

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Specchi della riforma. Individualità, profezia e potere in due donne del Rinascimento

Mirrors of Reform.
Individuality, Prophecy and Power in Two Renaissance Women

Eleonora Cappuccilli

eleonor.cappuccilli2@unibo.it

I Tatti – The Harvard University Center
for Italian Renaissance Studies

ABSTRACT

A partire dall'esperienza delle donne, e in particolare delle figure delle profetesse Domenica Narducci da Paradiso (1473-1553) e Paola Antonia Negri (1508-1555), il saggio discute il problema storico della riforma cristiana nell'Italia del primo Cinquecento. Attingendo alla metodologia della storia moderna e della storia dei concetti e facendo riferimento all'analisi del racconto agiografico, del rapporto con il potere politico, delle idee di riforma e della rappresentazione dell'individualità, il saggio intende contribuire al dibattito sul ruolo delle donne nella Riforma protestante/riforma cristiana.

PAROLE CHIAVE: Riforma protestante; Controriforma; Profezia; Eresia; Individuo.

Starting from women's experiences, in particular those of the prophets and nuns Domenica Narducci da Paradiso (1473-1553) e Paola Antonia Negri (1508-1555), the essay discusses the historical problem of Christian reform in early fifteenth century Italy. Drawing on the methodology of modern history and history of concepts and referring to the analyses of the hagiographic tale, of the relationship with political power, of reform ideas and of the representation of individuality, the essay aims to contribute to the debate on women and Reformation/reform.

KEYWORDS: Protestant Reformation; Counter-Reformation; Prophecy; Heresy; Individual.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIV, no. 66, 2022, pp. 61-82

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/15166>

ISSN: 1825-9618



1. Introduzione

Da circa mezzo secolo la storiografia sulla prima età moderna in Occidente si interroga sul significato della Riforma protestante per le donne¹. Nel 1987 Merry Wiesner-Hanks aveva denunciato l'assenza dell'"analisi di genere" negli studi sulla Riforma², e da allora una mole di ricerche ha esplorato il ruolo delle donne nella crisi della chiesa universale per quanto spesso il problema si sia limitato a decidere se le donne abbiano beneficiato o meno dalla Riforma protestante³. Obiettivo di questo saggio è invece comprendere come, a partire dall'esperienza delle donne, è possibile ridefinire il problema della riforma cristiana nell'Italia dei primi decenni del Cinquecento, oggetto dell'attenzione di intere generazioni di storiche e storici da Delio Cantimori in avanti. Guardando allo sviluppo della riforma⁴ in tale contesto, che coincide con le devastazioni delle guerre d'Italia ovvero la degenerazione degli stati comunali⁵, l'affermarsi di idee di trasformazione religiosa avanza di pari passo con l'adesione ai capisaldi della religione riformata - luterani, calvinisti o anabattisti - ed entrambe trovano terreno fertile non solo tra le persone colte, bensì a livello della gente comune⁶.

Proprio in questo esplodere dell'immaginazione riformistica - che apre a una moltitudine di soggetti di entrambi i sessi la possibilità di pensare e praticare una chiesa diversa, più vicina ai credenti, ai semplici e agli illetterati, rinnovata *in capite et membris* anche per quanto riguarda il ruolo femminile nelle istituzioni religiose - si espande l'accesso alle Sacre Scritture da parte delle donne. La loro esperienza di cristiane, infatti, si snoda a cavallo tra il diffondersi di idee non-conformi di religiosità - che ebbe un momento altissimo di ricerca intellettuale nel circolo dei cosiddetti spirituali intorno a

¹ Una recente raccolta di studi dà un quadro delle acquisizioni recenti e meno recenti L. TOMASSONE - A. VALERIO (eds), *Bibbia, donne, profezia. A partire dalla Riforma*, Firenze, Nerbini, 2018.

² M. WIESNER-HANKS, *Beyond Women and the Family: Towards a Gender Analysis of the Reformation*, «Sixteenth century Journal», 18, 3/1987, pp. 311-321; M. WIESNER-HANKS, *Women and the Reformations: Reflections on Recent Research*, «History Compass», 2, 2004, 1-27.

³ «Growing interest in the role of women as active participants in and contributors to historical change. Scholars thus began to investigate the ways in which women had experienced the Reformation, perhaps differently from men, and how the Reformation had influenced women's social roles, marriages, family lives, faith and religious expressions, and all other aspects of their everyday lives. In the process, there emerged what became a long-running controversy, often with confessional overtones, over whether the Reformation was "good" or "bad" for women». T. HELFFERICH, *Women and the Reformation*, «Oxford Bibliographies», <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195399301/obo-9780195399301-0455.xml>, ultimo accesso 19 giugno 2022.

⁴ Nel testo distinguo tra riforma come processo di elaborazione di idee e pratiche di riforma cristiana da Riforma (o Riforma protestante) per indicare il preciso evento storico scatenato dalla separazione luterana dalla Chiesa di Roma.

⁵ P. SCHIERA, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna, Clueb, 2004, p. 311. Si veda però l'avvertenza di Maria Antonietta Visceglia: «Historiography, in attributing to the papal court of the Renaissance properties of absolutism that were ahead of their time, has interpreted events and aspects of the early sixteenth century dichotomously, polarizing the contrast between an ever-stronger sovereign-pontiff and an everweaker municipal government. [...] it is important to bear in mind how the ideology of romanitas provided an original and unique means of conjoining papal universalism with a valorization of the city». M.A. VISCEGLIA, *Papal Sovereignty and Civic Rituals in the Early Modern Age*, in S. COHN JR - M. FANTONI - F. FRANCESCHI - F. RICCIARDELLI (eds), *Late Medieval and Early Modern Ritual Studies in Italian Urban Culture*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 281. Cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2013.

⁶ Il libro di Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, ha segnato una svolta nello studio della religiosità dei "semplici".



Juan de Valdés, Vittoria Colonna, Giulia Gonzaga e Bernardino Ochino – e la Controriforma, che segna un deciso cambio di passo nella produzione letteraria delle donne e non già un mero silenziamento⁷. L'ipotesi da cui intendo muovere è che a partire dalla posizione delle donne – non solo intellettuali e umaniste, ma anche profetesse e prediatrici – è possibile gettare nuova luce sul problema storico e concettuale della riforma nel suo intreccio con i processi materiali che hanno accompagnato la Riforma protestante e la Controriforma.

Le domande alla base di questo studio riguardano dunque il ruolo delle donne nell'elaborazione di idee di riforma in quanto attrici – e non solo mere spettatrici – della Riforma e della Controriforma. È necessario a tal scopo discutere il modo in cui le donne influiscono su tali eventi epocali se li intendiamo non solo in termini di riorganizzazione istituzionale della Chiesa e delle chiese, bensì come processi di lunga durata in cui si generano conflitti sul significato di riforma religiosa, si intavolano rapporti con riformatori e controriformatori, si scatenano complicità e scontri con i poteri civili e religiosi – il papa, le signorie, l'impero, gli ordini religiosi – e attecchiscono radici o miti di individualismo⁸. La Riforma e la Controriforma non sono separabili dalla storia complessiva in cui accadono, che è una storia di religione, politica e individualità, dove uomini e donne sono in lotta per la conquista della salvezza, propria e del popolo cristiano. Né sono tanto meno isolabili all'interno di un contesto locale o ancor meno nazionale, ma vanno lette nel quadro di un più ampio contesto transregionale o transnazionale⁹ che risente della dialettica politico-religiosa tra impero, chiesa/chiese e stati comunali.

Confrontarsi con problemi di questa portata vuol dire partire dalla concreta vicenda storica di alcune delle protagoniste della frattura scomposta che ha condotto alla riorganizzazione complessiva della Chiesa romana. Intendo dunque analizzare alcuni elementi storico-politici delle esperienze di Domenica Narducci da Paradiso (1473-1553) e di Paola Antonia Negri (1508-1555), terziarie e profetesse che si distinguono come autorità spirituali nei propri ordini religiosi. Il loro è un caso eccentrico, in quanto il

⁷ Mi limito a nominare solo alcuni degli studi più che hanno segnato questo cambio di paradigma: V. COX, *Women's Writing in Italy, 1400-1650*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008; V. COX, *The Prodigious muse Women's Writing in Counter-Reformation Italy*, Baltimore, MD (US), the Johns Hopkins University Press, 2011; D. ROBIN, *Publishing Women: Salons, the Presses and the Counter-reformation in Sixteenth-Century Italy*, Chicago; London; Chicago University Press, 2007; S.G. ROSS, *The Birth of Feminism. Women as Intellect in Renaissance Italy and England*, Cambridge, Massachusetts; London, England, Harvard University press, 2009.

⁸ J.J. MARTIN, *Myths of Renaissance Individualism*, Houndmills, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004; C. TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

⁹ R.P.-C. HSIA, *The World of Catholic Renewal 1540-1770*, New York, Cambridge University Press, 2005. S. BOESCH GAJANO – R. MICETTI (eds), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, Carocci, 2002. Sul *global* o *transnational turn* nella storiografia sulla prima età moderna si vedano M.G. MÜLLER – C. TORP, *Conceptualising Transnational Spaces in History*, «European Review of History—Revue européenne d'histoire», 16/5, 2009, pp. 609-617; N. TERPSTRA (ed), *Global Reformations. Transforming Early Modern Religions, Societies, and Cultures*, London & New York, Routledge, 2019; X. TIPPELSKIRCH – S. VILLANI, *Introduzione*, «Genesis», XVI, 2/2017, pp. 5-14; V. LAVENIA (ed), *Fruits of migration. Heterodox Italian Migrants and Central European Culture 1550-1620*, Leiden, Brill, 2018; N. TERPSTRA, *Purezza e fede. Esuli religiosi nell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 2020.

riconosciuto e venerato dono profetico – che non ne fa però profetesse di corte, chiamate a fornire una fondazione carismatica del potere politico¹⁰ – le eleva al di sopra delle sorti delle donne comuni. Eppure, racconta di dubbi, problemi, speranze ed elaborazioni su riforma, potere e individualità che erano condivisi da molte donne e anche uomini che frequentavano le loro comunità religiose, come emerge dal rapporto documentato con devote e devoti, confessori, ordini religiosi e papato. La loro vita e la loro opera si snodano nella congiuntura tra Riforma e Controriforma rispettivamente tra Firenze e Toscana e tra Lombardia e Veneto, territori in cui sono profonde le influenze spagnole e francesi e fiorenti le correnti profetiche ed ereticali, che impattano radicalmente la religiosità profetica delle due donne.

