

GRUPPO DI STUDIO SUL CINQUECENTO FRANCESE

LE DONNE DELLA BIBBIA  
LA BIBBIA DELLE DONNE

Teatro, letteratura e vita

Atti del XV Convegno Internazionale di Studio  
Verona, 16-17 ottobre 2009

a cura di  
ROSANNA GORRIS CAMOS



SCHENA EDITORE  
2012



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA  
DIPARTIMENTO DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA  
DIPARTIMENTO DI ROMANISTICA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA  
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, LINGUISTICA E LETTERATURE

MIUR - PROGETTO PRIN  
*Corpus du théâtre français de la Renaissance*  
Università degli Studi di Verona, Padova e Perugia

Con il contributo della

provincia   
verona

AMBASSADE DE FRANCE EN ITALIE

© 2012

SCHENA EDITORE, Z. I. Via dell'Agricoltura, 63 - 72015 FASANO (Br - Italia)

Tel. e Fax (00).39.080.44.26.690

www.schenaeditore.it schenaeditore@libero.it

ISBN 978-88-8229-955-2

**Della Tripartita**  
**SCALA DEL CIELO**  
 RIPIENA D'INFINITI CONCETTI  
 SPIEGANTI PROFONDISSIMI,

& altissimi Misterij della Sacra Scrittura

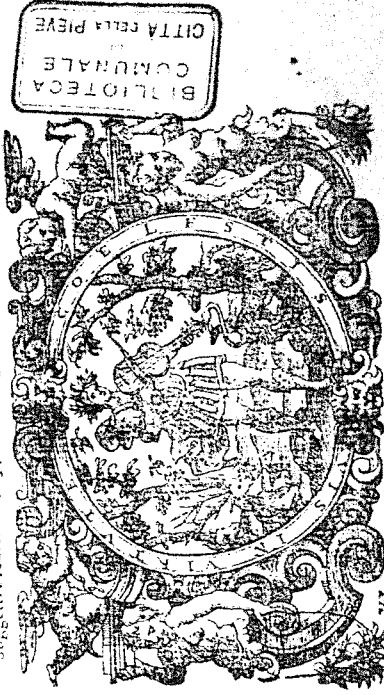
Con l'interpretazione de nomi Ebraici, & Approvazione de Senti Letterale, Morale,  
 & Mistico: *Scritta con li Dettini de Santi Padri, & Concilij di S. Chies.*  
 Nella Prima delle Parti si tratta della Creazione del primo Huomo sua Grandezza, Eminen-  
 za, & Felicità, & Pena di quello che peccato: Et come Dio lo creò  
 una Scala per ricondurre il cielo di nouo.

Nella Seconda, si spiega il modo di salir detta Scala passando per li quattro Gradili d'offitio  
 di S. Cons. Meditacione, Orazione, & Contemplatione.  
 Nella Terza, si spiega il modo facillissimo per farli detti Gradili, & arrinarli a fruir l'Eccelsa  
 Gloria: Con togger l'impedimenti, che vietano il Salirli.

**Opera per Predicatori, & Professori delle Sagre Lettere.**

*Crema, dell'Offeruanza di Lombardia.*  
 Opera per il Molto Reuer. Padre Fra Antonio Meti Predicator Agostiniano de

Crema, dell'Offeruanza di Lombardia.  
 Terza Editione agrandita di cinque copiosissime Tauole de Capitoli dell'Historie delle  
 Scritture della Sacra scrittura, & de Santi Padri, delle cose notabili, & de  
 soggetti Predicabili, Applicati a Sagri Euangelij Quadragesimali.



IN CREMA, Appresso Giacinto Belpieri, M.D.C.XXXV.

Con licenza de Superiori,

GIANNIS ANTONI.

*Autografo di G. Belpieri di S. Agostino*  
*Libr. della Pieve*

14. La Tripartita scala del cielo: Frontespizio edizione del 1625. (Su autorizzazione della Biblioteca comunale di Città della Pieve)

LUCIA FELICI

«COL CAPO VELATO». CASTELVETRO, SAN PAOLO  
 E LE ERETICHE MODENESI

Le donne della Bibbia e la Bibbia delle donne: l'intreccio di questi due problemi sarà l'oggetto di questo saggio, nella prospettiva della storia del dissenso religioso in Italia nel Cinquecento. L'analisi si incentrerà sul confronto tra un piccolo scritto del letterato Ludovico Castelvetro in merito al contegno e al ruolo delle donne in chiesa, basato su un passo di san Paolo, l'insegnamento del letterato e la realtà delle donne che partecipavano al movimento ereticale modenese, donne che leggevano e interpretavano autonomamente la Sacra Scrittura. È un confronto a tinte forti che, come vedremo, getta luce sulla concezione riformata del ruolo femminile nella società cristiana del XVI secolo e su quello che, invece, le protagoniste cercarono di assumere in contrasto con vecchie e nuove ortodossie, sullo sfondo della realtà del movimento eterodosso in Italia. Una realtà, com'è noto, eclettica, creativa, socialmente promiscua.<sup>1</sup>

