavia in modo chiaro che, soprattutto all'inizio del suo pontificato, Eugenio IV incontrò diversi problemi con il collegio cardinalizio. McCahill sottolinea in particolar modo come i cardinali condividessero con il concilio l'idea di un potere che non fosse più incentrato esclusivamente nella figura del papa, ma che piuttosto fosse simile a un'oligarchia, una soluzione che Eugenio IV non era ovviamente disposto ad accettare³⁷. Trascorse diverso tempo prima che il pontefice riuscisse a trovare un equilibrio con il collegio cardinalizio, il che avvenne anche grazie alla nomina di nuovi cardinali scelti personalmente da Eugenio: nel 1439 ne nominò infatti ben diciassette³⁸. Nel 1432, anno in cui Francesca ricevette la visione XLII, è verosimile che questa armonia non fosse ancora stata raggiunta. È difficile dunque pensare che Eugenio potesse avere alcuna intenzione di chiedere consiglio a cardinali di cui non si fidava e che oltretutto accarezzavano idee fin troppo vicine a quelle del concilio. Se tuttavia interpretassimo l'invito di Gregorio a chiedere consiglio ai cardinali come un tentativo di riconciliazione da parte del pontefice, un passo incontro al collegio cardinalizio con lo scopo di scongiurare lo scisma allora il discorso assumerebbe un nuovo senso. In questo modo, infatti, le parole di Gregorio, nell'economia della missione di Francesca nel *Tractatus*, sarebbero del tutto coerenti e funzionali. Che lo scisma rappresenti la maggiore paura di Gregorio Magno e di Francesca Romana sembra essere confermato anche dalla seconda area tematica individuata in precedenza: l'operato di Eugenio IV. Gregorio, infatti, invita Eugenio a recuperare il suo onore, almeno in parte perduto, e a focalizzarsi su quella che dovrebbe essere la vera missione di un pontefice,

papi forestieri, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2020, pp. 123-139; M. IDANZA, *Gregorio Magno e i Longobardi*, in M. SODI – M. MARITANO (eds), *Leone I e Gregorio I: attualità di due "grandi" promotori di cultura*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2015, pp. 185-224; G. BARONE, *Gregorio Magno e la vita religiosa della Roma del suo tempo*, in A. MAZZON (ed), *Scritti per Isa: raccolta di studi offerti a Isa Lori Sanfilippo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2008, pp. 19-26. Per una panoramica generale sulla figura di Gregorio Magno e sul suo pontificato vedi B. NEIL – M.J. DAL SANTO, *A Companion to Gregory the Great*, Leiden, Brill, 2013.

³⁶ «Et si non confidit de eo quod sibi dictat sua mens, referat cum suis cardinalibus, quos habet in suo colloquio et consilio»; *Tractatus*, visio XLII, 8.

³⁷ E. MCCAHILL, *Reviving the Eternal City*, pp. 155-156.

³⁸ *Ivi*, p. 157.

vale a dire la salvezza delle anime che gli sono state affidate affinché esse non cadano in errore³⁹. Come già in precedenza menzionato, un nuovo scisma costituirebbe una disgrazia per Roma e i suoi cittadini non solo da un punto di vista politico, ma anche, e in questo contesto soprattutto, da un punto di vista spirituale. Si spiega dunque perché sia necessario, nell'ottica di Gregorio e Francesca, che Eugenio intervenga: evitando un secondo scisma salverebbe il suo onore e al contempo preserverebbe le anime dall'errore. Anche in questa visione, così come era stato per la visione XXVII, non si può parlare di tendenze conciliariste da parte di Francesca Romana, poiché la riconciliazione tra papa e padri conciliari che la visionaria auspica nel testo ha come ultimo e vero scopo solo quello di evitare uno scisma e salvare le anime del popolo romano.