In queste pagine discuterò dunque il modo in cui Domenica Narducci e Paola Antonia Negri articolano la pratica e la teorizzazione della riforma della Chiesa e la reazione alla Riforma luterana; attuano e concepiscono il rapporto con il potere politico, pastorale e religioso; partecipano al processo di affermazione dell'individualità. Attraverso l'analisi dei due casi intendo ridefinire i termini del dibattito aperto sul problema storico della riforma – intesa sia come Riforma protestante nella dialettica con la Controriforma, sia come riforma cristiana – a partire dal contributo delle donne.

2. Vite di personaggi?

Le vite di Narducci e Negri sono un imprescindibile punto di partenza per cogliere il loro contributo e la loro elaborazione del problema della riforma. Gran parte delle notizie su di loro è contenuta nelle agiografie, in cui, come nota Michel de Certeau¹¹, l'individualità tradizionalmente conta meno del personaggio. Eppure, specie se vengono integrate con altri fonti (lettere, sermoni, atti capitolari e inquisitoriali, documenti legali) le agiografie di Narducci e Negri non si limitano a restituire meri modelli di santità senza nome proprio, ma invitano a guardare gli scarti esistenti tra personaggio e individualità. Le agiografie testimoniano di una specifica e diffusa forma di condotta religiosa femminile, ovvero il terzo stato o «vita mista», oppure – per Negri – il secondo ordine vissuto però tra il chiostro e il secolo, ma tratteggiano contemporaneamente i contorni di due figure che sembrano negare qualsivoglia identità collettiva¹². Come vedremo, nella tensione tra collettivo e individualità, tra adesione a un ordine religioso e autonomia, si articola il rapporto instabile con la riforma e con le idee di ortodossia ed

¹⁰ G. ZARRI, *Profeti di corte nell'Italia del Rinascimento*, in D. BORNSTEIN – R. RUSCONI (eds), *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Napoli, Liguori, 1992, pp. 209-236.

¹¹ «Nell'agiografia, l'individualità conta meno del personaggio. Gli stessi tratti o gli stessi episodi passano da un nome proprio all'altro: le combinazioni di questi elementi fluttuanti, come si trattasse di parole o di gioielli disponibili, compongono questa o quella figura e le attribuiscono un senso. Ciò che importa non è tanto il nome proprio quanto il modello che si ottiene da questo bricolage; non tanto l'unità biografica, quanto il ritaglio di una funzione e del tipo che la rappresenta». M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia* (1975), Milano, Jaca Book, 2006, p. 286.

¹² Sul concetto di identità collettive delle religiose, si veda G. POMATA, *Storia particolare e storia universale: in margine ad alcuni manuali di storia delle donne*, «Quaderni storici», 25, 74/2, 1990, pp. 341-385.



eresia che in nei primi decenni del Cinquecento non trovano ancora una definizione compiuta.

Figlia di contadini, Narducci nasce nel 1473 a Paradiso, vicino Firenze e frequenta gli agostiniani e poi il monastero di Santa Brigida per qualche anno, pur continuando a farvi visita anche successivamente. Nel 1499 si sposta a Firenze e fonda un cenacolo a cui si uniscono altre consorelle¹³. Prende voti privati di terziaria domenicana, su insistenza del confessore. Ha tra i suoi primi direttori spirituali Domenico Benivieni, seguace di Savonarola, sostituito alla sua morte da Francesco da Castiglione, il quale redige l'agiografia di Narducci e ne trascrive i sermoni. Alla fine della sua vita, Francesco le lascia circa cento libri di storia della chiesa e "profana", teologia e costumi¹⁴, e ciò, se si aggiunge la straordinaria chiarezza espositiva dei sermoni e la preparazione scritturale, rende difficile credere al topos dell'analfabetismo. Nel 1501 viene processata dall'Inquisizione e alla domanda sul perché indossasse l'abito delle suore brigidine senza aver preso i voti, risponde che non si sentiva obbligata a nessuna regola o ordine, né voleva privarsi della sua libertà¹⁵. Nel 1509 Tommaso De Vio, maestro generale dei domenicani, ordina ai frati di rompere i rapporti con Narducci e bandirla da tutti i conventi della congregazione toscano-romana, per porre fine alla controversia con il frate domenicano Tommaso Caiani, dopo che Narducci aveva svelato la "simulata santità" della sua protetta Dorotea di Lanciuole¹⁶. Dopo aver rifiutato la vestizione formale dei domenicani, nel 1511 Narducci fonda il convento della Crocetta a Firenze, unico esempio di architettura monastica rinascimentale finanziato da una donna di rango inferiore¹⁷. Bypassando l'ostilità dei frati di San Marco, l'istituzione della Crocetta viene formalizzata dall'arcivescovo di Firenze dopo il nulla osta di papa Leone X nel 1515. Nel 1519 Narducci viene accusata nuovamente di eresia e di piagnoneria (ovvero di essere seguace di Savonarola), ma viene scagionata. Muore nel 1553 in odore di santità. Di lei rimangono sermoni, visioni, letteratura di condotta per le suore e i confessori e più di cento lettere inviate a papi, arcivescovi, figlie e figli spirituali, nobili e gente comune.

¹³ Un'accurata ricostruzione biografica è contenuta in I. GAGLIARDI, *Sola con Dio. la missione profetica di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2007. Si veda anche A. VALERIO, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1992.

¹⁴ FRANCESCO DA CASTIGLIONE, *Libro di Conti*, ms, Archivio Monastero della Crocetta (d'ora in poi AMC), presso Archivio Domenicano Santa Maria Novella, Firenze. Si ringrazia la biblioteca e specialmente Ughetta Sorelli per avermi garantito l'accesso alle fonti anche in tempi di pandemia.

¹⁵ FRANCESCO DA CASTIGLIONE, *Vita Venerandae*, ms, AMC, fol. 127r, e A.M. RICONESI, *Annali* 1, ms, AMC, fol. 167r.

¹⁶ L. POLIZZOTTO, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 192. A. VALERIO, *Domenica da Paradiso e Dorotea da Lanciuola: un caso toscano degli inizi del '500*, in G. ZARRI, *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 129-144. Per scongiurare il ritorno delle divisioni in seno ai domenicani, Tommaso De Vio impone ai frati di San Marco un bando decennale sulla divulgazione di profezie, proprie o altrui, in pubblico o privato.

¹⁷ M. CALLAHAN, *In her name and with her money*, in B. DEIMLING - J.K. NELSON - G.M. RADKE (eds), *Italian Art, Society, and Politics: A Festschrift for Rab Hatfield*, New York, Syracuse University Press, 2007, pp. 117-127; M. CALLAHAN, "Preaching in a poor space". *Savonarolan Influence at Sister Domenica's Convent of La Crocetta in Renaissance Florence*, in K.A. MCIVER - C. STOLLHANS, *Patronage, Gender and the Arts. Essays in Honor of Carolyn Valone*, New York, Italica Press, 2015, pp. 211-230.

L'affiliazione savonaroliana, benché dissimulata, i contrasti e l'autonomia dall'ordine dei domenicani, la fondazione di un convento indipendente, il grande seguito popolare e la stima a corte, e, non ultima, la riconosciuta carica profetica fanno di Narducci - afferma Polizzotto - «la più importante leader religiosa della religione e società fiorentina nel Cinquecento»¹⁸.

Altrettanto peculiare è la storia di Paola Antonia Negri, profetessa e terziaria nata nel 1508 a Castellanza, vicino Milano, nota per la sua controversa autorità che ne causò l'estromissione dall'ordine dei barnabiti e la cacciata dei barnabiti stessi dai territori veneziani. Figlia di un maestro, entra da giovane nel convento di Santa Marta¹⁹, legato al cenacolo dell'Eterna sapienza, dove prende contatti con coloro che saranno i fondatori dell'ordine barnabite. Quest'ultimo, fondato negli anni 30' del Cinquecento specialmente su spinta di Ludovica Torelli, contessa di Guastalla, e Antonio Zaccaria e ispirato dalla teologia paolina, la accoglie subito come maestra delle novizie e capo delle Angeliche, branca femminile dei barnabiti.

Le fonti principali sull'opera profetica di Negri sono la *vita* redatta dopo la sua morte dall'agiografo Giovan Battista Fontana de Conti su commissione dei seguaci, gli atti capitolari dei barnabiti, le cronache del convento, i documenti del Sant'Uffizio e, soprattutto, le lettere di Negri, conservate in numero di cento-trentatré incluse le settanta che vengono stampate nel volume *Lettere spirituali*. Queste lettere sono destinate alle consorelle e ai confratelli e ai figli e alle figlie spirituali di Negri, inclusi noti devoti e devote, tra cui Alfonso D'Avalos, governatore di Milano e capo dell'esercito imperiale, la poetessa Gaspara Stampa, e Papa Giulio III. Come nel caso di Narducci, le lettere sono indirizzate a persone di varia estrazione sociale, come diverse e diversi erano gli e le scrivane di Negri. Scrive l'agiografo che erano «diversa la nazione, il sesso, l'età, il profitto, e differenti tra sé le frasi dei varij ministri dello scrivere», e vi erano fra loro anche «persone idiote, mal pratiche, & ignoranti, massime di cose spirituali, così donne, come huomini». Enfatizzare la varietà dei trascrittori delle lettere costituiva per Fontana un modo di giustificare l'apparente eterogeneità delle lettere e difendere l'autorialità di Negri²⁰.

La paternità delle *Lettere spirituali* è oggetto infatti di un'astiosa polemica che non riguarda soltanto il suo ruolo di autrice, bensì la sua stessa autorità sull'ordine dei barnabiti²¹. Le vicissitudini delle lettere intersecano il destino personale di Negri e le alterne

¹⁸ L. POLIZZOTTO, *When Saints Fall out. Women and the Savonarolan Reform in Early Sixteenth-Century Florence*, «Renaissance Quarterly», 46, 3/1993, p. 521. Le traduzioni sono dell'A.