La Bibbia sta al centro di questo contrasto per un duplice ordine di motivi: a causa delle diverse interpretazioni cui fu soggetta a seguito della Riforma, come "sacra ancora" della religione, nell'Italia protestante più che altrove, in assenza di una forte autorità religiosa normativa – naturalmente sino alla chiusura controriformistica, quando la lettura della Bibbia fu vietata in tutte le sue forme;<sup>2</sup> in quanto strumento di riflessione religiosa individuale, indipendente dalla mediazione ecclesiastica, e quindi atta a emancipare da essa. Sono questioni note, ma che occorre ricordare perché nel mondo femminile portarono a esiti stridenti tra il piano pubblico e quello privato. La Scrittura fu infatti impiegata dai riformatori, tra i quali Castelvetro, per legittimare il "disciplinamento" femminile nella chiesa e nella società, ma di essa si favorì nel contempo la lettura individuale anche da parte delle donne, aprendo di fatto spazi all'esercizio del pensiero critico, oltre che alla meditazione religiosa personale.

Questa duplice tensione era iscritta nella storia della Riforma, prima che in quella di Castelvetro. Aver posto il fondamento della religione nella Sacra Scrittura e legittimato la libera interpretazione di essa aprì un vaso di Pandora, dal quale fuoriuscì un movimento riformatore magmatico, e refrattario, in nome dei principi primi della Riforma, ai tentativi dei padri delle nuove chiese di contenerlo in siste-

<sup>1</sup> MASSIMO FIRRO, *Riforma protestante ed eresia nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Roma, Bari, Laterza, 2006<sup>2</sup> (con bibliografia). Vedi inoltre SALVATORE CAPONETTO, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1992 e il fondamentale strumento bibliografico *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture. A Bibliography of the Secondary Literature* (ca. 1750-1996), compiled by J. Tedeschi in association with J.M. Lattis, *Historiographical Introduction* by M. Firro, Modena, Panini, 2000.

<sup>2</sup> GIULIOA FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.

mi e istituzioni rigidi.<sup>3</sup> Nell'ampissimo panorama della Riforma radicale, lo esemplificano alcuni fatti emblematici, che si collocano alle origini del movimento protestante. Appena pochi mesi dopo la pubblicazione nel 1521 dei testi fondanti la dottrina di Lutero (*La libertà del cristiano, La civiltà babilonense della chiesa, Appello alla nobiltà cristiana di nazione tedesca*), comparvero a Wittenberg i "profechi di Zwickau" che radicalizzarono la critica ai sacramenti, rifiutando il battesimo degli infanti perché privo di riscontro scritturistico.<sup>4</sup> La negazione del peccato battesimo costituì poi la dottrina caratterizzante il gruppo anabattista fondato nel 1525 da Konrad Grebel, il quale applicò i metodi esegetici appresi da Ulrich Zwingli, gli stessi che avevano portato all'elaborazione della concezione simbolica della Cena, rivoluzionaria del rito eucaristico.<sup>5</sup> I contadini mettevano intanto a ferro e fuoco i territori germanici dell'Impero per realizzare, sulla base dell'"Evangello", una società rinnovata nelle sue strutture politiche, economiche, religiose e sociali.<sup>6</sup> Le reazioni di Lutero e di Zwingli, come degli altri riformatori "magisteriali", a questi gruppi e figure che praticavano l'esegesi libera e ne traevano conseguenze radicali fu unanimemente negativa. Ma, una volta messa la negazione del principio di autorità a fondamento della Riforma, l'imposizione di un criterio di verità apodittico poggiò su colonne fragili – e, di fatto, crollò nel tempo, con l'affermarsi dello spirito critico. In breve, la storia della critica biblica – e dei conflitti nati dalle diverse interpretazioni dottrinali della Scrittura – coincide con la storia del movimento protestante ed ebbe effetti incisivi sul più generale sviluppo del mondo moderno.

Il contesto modenese offre un osservatorio interessante di tale fenomeno. Nel piccolo ma emblematico scenario di Modena – una delle città «più infette» d'eresia d'Italia – Castelvetro assunse la parte del rigido tutore della disciplina ecclesiastica *à la genevoise*, superando in tradizionalismo addirittura i suoi "maestri", san Paolo e Calvino, nel giudicare la posizione della donna nella dimensione pubblica; ma, all'atto pratico, egli indicò alle sue discepole una via per la loro emancipazione culturale avvicinandole al testo sacro. In Castelvetro agirono spinte diverse. Pur con posizioni personali egli fu un intellettuale molto *engagé* in favore della Riforma: traduttore della Sacra Scrittura, di opere di Melanctone e di Lutero (che raccolse nella sua ricchissima biblioteca), intraprese la battaglia religiosa nei suoi scritti letterari e nel movimento ereticale cittadino; sottoposto a processo dal Sant'Uffizio, concluse la sua esi-

stenza in esilio oltralpe.<sup>7</sup> Egli fu però anche un esponente di spicco dell'Accademia modenese, il vitalissimo centro di discussione religiosa e intellettuale di orientamento riformato, animato da letterati, uomini politici, medici, ma aperto per volere dei fondatori all'intera popolazione, in nome di una precisa visione umanistica del sapere.<sup>8</sup> Rigidità dottrinale e offerta di strumenti critici si coniugarono quindi nell'atteggiamento di Castelvetro verso le donne, in una realtà in cui comunque esse agivano nella vita religiosa come soggetti indipendenti. Ma veniamo al suo testo.