Dopo aver considerato le due visioni che, contenendo i messaggi ad Eugenio IV, rappresentano una chiara volontà di tratteggiare Francesca Romana come una visionaria socialmente e politicamente impegnata, vorrei a questo punto concludere facendo alcune riflessioni su quale sia il modello di santa visionaria che il *Tractatus de visionibus* propone, e se questo sia più o meno vicino al modello brigidino, che è quello esplicitamente dichiarato. In primo luogo, Francesca Romana viene senz'altro proposta come paladina di Roma e dei suoi abitanti. Ci si può legittimamente domandare se Francesca sia stata espressione di quella cosiddetta *religio civica*, teorizzata e largamente discussa da André Vauchez, per cui intorno al culto di un santo si costruiva l'identità della città in cui il santo stesso aveva vissuto e operato⁴⁰. Come sostenuto da Bartolomei Romagnoli, il culto di Francesca Romana incontrò scarsa fortuna fuori dalle mura romane nel Quattrocento e per tutto il Cinquecento, per essere poi promosso nel Seicento, quando la visionaria fu ufficialmente canonizzata. Solo a partire dal 1608, dunque, il culto di Francesca travalicò i confini dell'Urbe per diffondersi in gran parte dell'Italia⁴¹. Non è da escludersi pertanto che Francesca abbia rappresentato, soprattutto per il primo secolo e mezzo dalla sua morte, non solo un modello di santità ma anche di identità civica per i cittadini romani, il che per altro coincide con uno degli scopi del *Tractatus* stesso, dove il ruolo sociale di Francesca si realizza nella sua missione volta a salvare le anime del popolo di Roma, non dell'intera cristianità.

L'impegno politico della santa romana così come presentato dal *Tractatus*, e più precisamente la sua intermediazione tra la sfera divina e il pontefice tramite messaggi

³⁹ «Et dic sibi quod cogitet in illo pretiosissimo sanguine Iesu Christi, qui eum reformavit et renovavit, ut sibi redderet honorem. Dic sibi ex parte mea, nam eum habeo tamquam socium et fratrem carissimum, quod in hoc facto recipiat meliorem partem et respiciat ad salutem animarum, et illum zelum habeat, quod ipse anime non veniant ad recipiendum errorem»; *Tractatus*, visio XLII, 11.

⁴⁰ A. VAUCHEZ, *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam). Actes du colloque de Nanterre, 21-23 juin, 1993*, Roma, École française de Rome, 1995; A. VAUCHEZ, *La religione civica: alcune riflessioni attorno a un concetto storiografico*, in A. BENVENUTI PAPI – P. PIATTI (eds), *Beata civitas: pietà e devozioni private nella Siena del '300*, Firenze, SISMEL, 2016, pp. 3-9; A. VAUCHEZ, *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma, Viella, 2003. Vedi anche A.L. VAN BRUAENE – G. MARNEF, *Religion civique. Communauté, identité et renouvellement de la foi*, in C. BILLEN – B. BLONDÉ – M. BOONE (eds), *Faire société au Moyen Âge: Histoire urbaine des anciens Pays-Bas (1100-1600)*, Parigi, Classiques Garnier, 2021, pp. 151-186; A. RIGON, *La religione civica nel medioevo. Passato e presente di un tema di ricerca*, in B. PIO (ed), *Scritti di storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, Spoleto, CISAM, 2011, pp. 601-614.

⁴¹ A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, pp. 161-164.



rivolti a quest'ultimo, non costituisce una novità nella tradizione delle donne visionarie. Brigida di Svezia, che identifica Francesca come sua figlia spirituale nella visione XXI, offrendosi quindi come modello di visionaria⁴², è un fulgido esempio di come la profezia abbia avuto, tra le altre, una funzione sociale e politica⁴³. L'attività di Brigida, da questo punto di vista, è stata instancabile. Molte sono le rivelazioni e i messaggi divini diretti ai pontefici, e la stessa visionaria è stata un'interlocutrice assai presente per molti di loro. I contatti tra Francesca ed Eugenio IV invece sembrano limitarsi ai due messaggi delle visioni XXVII e XLII, di cui per altro Mattiotti si è fatto portavoce, e le visioni di stampo politico più in generale cessano del tutto dopo la fuga del pontefice da Roma nel 1434. Il *Tractatus*, dunque, ci offre l'immagine di una Francesca che desidera intervenire nel panorama politico, e che di fatto lo fa, ma in punta di piedi potremmo dire. Dopo un primo tentativo non riuscito decide espressamente di non insistere, non nell'immediato almeno. Pochi mesi, infatti, intervallano il primo messaggio dal secondo. Curiosamente, nel testo della visione XLII, al contrario della XXVII, non viene fatto cenno se il messaggio sia stato accolto con favore o meno dal pontefice, o persino se sia stato mai recapitato. Al luglio del 1432 risale quindi l'ultimo presumibile contatto di Francesca con Eugenio, e quindi anche l'ultimo tentativo di sventare il tanto temuto scisma. A un primo sguardo l'atteggiamento della visionaria romana sembra distaccarsi profondamente da quello di Brigida, che pure dovrebbe incarnare il suo modello. È caratterizzato da un'estrema prudenza, che a tratti sfiora il timore. Questa differenza tra le due donne è probabilmente da ricondursi, come già accennato, ai diversi contesti storici in cui esse sono vissute: il concilio di Costanza, e in particolar modo la posizione espressa da Jean Gerson contro le donne visionarie, hanno costituito un vero e proprio spartiacque. Ne è un esempio emblematico il caso di Giovanna d'Arco. Elliott sostiene, infatti, che Gerson lavorò così bene nello screditare le donne visionarie nel corso della sua carriera e attraverso i suoi trattati, che quando nel 1429 egli tentò di difendere Giovanna d'Arco dalle accuse di eresia la sua difesa risultò scarsamente convincente e assai facile da confutare per mezzo delle medesime strategie retoriche che lui stesso aveva elaborato⁴⁴. La combattente d'Orléans fu quindi condannata e arsa viva nel 1431⁴⁵.