¹⁹ Qui riceve le sue visioni Arcangela Panigarola. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Arcangela Panigarola e le donne del Santa Marta. Azione politica e magistero spirituale nella Milano del Cinquecento*, in S. BUGANZA - M. RAININI (eds), *Il convento di S. Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà del Cinquecento*, Firenze, Nerbini, 2016, pp. 187-228; G. ZARRI, *Profezia politica e santità femminile in Santa Marta: un modello*, «Studia Borromaiaca: saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna», 26/2012, pp. 187-202.

²⁰ G.B. FONTANA, *Vita (d'ora in poi Vita)*, in P.A. NEGRI, *Lettere spirituali della devota religiosa Angelica Paola Antonia de' Negri Milanese. Vita della medesima raccolta da Giovan Battista Fontana de' Conti*, Roma, In Aedibus Populi Romani, 1576, (d'ora in poi LS), p. 62.

²¹ E. BONORA, *I Barnabiti tra storia dell'ordine e storia della Chiesa*, in M. FIRPO (ed), *Nunc Alia Tempora, Alii Mores. Storici e storia in età post-tridentina. Atti del Convegno internazionale, Torino, 24-27 settembre*



fortune dell'ordine su cui si ripercuotono le conseguenze dei giochi di potere tra nobiltà milanese e veneziana, autorità ecclesiastiche, ordini religiosi e papato. Negri, infatti, cade sotto l'occhio dell'Inquisizione e del governo veneziano e con sé trascina l'intero ordine paolino, la cui traiettoria storica è secondo Bonora una cartina di tornasole per cogliere i conflitti della Controriforma, ovvero il groviglio di repressione del dissenso e ricostruzione della Chiesa²². Nel 1551, alla vigilia della seconda, tumultuosa fase del Concilio di Trento, viene messa sotto indagine da parte del Consiglio veneziano dei Dieci e i barnabiti vengono cacciati dal Veneto, probabilmente a causa della loro egemonia tra le fila del patriziato veneziano e del consenso goduto specialmente tra le donne che trovavano nelle Angeliche una vita conventuale più libera e organizzata meno gerarchicamente perché non basata sul ceto di appartenenza²³. Inizialmente i paolini non sembrano prendere sul serio il bando dal Veneto, forse a causa dell'«indistinzione tra ortodossia e eterodossia» che caratterizza il clima religioso italiano non solo negli anni precedenti il concilio di Trento, ma anche durante il suo svolgimento, come osservano Ginzburg e Prosperì²⁴.

È in questo clima che, intorno al 1550, i barnabiti iniziano a preparare per le stampe un'edizione latina delle lettere di Negri. Due di loro si presentano a Roma dal papa per perorare questa causa, ma vengono arrestati. Di questi due, uno è Gian Pietro Besozzi, che in seguito rivendicherà la paternità delle lettere spirituali²⁵. Due anni dopo arriva la condanna per l'ordine doppio dei paolini, per cui le Angeliche devono da quel momento in avanti vivere separate dai barnabiti e in clausura - un indizio significativo del nuovo atteggiamento della Santa Sede nei confronti degli ordini femminili. I barnabiti sono accusati di consentire nelle loro fila rapporti promiscui tra i sessi e di permettere a una donna di esercitare un potere assoluto su confratelli e consorelle e addirittura di ordinare i sacerdoti. Interrogato sul perché del bando imposto ai barnabiti, il Consiglio dei Dieci risponde: «alla loro Madre Maestra gli huomini, et le donne [...] deferivano assai più di quello che ne pareva conveniente, né havendo noi piacere che in questa città si introduchino questi novi modi, ne parse di licentiar la detta Congregatione»²⁶. Negri viene espulsa dal suo ordine e rinchiusa nel convento milanese di clausura di

2003, Firenze, Leo Olschki Editore, 2004, pp. 116-117. Rinvio a E. CAPPUCCELLI, *In the steps of Birgitta of Sweden. The Reluctant Authority of Paola Antonia Negri*, «Renaissance Studies», 35, 4/2021, pp. 582-599.

²² E. BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Torino, Le lettere, 1998, pp. 16-17.

²³ G. ELLERO, *G. Postel e l'ospedale dei derelitti*, in M.L. KUNTZ (ed), *Postello, Venezia e il suo mondo*, Firenze, Leo S. Olschki, 1987, p. 148.

²⁴ C. GINZBURG - A. PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul "Beneficio di Cristo"*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 28-29.

²⁵ Sulla controversia intorno alla paternità (o maternità) delle *Lettere spirituali* si veda G. CAGNI, *Negri o Besozzi? Come nacque la "vexata questio" della paternità delle Lettere spirituali dell'angelica Paola Antonia Negri*, «Barnabiti Studi», 6, 1989, pp. 177-217 e M. FIRPO, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze, Olschki, 1992, p. 49. Entrambi concordano sull'attribuire a Besozzi la scrittura delle lettere. Baernstein sostiene invece che lo stile di Negri è talmente riconoscibile per cui difficilmente si può sostenere che vi sia la mano di Besozzi. P.R. BAERNSTEIN, *A Convent's Tale. A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, New York - London, Routledge, 2002, p. 214, n. 50.

²⁶ Cit. in O. PREMOLI, *Storia dei barnabiti in Italia*, Roma, Desclée, 1913, p. 100.

Santa Chiara. Si legge nel decreto papale che Negri «su inganno del demonio si appropriò del titolo di divinità, dello spirito di profezia e di rivelazione, e dell'autorità dei sacerdoti e dei prelati»²⁷.

Nel giro di due anni, nel 1555, Negri muore malata e in solitudine. Nel 1563, però, le sue lettere spirituali vengono scrupolosamente corrette dal preposto generale dei gesuiti Diego Laínez, ma la pubblicazione viene interrotta l'anno successivo. Le ragioni non sono del tutto chiare, ma era in corso una battaglia per escludere Negri dalla storia dell'ordine barnabítico. Nel 1564 Besozzi - che nel frattempo aveva preso le redini dell'ordine paolino - scrive infatti al suo confratello Omodei: «Non sta il fatto precipuo nelle lettere ma sta in quello che vogliono fare delle lettere, cioè santificare un'ippocrita, ingannare la Chiesa, tenere in piedi li mali procederi, fare ch'el male dia il bene, fare de la dea Venere una dea Vesta, anzi una Vergine Maria»²⁸. Nel 1576 le *Lettere spirituali* sono infine date alla stampa a Roma sotto il nome di Negri nel tentativo di ricondurla all'impianto religioso controriformistico, di dimostrarne il ruolo nell'accrescimento degli istituti religiosi, inclusi i barnabiti, e riabilitarne la memoria. Uno stralcio dell'introduzione alle *Lettere spirituali* scritta da Folperto, devotissimo di Negri responsabile della raccolta del materiale agiografico e della supervisione della pubblicazione, potrà fornire qualche indizio sulle motivazioni della Curia romana:

riabbiano gli altri lettere molto conuenenoli a questi tempi; perché si come in secolo di gravissimi errori [...] nel quale molto più tollerabilmente si vive dopo il sacro concilio universale, dopo la santa riforma introdotta da' sommi pontefici, dopo l'accrescimento di più regole et istituti religiosi, in alcuni de' quali ha sì gran parte l'Ang Paola Antonia, dopo l'esser raddoppiata la vigilanza de' presenti vescovi e pastori²⁹.

Le vite di Narducci e Negri - filtrate dalla narrazione sacra, dall'occhio dell'Inquisizione e dei correligionari - mostrano la necessità di guardare però oltre l'elaborazione agiografica. Per cogliere il loro contributo al problema storico della riforma, è dunque fondamentale analizzare le loro parole, in primo luogo quelle che vengono spese nel confronto con le autorità politico-religiose che le profetesse hanno il compito di richiamare ai propri doveri cristiani.

3. Il potere di fronte all'autorità profetica

Il carisma profetico non solo permette, ma impone alle visionarie di comunicare il messaggio di Dio ai potenti. Nel racconto agiografico questo elemento di "costrizione" si manifesta nella riluttanza di Narducci a rimanere in convento e piuttosto «vestirsi da uomo e entrare in qualche religione di huomi» per «attendere alla vita contemplativa

²⁷ «Decipiente satana divinitatis titulum prophetiae ac revelationis spiritum; Sacerdotum, et Praelatorum auctoritatem sibi usurpavit». CHIESA ROMANA, *Sacra Rituum Congregatione emo ac rmo domico cardinali Pedicini episcopo praenestino sacrorum rituum congregationi praefecto relatore: Mediolanen. beatificationis, et canonizationis venerabilis servi Dei p. Antonii Maria Zaccaria*, Romae, ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae, 1824, p. 38.

²⁸ G.P. BESOZZI Cit. in G. CAGNI, *Negri o Besozzi?*, p. 199.

²⁹ G.P. FOLPERTO, *All'Illustrissimo e Reuerendissimo Monsignore Il Cardinale Alciato. Cardinale Alciato*, in LS.



e [...] fuggire la vanagloria»³⁰, e nella descrizione di Negri come «renitentissima ad ogni ombra di haver autorità, e nemica d'ogni riputazione», tanto che predice ai confratelli grandi sciagure per averle riconosciuto tale autorità³¹. Missione del confessore o dell'agiografo sembra qui quella di mettere la reputazione della profetessa al riparo da ogni sospetto di voler usurpare il potere ecclesiastico, espropriare la chiesa di ciò che Pandolfi, sulla scorta di Weber e Koselleck, definisce «il potere di amministrare il differimento della fine del mondo»³². In gioco c'è insomma la capacità del potere spirituale di governare il processo di riforma e, più in generale, di adempiere alla sua missione di farsi profezia istituzionalizzata, ovvero istituzione che assume il monopolio della profezia³³, mentre contemporaneamente lascia ai margini la voce delle e dei profeti che sono venuti dopo Cristo. Se, come afferma Gabriella Zarri, «l'età che stava per aprirsi non consentiva alle religiose altra forma di impegno se non la contemplazione»³⁴, i casi di Narducci e Negri si collocano pienamente in una fase di proliferazione profetica che – nonostante sia in fase declinante³⁵ – in questo momento vede le donne ancora al centro di una dinamica di legittimazione e critica del potere che non può essere ignorata dalle istituzioni temporali e spirituali.