I. Castelvetro espone le sue concezioni nello scritto *Intorno alle parole dell'indiecimo capo della pistola prima di Paolo a' Corinthesi* *Θέλει ο δὲ ἰμῶς εἰδέναι ὅτι [1 Cor. 11, 3] etc. Argomenti co' quali S. Paolo pruova che la donna in chiesa dee star col capo coperto*. Data e circostanze della composizione del testo sono ignote: Enrico Garavelli, che l'ha pubblicato, ipotizza che sia stato redatto verso i primi anni sessanta, poco prima del soggiorno ginevrino del letterato, e su richiesta di altri, data la sua struttura di parere tecnico.<sup>9</sup> È probabile che Castelvetro, in procinto di emigrare e comunque ormai proiettato verso il mondo d'oltralpe a seguito delle sue vicende inquisitoriali in Italia, partecipasse della volontà di disciplinamento propria di Calvino in quegli anni. Chiaro era invece il suo scopo: Castelvetro fece propria la posizione espressa da san Paolo nella lettera ai Corinzi circa la prescrizione del velo alle donne che partecipano ai riti sacri e la subordinazione, che ne conseguiva, delle donne nella chiesa.

Castelvetro interpretò il testo paolino (*1 Cor.* 11, 3-16) con considerazioni personali che radicalizzarono il tradizionalismo sia dell'apostolo sia di Calvino sulla questione, ma che aprivano anche squarci sulle sue personali convinzioni religiose, ecclettica e non chiara miscela di nozioni diverse. Seguendo l'apostolo, il letterato sostenne la sua tesi con nove argomenti, ai quali aggiunse due risposte alle eventuali obiezioni ad essi, articolati con il suo noto rigore logico, talvolta capzio-

<sup>7</sup> Data la recente crescita degli studi su Castelvetro si rinvia a: *Ludovico Castelvetro. Letterati e grammatici nella crisi religiosa del Cinquecento*. Atti della XIII giornata Luigi Firpo, Torino, 21-22 settembre 2006, a cura di M. Firpo e G. Mongini, Firenze, Olschki, 2008, cit. (con bibliografia); ENRICO GARAVELLI, *Gli scritti "religiosi" di Ludovico Castelvetro, in Autorità, modelli e antimità della cultura artistica e letteraria tra Riforma e Controriforma*, Atti del Seminario internazionale di studi Urbino-Sassocorvaro, 9-11 novembre 2006, a cura di A. Corsaro, H. Hendrix, P. Proietti, Manziana, Vecchiarelli, 2007, pp. 267-300 (con bibliografia). Per il suo pensiero religioso vedi Ezio RAMONDI, *Gli scrupoli di un filologo: Ludovico Castelvetro e il Penarca*, in *Id., Rinascimento inquisito*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 57-142 e MATTHIEU MOYOUSIS, *Le carie di Ludovico Castelvetro*, «L'elisse. Studi storici di letteratura italiana», 1, 2006, pp. 163-191. Le sole biografie del letterato restano GIUSEPPE CAVAZZUTI, *Ludovico Castelvetro*, Modena, Società Tipografica modenese, 1903; TOMMASO SANDONNINI, *Ludovico Castelvetro e la sua famiglia. Note biografiche*, Bologna, Zanichelli, 1882; la voce di VALERIO MARCHETTI, GIORGIO PATRIZI, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 22, pp. 8-21.

<sup>8</sup> Sull'Accademia vedi SUSANNA PEYRONIL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano, Franco Angeli, 1979; MASSIMO FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Brescia, Morcelliana, 2005 (nuova ed. ampliata), pp. 55-129; FILIPPO VALINZINI, *Il principe lancuolo. Trattato inedito dedicato a Renata ed Ercole II d'Este*, Testo, introduzione e note a cura di Lucia Felici, Firenze, Olschki, 2000 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 10), pp. 21 sqq.

<sup>9</sup> ENRICO GARAVELLI, *Gli scritti "religiosi" di Ludovico Castelvetro* cit., pp. 283-286 (il testo è alle pp. 291-294).

<sup>3</sup> GEORGE H. WILKINSON, *The Radical Reformation*, Kirksville (Missouri), Sixteenth Century Journal Publisher, 1992 (3 ed.).

<sup>4</sup> PAUL WAPPELAR, *Thomas Mintzer in Zwickau und die "Zwickauer Propheten"*, Zwickau, Zückler, 1908 (rist. Gütersloh, G. Mohr, 1966); HAROLD S. BENDER, *Die Zwickauer Propheten*, *Thomas Mintzer und die Täufer*, «Theologische Zeitschrift», VIII, 1952, pp. 262-278; SUSAN C. KARANT-NUN, *Zwickau in Transition, 1500-1547. The Reformation as an Agent of Change*, Ohio, State University Press, Columbus, 1987.