⁴² «Et sancta Brigita, videns ipsam, sic ei dixit: "Bene veniat dilecta mea filia, que est missa in statu meo"; *Tractatus*, visio XXI, 3.

⁴³ U. FALKEID, *The Political Discourse of Birgitta of Sweden*, in M. OEN (ed), *A Companion to Birgitta of Sweden*, Leiden, Brill, 2019, pp. 80-102; A. JÖNSSON, *St. Bridget's Revelations to the Popes. An Edition to the So-Called Tractatus de summis pontificibus*, Lund, Lund University Press, 1997. Più in generale sull'intercommissione tra profezia e politica vedi M.V. INGEGNO, *Concezione e valore della profezia fra riflessione antropologica e funzione politica (XII-XV sec)*, Roma, Aracne Editore, 2018; A. RODOLFI – G.C. GARFAGNINI (eds), *Profezia, filosofia e prassi politica*, Pisa, Edizioni ETS, 2013.

⁴⁴ D. ELLIOTT, *Proving Women*, pp. 284-292. Vedi anche D. HOBBS, *Jean Gerson's authentic tract on Joan of Arc: Super facto puellae et credulitate sibi praestanda (14 May 1429)*, «Medieval Studies», 67, 2005, pp. 99-156; D.A. FRAIOLI, *Gerson judging women of spirit: from female mystics to Joan of Arc*, in A.W. ASTELL – B. WHEELER, *Joan of Arc and spirituality*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 147-165.

⁴⁵ Su Giovanna d'Arco vedi J.H. BLONDEL, *Jeanne d'Arc, prophétesse, et la prophétie divinatoire du corps*, «Mythologie française», 271, 2018, pp. 64-78; C. FLORIS, *Il carisma di Giovanna d'Arco o della santa guerriera*, in *Il carisma nel secolo XI: genesi, forme e dinamiche istituzionali. Atti del XXVII convegno del Centro*

Questo evento, pressoché contemporaneo all'inizio dell'esperienza visionaria di Francesca, era un chiaro segno di come queste donne venissero considerate con estremo sospetto. Non stupisce allora la prudenza che caratterizza Francesca nel *Tractatus*, prudenza che a questo punto non rappresenta più un elemento di distacco dal modello brigidino, quanto piuttosto uno strumento che ha consentito alla santa romana di perseguire quello stesso modello. Per concludere, se il *Tractatus de visionibus* non può essere considerato una fonte diretta riguardo agli eventi storici, esso, d'altro canto, mostra quanto Francesca Romana fosse consapevole e a conoscenza delle problematiche contemporanee, non solo perché le sue preoccupazioni riflettono le ansie comuni del tempo, ma anche perché, come ricorda Bartolomei Romagnoli, riflettono altresì il giudizio tradizionalmente assegnato ad Eugenio IV dalla storiografia⁴⁶. Ecco, dunque, emergere la polifunzionalità del *Tractatus* troppo spesso sottovalutata: uno strumento di promozione della santità femminile; uno strumento di autorizzazione della missione profetica di una donna visionaria; una sorta di testamento per le oblate di Tor de' Specchi e, infine, una testimonianza dei sentimenti - ansia, preoccupazione, speranza - legati agli eventi storici contemporanei.

Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 30-31 agosto 2005, San Pietro in Cariano, Gabrielli Editore, 2006, pp. 187-218.

⁴⁶ A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, p. 267.