Alla fine della parabola di Savonarola, profeta che non seppe «armare le proprie idee e così imporle, farle stato»³⁶, il testimone passa infatti ai movimenti religiosi tra eresia e dissenso tra le cui fila vi sono decine di donne a cui viene riconosciuta fama di santità ancora da vive e il carisma profetico³⁷, e che non necessariamente seguono il destino di Savonarola, pur non essendo armate³⁸.

Tanto Narducci quanto Negri sono profondamente consapevoli del loro ruolo di tramite con i poteri civili. I Medici, nell'offrire protezione a Narducci, «speravano di usarla come contrappeso dei frati savonaroliani di San Marco che continuavano a

³⁰ A.M. RICONESI, *Annali della Vita della Ven. Vergine e Sposa di N. S. G. C. suor Domenica dal Paradiso*, mss. in 4 volumi (1637-1640), AMC, 126r.

³¹ Vita, p. 12.

³² A. PANDOLFI, *Profezia, ragione e razionalizzazione. Note sul problema del tempo nella concezione weberiana della modernità*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 6, 11/1994, pp. 15-32. R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Bologna Clueb, 2007. 18 ss. Cfr. M. CACCIARI, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013.

³³ P. PRODI, *Profezia vs utopia*, Bologna, il Mulino, 2013.

³⁴ G. ZARRI, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, p. 127.

³⁵ O. NICCOLI, *The End of Prophecy*, «The Journal of Modern History», 61, 4/1989, pp. 667-682. P. PRODI, *Profezia vs utopia*.

³⁶ M. CACCIARI, *La mente inquieta. Saggi sull'umanesimo*, Torino, Einaudi, 2019, p. 102.

³⁷ Si vedano almeno, oltre al già citato G. ZARRI, *Le sante vive*, T. HERZIG, *Le donne di Savonarola. Spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento* (2008), Roma, Carocci, 2014 e A. VALERIO (ed), *Donne, potere e profezia*, Napoli M. D'Auria, 1995. Mi permetto di rimandare al mio *La strega di Dio. Profezia politica, storia e riforma in Caterina da Racconigi (1476-1547)*, Roma, Aracne, 2020.

³⁸ Machiavelli stabilisce una circolarità tra armi e profezia, secondo cui «tutti e' profeti armati vinsono, e gli disarmati ruinono». N. MACHIAVELLI, *Il principe*, in N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, Firenze, Bompiani, p. 822. Il nesso profezia-armi ritorna prepotentemente nella rivoluzione inglese. Hobbes in *Leviatano* 8.21 attacca chi dice di avere accesso speciale alla parola di Dio contraddicendo l'interpretazione data dalla chiesa, sanzionata dal sovrano. Vedi K. HOEKSTRA, *Disarming the Prophets. Thomas Hobbes and Predictive Power*, «Rivista di storia della filosofia», 1, 2004, p. 125; J. BONASERA, *Il sedizioso muggito di una nazione turbata. Malinconici e profeti nel pensiero politico di Thomas Hobbes*, «Filosofia politica», 1/2019, pp. 137-152.

opporsi al regime e a un ritorno del sistema “savonaroliano” di governo»³⁹. A sua volta, come ricostruisce Callahan, Narducci in particolare sapeva quanto fosse importante ottenere il favore di Medici, e per questo si spende per intessere rapporti con membri dell'élite fiorentina legati ai Medici seppure indirettamente⁴⁰. Il confine tra ruolo politico e spirituale è però sfumato, come emerge in maniera evidentissima dalla relazione travagliata con devoti e devote tra cui spicca Caterina Cibo (o Cybo), duchessa di Camerino, sulla cui ortodossia molte parole sono state spese⁴¹.

Proprio in difesa della sua devota, Narducci scrive nel 1535 a papa Paolo III in una lettera che presenta molti dei tratti salienti del rapporto con le massime autorità romane. Nella missiva Narducci chiede la revoca dell'interdetto di Camerino, con cui il papa aveva punito la duchessa Cibo, colpevole di aver unito, tramite lo sposalizio della figlia Julia Varana, Camerino a Urbino in un gesto di sfida allo stato pontificio. La richiesta di Narducci al papa di prendersi cura del feudo che aveva interdetto è motivata dal fatto che «e giovani et vecchi nel stare senza mangiare diventano deboli, et caccionsi la fede sotto piedi, et diventano poi Luteriani»⁴². Una profezia che, più che anticipare il definitivo tramonto della Chiesa Universale che solo la fine del Concilio di Trento ratificherà, mostra nel vivo le paure e le attese che la sfida luterana aveva provocato a Firenze. Contro la «setta luterana, [che] anmorba per tutto il mondo et destrugge l'anime», chiede a Paolo III: «Padre succurete queste pecorine' [...] Beatissimo padre, voi siate la chioccia, quando voi sedete in su la catedra, in sul covile di san Pietro, vi mettete lo amanto, che sono le alie dove hanno a correre e vostri pulcini». Narducci usa una metafora presa dalla sua esperienza di contadina per riportare al centro il dovere pastorale del papa, criticandone la durezza che aliena la devozione popolare. L'esortazione al papa è accompagnata da una rivendicazione di umiltà e, simultaneamente, di certezza dell'elezione divina: «Priego quella non imputi a presumptione el mio scrivere, [...] Di

³⁹ L. POLIZZOTTO, *When Saints Fall out*, p. 520.

⁴⁰ M. CALLAHAN, *Nuns' Networks: Letters from Suor Domenica da Paradiso at La Crocetta in Renaissance Florence*, in M. DUNN - S. WEDDLE (eds), *Convent Networks in Early Modern Italy*, Turnhout, Brepols, 2020, p. 74.

⁴¹ Adriana Valerio (*Caterina Cibo e la spiritualità savonaroliana attraverso il magistero di Domenica da Paradiso*, in G. LUONGO (ed), *Munera parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 1999, II, pp. 141-154) e Gabriella Zarrì (*La spiritualità di Caterina Cybo: indizi e testimonianze*, in P. MORICONI (ed), *Caterina Cybo duchessa di Camerino (1501-1557), Atti del Convegno, Camerino, Auditorium di Santa Caterina, 28-30 ottobre 2004*, Camerino, Tipografia “La Nuova stampa”, 2005, pp. 313-331), controcorrente, sostengono l'appartenenza di Cibo all'area cattolica, mentre la maggior parte degli studi propende per una Cibo eretica o, come scrive Vasoli, «criptoriformata» (C. VASOLI, *Una donna tra il potere e il Vangelo. Caterina Cibo Varano*, in C. VASOLI, *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 121-138). Sulla stessa linea interpretativa, Roland H. Bainton (*Donne della Riforma*, Torino, Claudiana, 1992, 2 voll., I, pp. 229-245) inserisce Caterina Cibo tra le donne della Riforma, e Diana Robin in *Publishing Women* riporta le discussioni di Cibo con Ochino e Pietro Carnesecchi intorno alle *Institutiones Christianae* di Calvino. Più recente l'articolo di Lucia Felici, *Inquietudini spirituali di una nobildonna del Cinquecento: Caterina Cybo*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 17, 1/2020, pp. 205-222. Il rapporto di devozione che lega Cibo a Narducci fa pensare a una spiritualità che si staglia nella terra di mezzo tra ortodossia ed eterodossia, piuttosto che un'adesione (che sia nicodemistica, aperta o conflittuale) agli ideali luterani o calvinisti. Sul sermone di Narducci a Caterina Cibo, si veda C. STELLA, *A Lineage of Apocalyptic Queens*, in U. FALKEID - A. WAINWRIGHT (eds), *The Legacy of Birgitta of Sweden. Women, Politics and Reform in Renaissance Italy*, Leiden-Boston, Brill, in corso di pubblicazione, 2023.

⁴² Domenica a Paolo III, 7 novembre 1535 in DOMENICA DA PARADISO, *Scritti spirituali* 1, a cura di G. Antignani. Poggibonsi, Edizioni Tipolito Arti Grafiche Nencini, 1984-1985 (d'ora in poi SS), p. 105.



cinque anni della età mia fui ispirata servire a Iesu Cristo et in età tenera presi lui per sposo»⁴³.

L'idea che nei semplici, donne e bambini risuoni più chiara la voce divina è di ispirazione savonaroliana ed evangelica⁴⁴. Tuttavia, una tale idea non può essere apertamente sostenuta per la grande repressione che colpisce i savonaroliani per decenni dopo la morte di Savonarola, e va quindi stemperata attraverso il topos della modestia. Allo stesso modo si può ascrivere al modello savonaroliano la vena apocalittica che innerva la lettera a Paolo III, in particolare dove Narducci conferma ciò che aveva già annunciato al predecessore papa Clemente VII: «io vedevo che Dio voleva flagellare la Chiesa et che se lui faceva far penitentia Dio metterebbe dentro la spada. [...] Fate far penitentia se volete spegnere et aver victoria contra questa setta luterana»⁴⁵. Ponendosi come risoluta consigliera del papa, prima di Clemente VII e poi di Paolo III, Narducci intende influenzare il centro del potere attraverso la minaccia dell'ira divina. In un'epoca in cui la religione permea ogni ambito della vita, tale minaccia può difficilmente essere soltanto ignorata.

Lo stesso si può dire per Negri la cui corrispondenza contribuisce alla costruzione della sua autorità contemporaneamente dentro il suo ordine e nei rapporti con i poteri spirituali e temporali. Senza essere profetessa di corte, assume un ruolo politico importante nella relazione con le autorità spagnole della Lombardia di Borromeo e con la repubblica di Venezia⁴⁶. Nella lettera che invia a Giulio III nel 1550, per congratularsi della sua elezione al soglio pontificio, Negri invita il papa, sull'esempio di San Pietro, che rappresenta il potere spirituale, a condurre

le pecorelle disperse all'ovile; perché unischi le divise, perché congreghi le segregate; chiami le erranti; [...] perché più non ammetti mercenari, che dispergano il gregge, & attendano solo a pascersi del latte e cuoprirsi della lana, non curando di esso gregge; perché non lasci né macula, né ruga nella sposa sua⁴⁷.