<sup>5</sup> Su Grebel è fondamentale HAROLD S. BENDER, *Coural Grebel, c. 1498-1526. Founder of the Swiss Brethren, sometimes called Anabaptists*, Goshen, Indiana, 1950, ma vedi anche JOHN H. YODER, *Anabaptism and Reformation in Switzerland: an historical and theological analysis of the dialogue between Anabaptists and Reformers*, Kitchener, Pandora Press, 2005.

<sup>6</sup> PETER BUCKLE, *La Riforma luterana e la guerra dei contadini. La rivoluzione del 1525*, Bologna, Il Mulino, 1983.

so. Oltre al ricorso a similitudini, sembra visibile la ripresa di categorie del secondo libro della *Rhetorica* di Aristotele (*Rhet.*, II 23 1397a-1400b).<sup>10</sup> Nella prima questione si dimostrava la necessità della copertura delle donne nelle cerimonie religiose mediante la similitudine tra corpo umano e chiesa – consueta presso i riformatori, oltre che in san Paolo –, connessa con il “naturale” ordinamento gerarchico tra i sessi e con quello divino. Come il volto dell’uomo era scoperto, a differenza delle membra, «così l’uomo che è capo della donna dee essere scoperto, e la donna che è il rimanente del corpo dee essere coperta». Il riferimento alla gerarchia del creato dava ulteriore sostanza a questa posizione. La donna, affermava Castelvetro, «non è capo» di nessuno, poiché «non è capo di membra alcutune», in tal modo l’uomo «è capo della donna», così come Dio era capo di Cristo e Cristo dell’uomo: dunque, concludeva il letterato, «dee esser coperta perché solamente è corpo dell’uomo senza potere essere capo altrui».<sup>11</sup>

Nell’illustrazione di questo punto affiorava altresì la concezione ecclesiologica di Castelvetro: una concezione molto “minimalista”, che riduceva la chiesa a una «pubblica ragunanza» di uomini e donne impegnati nella preghiera e nell’ascolto dell’interpretazione della Scrittura, senza neppure la partecipazione alla Cena.<sup>12</sup> Non si danno elementi per stabilire se e per quali motivi l’omissione del rito eucaristico fosse intenzionale, ma è comunque un elemento da rimarcare, dato il biblicismo riformato sempre dimostrato da Castelvetro nella sua azione religiosa e la sua presumibile partecipazione al culto officiato dal suo sodale Filippo Valentini tra i membri dell’Accademia.<sup>13</sup> La seconda considerazione si fondava su considerazioni estetiche e di costume, assenti in san Paolo, che sembravano però rinviare al “giudizio comune” dell’undicesimo τόπος della *Rhetorica* aristotelica. Era alla “vox publica” che Castelvetro si appellava nel dichiarare che, al contrario dell’uomo, alla donna non si addicevano i capelli corti, poiché la privavano di bellezza e di dignità, «non [le] torna a vaghezza niuna l’essere tondata cioè l’haverle il capo più scoperto che si domandi la donnesca sua natura», al punto che la stessa Venere sarebbe parsa «sozza» al suo amante Marte se «tondata». Parimenti, non gli sembrava parso «sozza» al suo fedele l’essere copricapi «in attoni pubbliche et sante», come in chiesa.<sup>14</sup>

Castelvetro ricorreva poi alla similitudine del rapporto della luce del sole e quella delle stelle, cioè tra la luce maggiore che oscura quella minore quando è troppo vicina, di cui egli aveva già trattato nel corso della famosa disputa con Annibal Caro, in particolare nel suo *Parere alla canzone Venite a l’ombra de’ gran gli d’oro*.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> È notazione di Garavelli, che individua le similitudini tra i due testi: *Ibid.*, p. 284.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>12</sup> *Ibid.*: «Conciosia cosa che non si raguni mai la chiesa cioè huomini et donne insieme che non vi si preghi d’o, o non vi [si] sponga la scrittura».

<sup>13</sup> La testimonianza fu resa da Antonio Benfodelli nelle sue *Orationes*, citate da SIMONETTA ADOBBI BRACCESI, «Una città infera». *La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1994 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 5), pp. 211 sq. Cfr. Lucia Felici, introduzione a Filippo Valentini, *Il principe fanciullo*, cit., p. 47.

<sup>14</sup> ENRICO GARAVELLI, *Gli scritti “religiosi” di Ludovico Castelvetro*, cit., pp. 291 sq.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 284. Per la disputa col Caro vedi ENRICO GARAVELLI, *Prime scintille tra Caro e Castelvetro (1554-1555)*, in «*Parlar Tridama soave*». *Studi di filologia, letteratura e storia della lingua offerti a Gianni A. Pajani*, a cura di Matteo M. Pedroni, Novara, Interlinea, 2003, pp. 131-145. Sull’opera di Lo Rio, Ludovico Castelvetro e Annibal Caro: storia di una controversia tra letteratura ed eresia, in Ludovico Castelvetro, cit., pp. 91-112.