Questi mercenari sono i ministri della chiesa, coloro «che più amare la dovrebbero», mentre invece la lacerano e ingiuriano. Negri richiama il papa ai suoi doveri e alla correzione dei preti, pastori inattenti che hanno lasciato da parte la disciplina cristiana, mentre la chiesa è «in sì gran ruina [...] con l'abbondare di tante heresie, iniquità, e malizie». Il rimedio è «rinovarla, riformarla, e liberarla, ringiovenirla e purgarla, &

⁴³ *Ivi*, p. 103.

⁴⁴ A. VALERIO, *La predica sopra Ruth, la donna, la riforma dei semplici*, in G.C. GARFAGNINI (ed), *Una città e il suo profeta Firenze di fronte al Savonarola. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Firenze, 10-13 dicembre 1998)*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2001, p. 254.

⁴⁵ Domenica a Paolo III, 7 novembre 1535, p. 106.

⁴⁶ Vedi G. LE CUFF, *Mémoire et indices des révélations. Veronica da Binasco, Arcangela Panigarola*, in H. MICHON - É. BOILLET - D. ARDESI (eds), *Femmes, mysticisme et prophétisme en Europe du Moyen Âge à l'époque moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 195.

⁴⁷ LS, XII, parte terza, p. 563. Sul potere pastorale del papa tra Riforma e Controriforma si veda M. FOUCAULT, *Sicurezza, Territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005, in particolare la lezione del 1 marzo 1978 e soprattutto quella dell'8 marzo 1978, p. 167. Cfr. A. PANDOLFI, *Potere pastorale e teologia politica nel pensiero di Michel Foucault*, «Il pensiero politico», 32, 2/1999, pp. 206-233.

ornarla». Ed è urgente farlo perché «gli occhi di tutti principi, di tutti i regni, di tutti i popoli, [...] sono rivolti in voi solo»⁴⁸. Negri si fa portavoce del comando divino, sanzionato però dallo sguardo dei principi e popoli terreni, e sollecita il pontefice a riformare la religione e punire i clerici corrotti. Un attacco sottile ma chiaro alle istituzioni, che poche donne avevano l'autorità di scagliare, e che attrarrà l'ostilità delle gerarchie civili ed ecclesiastiche. Quasi ad anticipare le accuse contro di lei, Negri, come aveva affermato Narducci, si scusa per essere stata «presuntuosa» nello scrivere direttamente al papa. Ma, aggiunge, «la verità si puote ascoltare da ognuno», persino da una donna come lei, «più bassa, e di minor valore»⁴⁹. A differenza di Narducci, priora del suo convento fondato in autonomia e polemica coi domenicani, Negri non dichiara mai esplicitamente che la sua parola è ispirata da Dio, probabilmente per difendere il suo ruolo istituzionale, di piena autorità nell'ordine barnabito, e per adattarsi il più possibile al panorama mutato alla vigilia della Controriforma, che guardava con sospetto agli eccessi carismatici. Eppure, nel rivendicare che la verità può essere pronunciata da chiunque, Negri mette in questione in maniera implicita ma inappellabile le gerarchie terrene e il monopolio della parola sacra.

4. Riformare i corpi e le coscienze

Il tema dell'accesso alla parola rivelata è esasperato dalla Riforma protestante ma rappresenta uno dei bisogni più sentiti di una crescente massa di donne e uomini, prima e dopo il 1517. Anche in Italia la lettura diretta e l'interpretazione della Bibbia e dei testi fondamentali del cristianesimo è incredibilmente frequente e centrale in pressoché tutta la letteratura religiosa delle donne, mostrando la comune origine e il comune terreno di coltura dei fermenti di riforma di qua e di là delle Alpi. Per le visionarie del Cinquecento l'attività profetica non è separabile da quella di predicazione, che implica un contatto stretto con le Sacre Scritture e un'autorizzazione all'interpretazione e all'insegnamento. Contro il famoso divieto paolino «mulieres in ecclesia taceant» (1 Cor 14,34-35) Narducci riporta una visione del 1507 in cui San Paolo stesso l'autorizza a parlare in pubblico perché «le cose che ella aveva detto non l'aveva dette da per essa, ma ispirata dal Signore»⁵⁰ e durante una predica nel 1518 dichiara che «la sacra Scrittura [...] invita ogniuno, peccatori, meretrici, et d'ogni ragion gente»⁵¹.

La libertà di leggere e interpretare le Scritture è però solo uno dei nodi della riforma auspicata dalle donne, profetesse e mistiche le cui esperienze spirituali erano secondo

⁴⁸ LS XII, parte terza, pp. 566-567.

⁴⁹ *Ivi*, p. 566.

⁵⁰ La rivelazione è riportata negli Annali e trascritta in R. LIBRANDI - A. VALERIO, *I Sermoni di Domenica da Paradiso. Studi e testo critico*, Firenze, Sismel, 1999, pp. 157-159; la citazione è a p. 157.

⁵¹ Appendice documentaria Predica del 17 ottobre 1518 in A. VALERIO, *La predicazione femminile dagli anni pre-tridentini alla prima metà del Seicento*, in G. MARTINA SJ - U. DOVERE (eds), *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1994, pp. 197-198.



Zari «intrinsecamente volte alla riforma della chiesa»⁵². Si può aggiungere che la riforma era per loro un problema sì della chiesa, ma intesa non già come chiesa istituzionale e organizzata, bensì come unione dei cristiani, come corpo vivo, corpo mistico della chiesa cristiana nel senso originale paolino⁵³ che va innanzitutto disciplinato attraverso un codice di condotta. Il bene operare è al centro di quel processo di riforma che è quindi simultaneamente un processo di disciplinamento religioso e sociale “dal basso”, messo in moto ben prima della cristallizzazione della Chiesa controriformata, e che trae linfa dall’esperienza non del tutto istituzionalizzata delle sante vive. In quella «rivoluzione passiva» della Controriforma, che sarebbe caratterizzata dall’indisponibilità delle istituzioni ad accogliere un cambiamento religioso fortemente richiesto dalle masse popolari, che viene invece imposto dall’alto⁵⁴, la riforma della condotta e del bene operare può essere intesa come un contributo “dal basso” e a cui le donne danno particolare impulso.

Il ruolo delle donne nella riforma della religione è una questione dibattuta già ai tempi di Jean Gerson, che alla loro istruzione e disciplina da parte dei confessori dedica un capitolo in *De discretione spirituum*⁵⁵. Savonarola, fu il primo tuttavia ad affermare la necessità di una vera e propria riforma delle donne, pur restando dubbioso sulla loro costanza e capacità di gestirla, tanto da ritrattare e proporre a un comitato di buonuomini o a una magistratura governativa il compito di realizzarla⁵⁶. La riforma delle donne è funzionale al loro contributo attivo al conseguimento del rinnovamento universale. Per le laiche consiste nella regolazione dei costumi e del consumo di beni di lusso, mentre per le religiose prevede lo stabilimento di comunità giuridicamente riconosciute, il controllo e l’uniformazione della loro vita per mezzo di una rigida separazione dal mondo⁵⁷.

Narducci condivide il bisogno savonaroliano, ma non può che condannare la sua aperta sfiducia nelle capacità riformatrice delle donne. La sua risposta all’esigenza di riforma risiede non solo nell’attuazione della sua missione profetica di avvertire i potenti delle conseguenze della loro inazione, ma anche nella quotidiana cura pastorale delle e dei devoti. Precisamente in questo più umile compito, benché cruciale nell’analisi del ruolo di Narducci nella riforma, si possono delineare i tratti di una critica della teologia

⁵² G. ZARRI, *Divine Mothers. Margherita and Gentile da Russi and the Reform of the Roman Catholic Church in the Early Sixteenth Century*, in H. MICHON - É. BOILLET - D. ARDESI (eds), *Femmes, mysticisme et prophétisme*, p. 210.

⁵³ E.H. KANTOROWICZ, *Pro Patria Mori in Medieval Thought*, «The American Historical Review», 56, 3/1951, p. 485.

⁵⁴ A. PROSPERI, *Una rivoluzione passiva. Chiesa, intellettuali e religione nella storia d’Italia*, Torino, Einaudi, 2022.

⁵⁵ Si veda il contributo di Francesca Canepuccia, *Santa Francesca Romana e papa Eugenio IV: profezia e potere a Roma al tempo del concilio di Basilea*, in questo numero.

⁵⁶ G. SAVONAROLA, *Prediche sopra Amos e Zaccaria*, a cura di P. Ghiglieri, 3 vol., Roma, Belardetti, 1971-72. L. POLIZZOTTO, *When Saints Fall out*. A. VALERIO, *La predica sopra Ruth, la donna, la riforma dei semplici*, p. 254; T. HERZIG, *Le donne di Savonarola*.

⁵⁷ L. POLIZZOTTO, *Savonarola, i savonaroliani e la riforma delle donne*, in G.C. GARFAGNINI, *Studi savonaroliani. Verso il V centenario*, Firenze, Sismel, 1996, pp. 231-232.

protestante che si rivolge però a tutti i «filosofi, i maestri, i teologi e gli uomini dotti» che verranno «esaminati non dello ingegno o del sapere, non delle dispute e dei libri composti, ma delle virtù cristiane e dell'opere buone»⁵⁸.

È dunque il perseguimento della virtù e dell'ortoprassi cristiana che deve orientare ciascun credente, inclusi i ministri e i teologi che custodiscono la dottrina. La cura delle anime è per Narducci innanzitutto stimolare l'unione di fede e opere nei suoi figli e nelle sue figlie spirituali, contro l'imperativo della *sola fide* propugnato da Lutero che stava trovando grande diffusione nella penisola italiana. In una lettera del 13 novembre 1542 a Caterina Cibo e Bernardino Ochino, famoso predicatore cappuccino che, a seguito dei sospetti dell'Inquisizione, trova riparo a Ginevra da Calvino, Narducci lo esorta: «voltatevi adrieto». A Cibo, che ospitava fra Bernardino, Narducci scrive poi

siate zelante e veritiera nella fede di Cristo. Quando venisti qua sapete che dissi alla V.S. che mincreveva di voi che essendo el Padre fra Bernardino tanto usato in casa vostra et scoprendosi testé contro alla fede di J.C., io vi dissi che voi navessi cura et che voi lo ammonissi dello scandolo che faceva nella chiesa di Dio, et voi mi dicesti che Signiori e Signore aveuono sua amicitia et che non eri sufficiente voi a dichiarare gli evangelij.⁵⁹

La risposta di Cibo – che dichiara il suo bisogno spirituale di qualcuno con cui leggere il vangelo – non sarebbe stata problematica se la persona in questione non fosse stata per Narducci un uomo caduto in errore «che el demonio ha trovato». L'errore in questione è «dire che non sa a fare piu penitenzia, ne più digiuni» – ovvero trascurare le buone azioni e la virtù e disciplina cristiane.

O Padre fra Bernardino, udite san Paulo che dice: [...] E venuto el giorno di J.C. et non si ha a inebriare nelle cose di questo mondo, ne in luxurie. Perche ogni volta che sescie dalla via di J.C. et che uno vuol mutare ordini et intendere la fede al contrario, vuole inebriare et inebria nelle cose di questo mondo et vuol luxuriare le cose di J.C.⁶⁰

La disattenzione alle opere è immediatamente indulgere nelle cose del mondo, ovvero agire non per la gloria di Dio bensì per se stessi. Per questo vuol dire pensare la fede al contrario, sottosopra. Le opere non sono nemmeno riducibili alla carità cristiana, ma includono l'osservazione dei sacramenti:

Voi dite che siate in una città [Ginevra] che vi si predica et provedevisi a poveri, ma non vi si dice messa. È come essere nel inferno, che chi si priva de' sancti sacramenti et del celebrare l'ordine della Sancta Chiesa e in tenebre [...] el Signore non è accettatore di parole, ma del opere.⁶¹

Non è però un messaggio di condanna antiereticale quello di Narducci, che crede ancora in un possibile ravvedimento di Ochino e in un suo ritorno nella chiesa: «Ritiratevi in casa, chiedete soccorso et aiuto dal omnipotente Dio, sarete ralluminato come fu san Paolo, el centurione et tant'altri sancti che erano ciechi et furono ralluminati. Jesu Christo et la chiesa fara festa di voi et io vi aiuterò satisfare et far penitentia per

⁵⁸ D. DA PARADISO, *Scienza umana e verità eterna*, in SS I, p. 301.

⁵⁹ Domenica a Caterina Cibo e a Fra Bernardino 13 novembre 1542, in SS II, p. 227.

⁶⁰ *Ivz*, p. 228.

⁶¹ *Ivz*, p. 229.



voi»⁶². Offrendosi addirittura di ricondurre Ochino all'ovile cristiano, Narducci si fa portavoce di quello spirito di riconciliazione che stava progressivamente perdendo consensi all'indomani del fallimento dei colloqui di Ratisbona del 1541 e alla vigilia del Concilio di Trento che avrà inizio nel 1545. Che il nodo delle opere fosse però una questione dirimente nella discussione del nuovo assetto della Chiesa è evidente dall'impetuosa polemica che si sviluppa a ridosso della pubblicazione del *Beneficio di Cristo*, testo che contiene una trasposizione delle dottrine calviniste nel contesto italico e viene pubblicato nel 1542 o 1543 in maniera anonima, a opera del monaco Benedetto da Mantova e dell'umanista Marcantonio Flamini, afferente al cenacolo degli Spirituali⁶³.

La messa in questione della necessità del «bene operare» è al centro del testo, contro cui si muove l'apparato inquisitoriale nella voce di autori come Ambrogio Catarino Politi⁶⁴. Le opere riemergono come uno degli assi portanti anche della critica teologica di Negri, come dimostrano in particolare alcune lettere escluse dall'edizione a stampa e custodite nell'Archivio Storico dei Barnabiti a Roma. Esse fanno parte di un fascicolo di dodici missive spedite all'avvocato veneziano Angelo Michiel, da cui traspare innanzitutto la rete di relazioni che si annodano intorno alla figura carismatica della profetessa milanese. In una lettera del 1543, Negri parla della «fabrica» veneziana, riferendosi al circolo di laici e sacerdoti veneziani legati ai primi barnabiti. Attraverso questo circolo di devoti e devote, Negri diffonde idee di pietà cristocentrica, sul modello del predicatore domenicano Battista da Crema, oltre che mariocentrica, cioè fondata sul carisma di Maria Vergine, che deriva dall'ispirazione al modello profetico di Birgitta di Svezia⁶⁵. La riforma è operare una profonda auto-analisi⁶⁶, mantenersi vigili e correggere l'errore in sé e nel prossimo. Cristo insegna

che dobbiate riformare gli tabernacoli de l'anime, e corpi uostri [...] in una sì continua e sì sollecita meditazione, & istruzione delle cose di Dio [...]; in tanto amare Dio, che come si ueggono le sue creature adorar non lui, ma quelle cose terrene, & humane e sacrificare a gli Iddoli delle loro concupiscenze, e passioni, si uada intrepidamente a contraddirle, ad ammornirle, & ammaestrarle mostrandole, chi è quello, a chi debbono scruire, e sacrificare, e dar l'honore, & il cuor loro, e la sua uolontà; e se in uoi stessi uedete, & inseorgete qualche tiranno spirito ingannatore, che uoaglia sacrificare a qualche Iddolo [...] intrate, & riprendete tal tiranno' in pubblico⁶⁷.

In una lettera successiva proprio sulla «cognizione di se stesso» Negri scrive a un prete veneziano: «io desidero che ardiate tutto di fuoco della carità santa»⁶⁸. La metafora del fuoco è centrale nel perseguimento dell'*imitatio Christi* attorno a cui ruota il

⁶² *Ibidem*.

⁶³ M. FIRPO - G. ALONGE, *Il Beneficio di Cristo e l'eresia italiana del '500*, Bari, Laterza, 2022. C. GINZBURG - A. PROSPERI, *Giochi di pazienza*, p. 197.

⁶⁴ A.C. POLITI, *Speculum hereticorum*, Apud Antonium Vincentium, 1541, p. 47.

⁶⁵ Sulla pietà mariocentrica rimando a E. CAPPUCILLI, *The Semantics of Obedience*, in U. FALKEID - A. WANWRIGHT (eds), *The Legacy of Birgitta of Sweden*.

⁶⁶ L'auto-analisi psicologica è un elemento essenziale della teologia luterana. T. BONAZZI, *Il sacro esperimento. Teologia e politica nell'America puritana*, Brescia, Morcelliana, 2022, pp. 51 ss.

⁶⁷ LS III, pp. 490-491.

⁶⁸ LS III, 504.

discorso riformatore di Negri. Questa metafora, che, come ha mostrato Querciolo Mazzonis⁶⁹, si ritrova in molte altre visionarie rinascimentali, è per Negri non solo un'allusione alla purezza che Dio richiede dai cristiani, alla prova continua a cui li sottopone, ma un'immagine di potente messa in questione dei rapporti di potere a livello cittadino ed ecclesiastico. Un fuoco purificatore per il rinnovamento della cristianità divisa e tormentata da guerre continue. In una lettera ad Angelo Michiel, Negri afferma così di voler «affocare tutta Venetia», laddove il fuoco è il simbolo dell'amore divino, ma anche metafora bellica in quanto la vita del cristiano è una continua guerra contro se stessi, contro le tentazioni terrene della «carne e del sangue», e «contra la potestà de' Principati, contra li Rettori di queste tenebre»⁷⁰. In un'altra lettera inedita del 1544, Negri esplicita il senso dell'immagine del fuoco: «che benedetto sia quel foco che arde e non consuma, anzi consuma li affetti terreni e li secolari desideri, che li arde il core de si dolce foco»⁷¹.

L'opera profetica di Negri è quindi innanzitutto un'opera pastorale rivolta ai fedeli e svolta attraverso le missive e l'attiva predicazione, a cui esorta anche i suoi figli spirituali. In una lettera del 1544 Negri scrive a Michiel che vorrebbe «vedervi tutto di foco, sì che voi solo andiasti mezzi i cori de Venetia». Andare tra i cuori dei veneziani vuol dire fare quotidiana pratica di conversione del popolo di Cristo che è diviso non solo per via delle guerre continue tra principi e dell'avanzare dei movimenti religiosi protestanti, ma anche dei conflitti dottrinari basati su astratte speculazioni teologiche. È questo il caso del dibattito suscitato dal *Beneficio di Cristo* sulla giustificazione per sola fede – che verrà dichiarata eretica solo nel 1547. Tanto basta per farne un testo se non apertamente eretico, comunque allusivo a una religiosità che può fare a meno delle opere. Se il beneficio di Cristo è universale e ognuno è predestinato alla grazia, non c'è bisogno di ardere di fuoco vivo di carità, subire le tentazioni e combatterle con le azioni.

Tale diffidenza nei confronti della dottrina *sola fide* emerge con forza dallo scambio tra Negri e Michiel che ha come oggetto la condotta dell'amico di Michiel Baldassarre Stampa, fratello della poetessa Gaspara Stampa, che di Negri era figlia spirituale. In questa lettera Negri esorta Michiel a invitare Baldassarre a unirsi ai Paolini al fine di lasciar perdere «comerci seculareschi» e «vane scientie»⁷² e dedicarsi alle «cose spirituali». Secondo Elena Bonora, sarebbe proprio la dottrina della giustificazione per sola fede a essere nel mirino della critica di Negri delle scienze vane che distolgono da ciò che è importante. Tale ipotesi è avvalorata dal fatto che Negri, in un'altra corrispondenza dello stesso periodo con il discepolo Zoncarolo, condanni le «opinioncelle di

⁶⁹ Q. MAZZONIS, *Riforme di vita cristiana nel Cinquecento italiano*, Soveria Mammelli, Rubbettino, 2020.

⁷⁰ LS II, p. 353.