Era un argomento personale, impiegato per dar voce a una posizione decisamente oltranzista: non soltanto la donna era oscurata dalla presenza dell’uomo, in quanto luce minore rispetto alla maggiore, ma «la donna che è immagine dell’uomo et ci rappresenta il sommo male si deve nascondere, et l’uomo che è immagine di dio et ci rappresenta il sommo bene si dee palesare».<sup>16</sup> Il nascondimento delle donne era coatto a causa della loro natura diabolica, mentre l’uomo era immagine divina.

Le successive quattro argomentazioni, che interpretavano le parole dell’apostolo, consolidavano robustamente questa posizione. Nella quarta considerazione, Castelvetro sosteneva un argomento *a fortiori* (in relazione con il quarto τόπος aristotelico), anch’esso correlato con la similitudine della luce maggiore e minore e anch’esso mirante ad avvalorare la necessità dell’eclissi della donna, per la sua natura di pallido riflesso della «luce maggiore e gloria di Dio» rappresentata dall’uomo: «si come dove è la luce maggiore la minore sparisce così dove è la gloria di dio che è l’uomo et per conseguente la luce maggiore, la gloria dell’uomo che è la donna et per conseguente la luce minore, si dee celare et sparire». A conferma della tesi veniva adottata l’invocazione al Signore «A te solo honore et gloria»: solo l’uomo che era la gloria di Dio doveva “manifestarsi”, mentre la donna, che era la gloria dell’uomo, doveva nascondersi.<sup>17</sup>

La legge della causa e dell’effetto (analizzata nel ventiquattresimo τόπος aristotelico) veniva richiamata nella quinta considerazione per rafforzare la validità dell’idea della superiorità dell’uomo rispetto alla donna. Il valore maggiore della causa rispetto all’effetto era visibile anche nel rapporto tra i due sessi e determinava la posizione secondaria della donna nella vita religiosa: essendo la donna «cagione et forma dell’uomo» non doveva «nella chiesa essere da tanto o così apparente come è l’uomo». Di tale rapporto di primazia e di soggezione era espressione l’abbligliamento in chiesa, differenziato in base ai ruoli sessuali: «in segno di questo grado minore [la donna] dee star coperta in chiesa, et l’uomo scoperto in segno della sua maggioranza».<sup>18</sup> La necessità di differenziarsi dall’uomo «in apparere» era attestata, parimenti, dall’inferiorità della donna in quanto mezzo rispetto al fine, rappresentato dal sesso maschile. La sesta argomentazione recitava che, in considerazione di esso rispetto alle «cose, le quali sono per lo fine», la donna «che è fatta per l’uomo che è suo fine» doveva essere diversa da lui «et si dee coprire».<sup>19</sup> A un esito analogo conduceva la legge della «signoria», ossia della subordinazione degli inferiori ai superiori. La maggiore visibilità dell’uomo derivava dalla sua posizione elevata rispetto alla donna, situata a un gradino molto inferiore e a lui soggetta in quanto suo signore: così come l’uno «costituito in grado più alto dee stare scoperto et essere vedevole», l’altra «soggetta all’uomo et alligata in grado assai più basso dee essere coperta, et non lasciarsi tanto vedere quanto fa l’uomo».<sup>20</sup> Castelvetro si presentava, insomma, come una sorta di atlemano *ante litteram*! Tanto più che egli ometteva nel suo argomentare le conclusioni di san Paolo, tese a riportare su un piano di parità il

<sup>16</sup> ENRICO GARAVELLI, *Gli scritti “religiosi” di Ludovico Castelvetro*, cit., p. 292.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 292 sq.

nesso maschile e femminile: «Tuttavia – dichiarava l'apostolo – nel Signore né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna: se infatti la donna deriva dall'uomo, anche l'uomo deriva dalla donna, e tutto proviene da Dio» (1 Cor. 11, 1).

Nell'ottava considerazione affiorava tutto il notorio moralismo di Castelvetro. Il letterato citava un antico proverbio relativo all'effeminatezza e alla mancanza di onestà degli uomini con i capelli lunghi per sostenere che dovevano tenerli corti e scoperti, mentre per le donne era di «honore» avere chiome lunghe, ma coperte «per mettere spade agli occhi concupiscevoli degli uomini». Anche in questo caso veniva sottolineata la «naturalità» di questa norma, ricordando che era stata la natura a provvedere gli uomini di capelli corti «accioché imparino d'andare scoperti del capo per dare altrui ad intendere che non sono effeminati né molli». <sup>21</sup> L'interpretazione del passo paulino si concludeva con il richiamo agli usi tradizionali della partecipazione ai riti liturgici, già menzionata in san Paolo. In linea con il suo biblicismo, Castelvetro si premurava di rimarcare che era tradizione da non rigettare dato che non era «contra o fuori della parola di dio». <sup>22</sup>

La risposta a due obiezioni possibili alle parole dell'apostolo dava occasione a Castelvetro di esporre più diffusamente le sue idee sul ruolo e sulla natura della donna. La prima di esse verteva sulla sua posizione all'interno della chiesa, rivelando un Castelvetro non solo più intransigente di Calvino, ma anche controcorrente rispetto alla realtà religiosa sia del mondo riformato sia del mondo cattolico. L'obiezione riguardava la possibilità di pregare e di profetare per le donne nelle «ragunanze ecclesiastiche», ammessa da san Paolo (1 Cor. 11, 5), che il letterato negava invece decisamente, per motivi esegetici e per considerazioni culturali. Castelvetro traduceva il greco προφητευσαι ἢ ὑποσημαίνουσα (ovans aut prophetans) con l'espressione «nel tempo della preghiera o della sposizione interna alla scrittura», rifiutando la declinazione al femminile sia per la contraddizione interna al passo – perché colui che interpretava la Scrittura avrebbe dovuto coprirsi la testa a differenza di tutte le altre presenti – sia per l'incocerenza con le dichiarazioni dell'apostolo in merito all'obbligo del silenzio delle donne in chiesa (1 Cor. 14, 34-35: «e le donne nelle assemblee tacciano [...] È disdicevole per una donna parlare in assemblea»). Secondo Castelvetro, con l'affermazione che «ogni donna orando et prophetaudo con la testa scoperta dishonora la testa sua» l'apostolo intendeva soltanto ribadire la regola del velo nei consessi religiosi. Era la sola lettura possibile, anzi «necessaria» delle parole di san Paolo, che non «si deono sporre o trasportare in altro sentimento che questo», per congruità con il suo pensiero. <sup>23</sup>

La presa di posizione di Castelvetro teneva in una realtà in cui il profetismo femminile, o comunque la presenza femminile nella vita religiosa, erano ancora vivi, nonostante i tentativi delle chiese istituzionali di controllarli e reprimerti. In Italia, dalla fine del Quattrocento le donne erano state protagoniste in qualità di «sante vive» nei culti cittadini, di «pic consigliere» di principi, di «divine madri» in sodalizi spirituali di eletti, di «messaggere divine» e di membri attivi nei gruppi riformati, e soltanto con un robusto disprezzo di forze la chiesa controriformata ebbe ragione di questo vi-

talissimo fenomeno, pronto però a rinascere nella grande mistica seicentesca. <sup>24</sup> Oltralpe, la battaglia intrapresa dai riformatori contro messi e messaggere divini fu più improba, sia per la grande proliferazione di queste figure carismatiche sia per la carenza di principi e di strumenti atti a contrastarle. <sup>25</sup> Calvino, che si considerava un «profeta senza profezia», secondo l'efficace espressione di Max Engammare, e giudeva la profezia solo una «narrazione dei misteri divini» (come Castelvetro), fu spesso ostile ai sedicenti interpreti ispirati del suo tempo. <sup>26</sup> Diversamente da Castelvetro però, come meglio vedremo oltre, il riformatore contemplò l'eventualità che le donne prendessero la parola nei consessi religiosi, seguendo in questo san Paolo.

La seconda obiezione nasceva da un fatto storico, ossia che la copertura del capo nell'antichità romana era segno di libertà e di signoria, laddove l'assenza di copricapo era indice di servitù. Castelvetro ripercorreva la storia di quel costume, analizzando l'origine bellica, le manifestazioni, i momenti salienti come il dono del cappello ai servi affrancati o il conio di una medaglia con un copricapo effigiato in seguito alla liberazione dalla tirannia di Cesare. Il letterato modenese opponeva però a questa tradizione storica la posizione di san Paolo, che aveva trasformato il concetto di sovranità spostandolo su un piano assai più elevato, «dirizzando la mente all'altezza e alla signoria più evidente che non è la bassezza e la soggettione». <sup>27</sup>

Paolo motivava altresì l'obbligo del velo per le donne con la presenza degli angeli («a motivo degli angeli» recita il passo, v. 10). Alla questione Castelvetro dette una spiegazione originale e ancora una volta tesa a rimarcare la natura peccaminosa della donna: dal momento che gli angeli, «creature purissime» e guardiani della comunità religiosa, si dispiacevano per tutte le cose malfatte (come il tentativo del servo di equipararsi al signore nella condotta), a maggior ragione essi «più

<sup>24</sup> OLIVIA NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2007; Ead., *Rinascimento anticlericale. Infanzia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2005; ADRIANO PROSPERI, *Dalle "divine madri" ai "padri spirituali"*, in *Women and Men in Spiritual Culture. XVI-XVII Centuries*, ed. by E. Schulte van Kessel, The Hague, 1986, pp. 71-90; GABRIELLA ZARRI, *Le "sante vive". Profete di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990; Ead., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio*, Bologna, Il Mulino, 2002; Ead., *Della profeta alla disciplina (1450-1650)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scalfari e G. Zari, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 177-225. Sul misticismo seicentesco vedi MINO BIRAGAMO, *L'anatomia dell'anima: da François de Sales a Fenelon*, Bologna, Il Mulino, 1991 e ADELSA MALENA, *L'eresia dei perfetti: inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003.