⁷¹ Negri a Angelo Michiel 1544, mss, Centro Studi - Archivio storico dei barnabiti, L.b.1, 12, 2r. Cfr. Esodo 3,2-3: «Gli apparve allora l'angelo del Signore come una fiamma di fuoco in un cespuglio. Mosè osservò e si accorse che il cespuglio bruciava ma non si consumava».

⁷² Negri a Michiel.



gratia e predestinatione» di coloro che pensano che il beneficio di Cristo salvi tutti, anche i «negligenti e li amatori del mondo»⁷³.

La critica di Negri è difficilmente comprensibile solo alla luce della controversia dottrinale, ancor di più se si pensa che il *Beneficio di Cristo* contiene idee che lei stessa propugna nelle sue lettere spirituali. Il riconoscimento da parte di ciascuno di «esser infermo» come preconditione per la conoscenza di Cristo, come pure il sacrificio dei propri privilegi materiali e onori mondani, sono ben presenti nel discorso negriano. Queste idee contenute nel *Beneficio*, però, risultano agli occhi di Negri svuotate della loro direzione penitenziale proprio a causa del principio del perdono generale.

In più, il rischio sotteso alla dottrina della misericordia universale è per lei che il frutto di un'elaborazione intellettuale diventi paradigma di vita del cristiano. Questo pericolo andava scongiurato perché chi si stava rendendo responsabile della divisione dell'*ecclesia* erano proprio teologi e gerarchie ecclesiastiche in conflitto sul contenuto della riforma. Negri condanna allora chi introduce idee divisive sulla base della supposta verità teologica: «poco valersi essere dotto della scorza delle lettera, perché si trovano pur assai che di continuo imparano e mai pervengono alla verità della scientia»⁷⁴. Essere dotti e leggere le Scritture in maniera superficiale non è abbastanza se sull'altare della disputa dottrinale si è pronti a sacrificare l'unità della Chiesa. Una critica del genere non poteva che suonare come un avvertimento non soltanto ai pastori riformati, ma anche a coloro che stavano approntando la Controriforma.

5. L'individualità prima dell'individualismo

Negri afferma che la verità divina, che si coglie con la contemplazione, lo studio e le buone opere, non è monopolio dei dotti: «la verità si puote ascoltare da ognuno», anche da lei stessa che è «più bassa, e di minor valore»⁷⁵. La voce di Dio si rende udibile attraverso la bocca di una donna di umili origini in un tempo straordinario che apre spazi di agibilità a soggetti imprevisi e richiede l'intervento eccezionale della profetessa nelle cui mani Dio ripone la necessaria e imminente riforma del popolo e delle istituzioni cristiane. È una missione che mira alla salvezza di un'intera chiesa, ma che parte dall'individualità eccezionale della Divina Madre e Maestra. La questione della riforma cristiana chiama dunque in causa il problema del ruolo dell'individuo in essa, nella sua tensione con l'universale.

Taylor osserva che per la gente di inizio Cinquecento l'orientamento morale dell'azione non poteva che essere universale, non individuale⁷⁶. A partire dalla stessa linea interpretativa, Santoro mostra che è la battaglia contro l'annichilimento

⁷³ Negri ai laici maritati, 23 maggio 1545, in P.A. NEGRI, *Altre Lettere*, ms, Centro Studi Storici - Archivio Storico Barnabiti Roma.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ LS III, p. 566.

⁷⁶ C. TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 28.

dell'individualità mondana a favorire l'auto-affermazione degli individui e dunque l'emergere del modello antropologico liberale, che aveva la funzione di garantire un certo ordine politico⁷⁷, non senza critiche e contestazioni⁷⁸. L'affermazione, per quanto conflittuale, di questo modello antropologico liberale si svilupperebbe nella prima età moderna, e in particolare nel contrattualismo, mentre in precedenza, nel cristianesimo medievale e rinascimentale, la volontà umana sarebbe subordinata a una concezione teocentrica secondo cui Dio pensa esclusivamente se stesso⁷⁹. MacFarlane contesta questo impianto interpretativo, che fa risalire a Weber e Marx (insieme a molti altri), per dimostrare che l'emergere dell'individuo nell'economia e nella società è precedente al XVI secolo e si può rintracciare già in epoca medievale⁸⁰. Al contrario Burckhardt aveva individuato l'origine dell'individualismo nel Rinascimento, affermando che nel Medioevo «l'uomo non aveva valore se non come membro di una famiglia, di un popolo, di un partito, di una corporazione, di una razza o di un'altra qualsiasi collettività. L'Italia è la prima a squarciare questo velo [...] l'uomo si trasforma nell'*individuo* spirituale, e come tale si afferma»⁸¹. Questa concezione, pur in maniera stemperata, è accolta da Cox, che rivede la nozione di individuo e parla invece di singolarità, per indicare sia l'unicità sia l'eccellenza e incomparabilità che però implica sempre una relazione con gli altri, con una norma e con il mondo⁸².

Se ogni epoca sembra avere il suo individualismo, mitico o antropologico, collettivo o concluso⁸³, la questione è se sia possibile separare l'individualità dall'individualismo, intendendo con la prima una serie di tratti ascrivibili a un individuo che, pur rimanendo ben saldo nei confini di una collettività, si differenzia da altri sulla base del sesso, della

⁷⁷ E. SANTORO, *Autonomia individuale, libertà e diritti*, Pisa, Ets, 1999, pp. 134, 129.

⁷⁸ Ho ricostruito la critica di Mary Astell all'individualismo liberale *La critica imprevista. Politica, teologia e patriarcato in Mary Astell* (Macerata, EUM, 2020). Ricciardi nota il persistere, all'interno del processo di affermazione dell'individualismo moderno «di una plateale illibertà che non è però riconducibile a un classico rapporto di signoria e servitù». (M. RICCIARDI, *Storia costituzionale e patriarcato*, prefazione a E. CAPPUCILLI, *La critica imprevista*). Cfr. i classici Q. SKINNER, *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaudi, 2001 e C.B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1973. Sulla connessione tra individualismo e modernità, si veda M. CIOLI - M. RICCIARDI - P. SCHIERA (eds), *The Individual and the New Man. An Introduction* in M. CIOLI - M. RICCIARDI - P. SCHIERA (eds), *Traces of Modernism. Art and Politics from the First World War to Totalitarianism*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2019, pp. 7-18.

⁷⁹ E. SANTORO, *Autonomia*, pp. 134-135.

⁸⁰ A. MACFARLANE, *The Origin of English Individualism*, Oxford, Blackwell, 1995.

⁸¹ J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni, p. 125.

⁸² V. COX, *The Performance of Identity in Renaissance Italy*, in S. DITCHFIELD - S. BAUER (eds), *A Renaissance Reclaimed: Jacob Burckhardt's Civilisation of the Renaissance in Italy Revisited. Proceedings of the British Academy*, Oxford, Oxford University Press, 2022, pp. 99-119. Martin descrive il sé del Rinascimento come sé relazionale in quanto riguarda «il problema della relazione tra la propria esperienza interiore e la propria esperienza nel mondo». J.J. MARTIN, *Myths of Renaissance Individualism*, p. 15. Fioravanti nota che l'origine del concetto di *singularitas* è una novità introdotta da Duns Scoto. G. FIORAVANTI, *Individuo ed identità: alcuni aspetti del pensiero tardo-medievale*, in G.M. CAZZANIGA - Y.C. ZARKA (eds), *L'individuo dans lea pensée moderne. XVIe-XVIIIe siècles. L'individuo nel pensiero moderno. Secoli XVI-XVIII*, ETS, Pisa, 1995, Vol. 1, pp. 61-62. Sul rapporto tra individuo e universale in Petrarca si veda U. FALKEID, *Petrarch, Mont Ventoux and the Modern Self*, «Forum Italicum», 43, 1/2009, pp. 5-28.

⁸³ Per una sintesi del dibattito sull'individualismo rinascimentale, si veda J.J. MARTIN, *The Myth of Renaissance Individualism*, in G. RUGGIERO (ed), *Companion to the Worlds of the Renaissance*, Blackwell, Wiley, 2006, pp. 208-224. Martin distingue tre tipi di sé: comunale o civico; performativo o prudenziale; poroso o aperto.



posizione nell'antica società per ceti, nella mobilità o nel radicamento nel territorio, nel convento, nello spazio cittadino.

I casi di Narducci e Negri possono gettare luce su un'individualità così intesa, e che ha dei caratteri peculiari proprio in risposta al problema della riforma⁸⁴ e in virtù del contesto storico, religioso, sociale e politico della prima metà del Cinquecento. Il sé, come ha mostrato Virginia Cox, si trasforma in questo periodo in risposta a delle variabili sociali – come la grande espansione della popolazione conventuale femminile in Italia⁸⁵ o il declino delle prospettive matrimoniali per le nobildonne veneziane⁸⁶ – che permettono alle donne, e non solo agli uomini secondo la ricostruzione burckhardtiana, di pensarsi e rappresentarsi come «entità autonome»⁸⁷. Mentre però l'analisi di Cox si concentra sulle donne del secolo, specialmente appartenenti ai ceti superiori, le letterate e artiste, vale la pena sottolineare che il problema dell'auto-rappresentazione dell'individualità non era meno sentito per le donne religiose, specie coloro che dovevano affermarsi come autorità spirituali in ambienti tradizionalmente dominati dal ministero maschile del sacro.

È una rappresentazione individuale che tuttavia deve necessariamente adottare il linguaggio dell'umiltà come strategia di costruzione della propria autorità, che riesca a trasformare la supposta debolezza femminile in forza⁸⁸. In un'epistola del 1519 Narducci assume questa strategia nel rispondere alle «murmurationi fatte contra di lei», e in particolare all'accusa di scrivere ed esporre le Scritture e di essere presuntuosa – ovvero di pensare di poter infrangere il divieto paolino di predicazione femminile⁸⁹. A questo risponde

ch'io non so né leggere né scrivere, et sono usa amazzolare cavolo e cipolle perché da piccolina fui hortolana. [...] Io vo a lo studio quando ho à scrivere, inginocchiomi et fo oratione et prego Dio che mi facci dire quel che è l'honor suo [...] Dio quel ch'el mio sposo Iesu mi manda à bocca senza pensar nulla⁹⁰.