<sup>25</sup> MARCOLE REAVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, The Clarendon Press, 1969; *Prophecy and Millenarism. Essays in honour of Marjorie Reeves*, ed. by A. Williams, Hallow, Longmans, 1980; ROBIN B. BARNES, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford, California, Stanford University Press, 1988; LUCIA FELICI, *Profete di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piacentinese Giovanni Leonardo Sartori*, Firenze, Olschki, 2009 (Studi e testi per storia religiosa del Cinquecento, 10).

<sup>26</sup> MAX ENGAMMARE, *Calvin: a Prophet without a Prophecy*, «Church History», 1998, pp. 643-661. Un caso rilevante fu quello di Giovanni Leonardo Sartori, sul quale vedi LUCIA FELICI, *Profete di riforma*, cit. Calvino traduceva, come Castelvetro, il termine «prophetae» del passo paulino in questione con «curatori Dei mysteria»: vedi *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, ediderunt G. Baum, E. Cunitz, F. Reuss, Brunsvigae, Apud C. A. Schwetschke et Filium, 1863-1900, (Corpus Reformatorum, XXIX-4, XXXVII), XLIX, col. 475 (d'ora in avanti C. O.).

<sup>27</sup> ENRICO GARAVELLI, *Gli scritti "religiosi" di Lodovico Castelvetro* cit., p. 294.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 293-94.

si commuovono ed si turbano» per il peccato di Lucifero che le donne incarnavano e di cui rinnovavano la memoria con i loro comportamenti sconvenienti («per lo quale le donne fallando rammemorano agli angeli [...] la memoria del fallo della specie loro»);<sup>28</sup> Con questo giudizio, che inchiodava la donna alla sua colpa originaria, Castelvetro chiudeva il proprio scritto e ogni eventuale discussione sul cambiamento della posizione delle donne nella società.

L'intervento di Castelvetro su un tema di tale portata ecclesiologica, pastorale e sociale, non fu isolato o estemporaneo. Anche Calvino affrontò l'argomento sin agli inizi della sua opera di riforma, nel tentativo di definire un codice di comportamento disciplinato per la nuova società cristiana e il ruolo di donne e uomini all'interno di essa, per dare così solide fondamenta alla sua "Nuova Sion". Significativamente, il riformatore pose tra i segni certi della predestinazione alla salvezza la drittura morale e religiosa nel contegno pubblico e privato, da tenersi cioè nei divertimenti (balli, giochi di dadi ecc.) – con effetti, inutile ricordarlo, rivoluzionari sul piano economico, sociale, politico, culturale. Gli atti concisionari ginevrini sono ricchissimi di processi per l'infrazione di norme liturgiche e di condotta, che potevano comportare condanne e gravi sanzioni: ad esempio, il celebre poeta esule Giulio Cesare Pascali fu giudicato nel 1572 un «peccatore incorreggibile» proprio a causa del suo capo coperto durante una «cantata di Salimi».<sup>29</sup>

Calvino, dopo aver esposto le sue idee sulle donne nella dimensione pubblica nell'*Istituzione della religione cristiana* (nelle sue varie edizioni) e nel suo *Commentarius in primam epistolam ad Corinthios* (1546), tornò sulla questione nei *Sermoes sur le 10<sup>e</sup> et le 11<sup>e</sup> chapitre de la premiere Epistre aux Corinthiens*, editi a Ginevra nel 1558 e poi nuovamente nel 1563 (pochi mesi prima dell'arrivo di Castelvetro).<sup>30</sup> La sua posizione al riguardo fu molto articolata e non facilmente decifrabile – tanto che si è parlato del «mistero del femminismo di Calvino».<sup>31</sup> Il riformatore rivelò infatti un atteggiamento possibilista e aperto al cambiamento, considerando la prescrizione del silenzio e del velo alle donne in chiesa un *adiaphoron* o una disposizione modificabile dalla chiesa in determinate circostanze, poiché non rientrava tra le leggi divine vincolanti per la coscienza. Ma, d'altra parte, non fu favorevole al superamento della subordinazione delle donne nella vita religiosa e civile nel suo contesto storico, finendo per ridurre molto la portata delle sue dichiarazioni.<sup>32</sup> Il confronto tra il com-

mentario e i sermoni sulla prima *Lettera ai Corinzi* mostra comunque un irrigidimento di Calvino, un suo attestarsi su posizioni più «istituzionali», presumibilmente a seguito del consolidamento della sua chiesa. In conclusione, anche se egli non si limitò come gli altri riformatori a citare san Paolo, ma sottopose il testo biblico a una lettura più meditata, e se il suo tentativo di ridefinire teologicamente il ruolo pubblico delle donne fu «sinus ad intrinsecum» e coraggioso, poiché mirante a conciliare la dottrina riformata della libertà cristiana con le esigenze dell'ordine pubblico, questo lavoro non produsse alcuna conseguenza concreta nella società a lui contemporanea.<sup>33</sup>