⁸⁴ Sul rapporto tra riforma e individualità seguì la suggestione di Prosperì: «L'idea che la cultura medievale aveva avuto della "riforma" e della "rinascita" era stata quella del ciclo stagionale e ripetitivo della vegetazione [...] Ma dal mondo delle lotte religiose si avanzava ormai un'altra idea della rinascita, in cui l'identità individuale acquistava consistenza e si distaccava dal gruppo familiare scendendo in lotta per l'affermazione della verità nella storia». A. PROSPERÌ, *Una rivoluzione passiva*, p. 228.

⁸⁵ P.R. BAERNSTEIN, *A Convent Tale*, p. 5.

⁸⁶ V. Cox, *The Single Self. Feminist Thought and the Marriage Market in Early Modern Venice*, «Renaissance Quarterly», 48, 3/1995, p. 532.

⁸⁷ *Ivi*, p. 576. Sul nesso individuo disciplina e la sua origine nell'umanesimo, si veda il testo fondamentale di P. SCHIERA, *Specchi della politica*, Bologna, il Mulino, 1999, specialmente il capitolo III.

⁸⁸ Birgitta di Svezia fu tra le prime ad adottare tale strategia, insieme al suo ultimo confessore Alfonso Pecha. U. FALKEID, *The Political Discourse of Birgitta of Sweden*, in M.H. OEN (ed), *A Companion to Birgitta of Sweden in the Late Middle Ages*, pp. 90-93. Il modello brigidino è centrale nella religiosità di Narducci, come ho ricostruito in *Between Birgitta and Savonarola*, in M. FAINI (ed), *Women and Doubt in Early Modern Italy*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2022, in corso di pubblicazione.

⁸⁹ A. VALERIO, «Et io espongo le scritture». *Domenica da Paradiso e l'interpretazione biblica. Un documento inedito nella crisi del Rinascimento fiorentino*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 3, 1994, pp. 499-534.

⁹⁰ D. NARDUCCI, *Excusatione de la veneranda madre suore Domenica per satisfare a certe murmurationi fatte contra di lei, nella quale si purga da dette murmurationi accioche non habbi alcuna persona astare negli defetti. Et chi ha inteso el contrario a la verità per questa si possa più facilmente correggiere. Da lei ditata ad 29 dagosto 1519 per fine circal principio di septembre immediate sequente*, in A. VALERIO, «Et io espongo le scritture», pp. 499-534.

Narducci non spiega le Scritture per come la comprende, bensì secondo «quello ch'el Signore mi mette in bocca» e, rispondendo all'accusa di presunzione, aggiunge: «non mi glorio». Non parla cioè per la reputazione davanti agli uomini, ma «perché el Signore mi fa parlare quello ch'io non intendo et ch'io non so, et ch'io non conosco, perché mentre ch'io dico non l'ho considerato et non lo considero per proferirlo». La forza della verità profetica è ciò che muove la formazione di un io parlante della visionaria, che allo stesso tempo segue però il topos consolidato dell'annichilimento del sé, del rifiuto della gloria terrena, della negazione della propria scelta di comunicare la parola divina ai potenti, alle donne, ai devoti⁹¹. La negazione del sé si presenta dunque come contraddittoria affermazione della propria individualità profetica, fino al punto da rovesciare la narrazione dell'umiltà per rifiutare qualunque titolo di virtù:

non sono humile, fervente à pregare per voi come io doverrei, sono lo scandalo vostro perché son piena di superbia. Ho una buona volontà di emendarmi [...] Io sono una contadinella et se sono stata in strumento di Dio a fare questo monasterio, confesso haver facto molti peccati per la negligentia che io ci ho usata. Ho recusato molte volte a Signore per non fare el Monasterio⁹².

La presenza di un sé peccatore, “annichilito”, negato eppure potentemente affermato traspare anche dal discorso profetico di Negri, che in una lettera del 1547 chiede:

Ma oime, che sò, e non posso sapere, sento, e non posso sentire, conosco, e non posso comprendere, gusto, e non pollo gustare, parlo, e non so parlare. Se le lingue de gli Angeli, e de gli huomini non sarebbono sufficienti a' parlarne degnamente, se tutti gl' intelletti nõ posson capire, che debbo presumere io misera, & ignorante, e cieca, & (che più importa) arrogante, e superba, poi che solo a' paruoli son manifestati quelli segreti⁹³.

Arroganza e superbia sono ancora più gravi di ignoranza e cecità. Rimediarsi è dovere cristiano e passa attraverso una «pratica praticata con le mani», che insegnino «la pazienza, la bassezza, l'annegazione di uoi stessa»⁹⁴. Il disprezzo di sé – che mostra una conoscenza approfondita dei criteri di discernimento degli spiriti che convalidavano la santità specie nel caso delle donne, ritenute più volubili e soggette alle tentazioni demoniache⁹⁵ – è connesso però al ruolo di assoluta autorità che Negri ricopre nell'ordine barnabite. Infatti ammette: «So, che non senza meraviglia forse resterà alcun di voi, o del mio voler sempre ammaestrare, o del modo, che io tengo»⁹⁶. Dalla consapevolezza che il suo «voler ammaestrare» avrebbe prodotto meraviglia, per non parlare delle più

⁹¹ U. FALKEID – M.H. OEN (eds), *Sanctity and Authorship in Birgitta of Sweden and Catherine of Siena Birgitta of Sweden and Catherine of Siena*, New York, Routledge, 2020; B. NEWMAN, *What Did It Mean to Say “I Saw”? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture*, «Speculum», 80, 1/2005, pp. 1-43; J. SUMMIT, *Women and Authorship*, in C. DINSHAW – D. WALLACE (eds), *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 91-108.

⁹² DOMENICA DA PARADISO, *Excusatione*, in SS II, p. 527.

⁹³ LS I, 205.

⁹⁴ Domenica a una devota 1542, in SS I, p. 601.

⁹⁵ 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; D. ELLIOTT, *Proving Women. Female Spirituality and Inquisitorial Culture in the Later Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 2004.

⁹⁶ LS I, p. 8.



nefaste conseguenze su di lei e sull'ordine, discende una tensione, caratteristica rinvenibile in molta della letteratura profetica delle donne, per cui alla propria elezione corrisponde un'eguale possibilità per ognuna e ognuno di ricevere e trasmettere il messaggio di Dio. Nella lettera sulla conversione di Paolo, l'ispirazione egualitaria del cristianesimo riformatore si presenta in maniera esplicita:

Ditegli, o Paolo, desideramo di sapere, se faresti eccezione nelle persone, a quali si devè predicare, e conuertire nella via di questo Signore, a chi tu dici, che vuoi tu, ch'io faccia? Haresti più amore a una che a un'altra, più a huomini, che a donne, più a servi, che a liberi, ò pur per tutti t'affaticaresti indifferentemente? e vi risponderà, non faccio distinzione da Greco a Giudeo, da servo a ebreo, da maschio, a femina, perché tutti siamo una cosa stessa in Giesv Christo, e Dio vorria, che tutti fossimo salvi⁹⁷.

Affidandosi all'autorità di Paolo di Tarso che nella lettera ai Galati aveva sintetizzato la totale riconfigurazione della religione dopo la venuta di Cristo, Negri afferma che il cristianesimo è un messaggio di eguaglianza. Nel farlo afferma simultaneamente la sua individualità di profetessa incaricata di rammentare ai potenti e alle e ai devoti l'urgenza di praticare tale messaggio, contro le gerarchie mondane che vacillano sotto la critica riformatrice.

6. Conclusioni

Le idee di riforma che donne come Narducci e Negri hanno elaborato nella loro opera pastorale e teologica, nelle pratiche e nella scrittura dettata, costituiscono una parte rilevante di quella trasformazione epocale della religione che ha avuto nell'Italia del Cinquecento un epicentro importante, sotto le influenze delle corti spagnole e francesi, la permeazione delle "eresie" luterane e calviniste, i conflitti delle guerre d'Italia e gli intensi scambi tra signorie, repubbliche e impero.

Il primo contributo allo studio del problema storico della riforma è dunque il mostrare l'immersione della riforma stessa all'interno e all'incrocio di processi che non possono essere limitati a una sfera locale o nazionale, come mostrano pure le comunicazioni di Narducci e Negri con istituzioni politico-religiose, devote e devoti raggiunti con viaggi e mezzi epistolari. L'intreccio della storia di Negri con quella del governo imperiale di Milano, con le ambizioni di Venezia e con la successione in un altro Stato, quello pontificio; l'immaginario di Narducci scosso dal sacco di Roma, dai Turchi e dall'identificazione di Carlo V come rinnovatore e castigatore⁹⁸; il confronto di Negri e Narducci con le idee luterane e in generale con la sfera religiosa d'oltralpe: tutto questo colloca le due profetesse in uno scenario che eccede decisamente l'ambito locale.

Il secondo contributo è la possibilità di rileggere la relazione tra carisma profetico e potere politico in funzione della missione riformatrice che le profetesse assumono

⁹⁷ LS II, pp. 365-366.

⁹⁸ R. LIBRANDI, *Libri, raffigurazioni di trame e metafore nei sermoni di Domenica da Paradiso*, in R. LIBRANDI - A. VALERIO (eds), *I sermoni di Domenica da paradiso*, pp. LXXXVIII-LXXXIX.

spinte dall'urgenza di una catastrofe imminente, che impone loro di riportare i potenti all'ordine divino. La critica profetica è in tensione con la funzione legittimante delle visionarie, che la impiegano a loro volta per rafforzare il proprio magistero spirituale, in uno scambio con le autorità religiose e civili che si spegnerà progressivamente con l'incedere della Controriforma. In questo processo, emerge l'individualità profetica, che è un campo di forza tra collettivo e individuale, tra affermazione e negazione del sé, eccezionalità e umiltà. Questo è il terzo contributo delle donne, o almeno di alcune donne, al problema storico della riforma. Come le terziarie uscivano dal chiostro per fare i conti con le contraddizioni del secolo, così uscire dai recinti dei dibattiti storiografici e delle discipline permette di fare i conti con la novità delle donne in quel tornante di storia occidentale, aperta e irrisolta, in cui la Riforma ha spezzato per sempre l'universo cristiano.