Vero è che lo stesso apostolo si presta a letture diverse, dal momento che le sue affermazioni sulle donne non sono univoche: in *Gal.* 3, 28 dichiara che non esiste diversità tra i figli di Dio; in *I Cor.* 11, 5 sostiene che la donna è soggetta all'uomo, ma ammette che possa profetizzare o pregare, benché col capo coperto; in *I Cor.* 14, 35 prescrive il silenzio alle donne nelle assemblee. Nei suoi scritti Calvino cercò di dare un senso a queste ambivalenze, pur riconoscendo la difficoltà («in eo quod sequitur, plus est aliquando difficultatis»).<sup>34</sup> Seguendo san Paolo, egli distinse periantra tra la sfera spirituale del regno di Cristo, dove non esistevano differenze tra le creature di Dio, tra uomini e donne, liberi e servi, poiché tutti erano soggetti al Figlio e alla sua Legge, e la dimensione della società civile e religiosa, nella quale vigevano regole per la conservazione dell'onestà e del decoro: in questa la donna ricopriva ruolo inferiore e subordinato all'uomo. L'inferiorità femminile appariva un dato incontrovertibile in tutto il commento al passo paolino: da esso Calvino evinceva la supremazia e il dominio maschile, in quanto la donna traeva origine dall'uomo, per sua causa era stata creata e occupava «per natura» un posto inferiore, poiché rappresentava il corpo di cui l'uomo era la testa.<sup>35</sup>

Tuttavia, questa concezione era in parte temperata dal riconoscimento dell'importanza della donna nella coppia. Secondo Calvino, la donna costituiva infatti un «grande ornamento» per l'uomo, la sua «corona» secondo Salomone, e, come tale, doveva essere oggetto di considerazione e di deferenza da parte del coniuge e non vittima di un potere dispotico.<sup>36</sup> La donna era ausilio e compagna indispensabile dell'uomo: separati essi sarebbero stati un «corpo mutilo», mentre *hoc igitur vinculo mutui officii inter se cohaerent*, un vincolo basato sulla «mutua benevolenza», sulla reciprocità, sull'armonia, sulla stima e sul rispetto vicendevoli nella vita comune.<sup>37</sup> Il riformatore insisteva molto sull'aspetto della complementarità della donna rispetto all'uomo e sul valore della vita coniugale, ritenendoli iscritti nell'ordine divino. Cosicché, la comprensione di tali valori era giudicata prerogativa dei veri cristiani, mentre i «pagan» «en'ont point cognu que Dieu est autheur du ma-

<sup>33</sup> Cfr. JANE D. DOUGLASS, *Women, Freedom and Calvin*, cit., p. 65. Secondo la studiosa però Calvino trasformò il passo paolino in un supporto teologico per la libertà delle donne nella chiesa del futuro (p. 63).

<sup>34</sup> C. O., XLIX, col. 474.

<sup>35</sup> *Ibid.*, col. 713 seq. Cfr. col. 474 seq.

<sup>36</sup> *Ibid.*, col. 737 seq. Cfr. col. 474 seq.

<sup>37</sup> Così nel commentario all'epistola: *ibid.*, col. 477. Nel sermone, Calvino parlava dell'importanza del matrimonio in termini più generici: *ibid.*, col. 737. Sul tema vedi ora JOHN WITTE JR., ROBERT M. KINGDON, *Sex, Marriage, and Family in John Calvin's Geneva*, I: *Courtship, Engagement and Marriage*, Cambridge, W. B. Eerdmans, 2005.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> JOHN TRAPESCU, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e pensiero, 1997, p. 189. Sull'importanza dell'abbigliamento (come del cibo) nel rafforzamento dell'identità confessionale vedi BARINGTON MOORE JR., *Le origini religiose della persecuzione nella storia*, Palermo, Sellerio, 2002, pp. 49-86.

<sup>30</sup> C. O., XLIX, col. 577-830 (alle col. 298-574 vi sono i commentari all'epistola).

<sup>31</sup> JOHN L. THOMPSON, *John Calvin and the daughters of Sarah. Women in regular and exceptional roles in the ecclesiology of Calvin, his predecessors and his contemporaries*, Genève, Droz, 1992, pp. 269 seq. Oltre al vecchio studio di ANDRÉ BÉLIER, *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, Genève, Labor et Fides, 1963, vedi anche JANE D. DOUGLASS, *Women, Freedom and Calvin*, Philadelphia, The Westminster Press, 1985.

<sup>32</sup> JOHN L. THOMPSON, *John Calvin and the daughters of Sarah* cit., p. 280. Per un'analisi delle posizioni assunte nelle due edizioni dell'*Istituzione* vedi anche JANE D. DOUGLASS, *Women, Freedom and Calvin* cit., pp. 45 seq.

riage, et qu'il a donné la leçon, tant au mari qu'à la femme» e gli "increduli" non si adeguavano a ciò che era richiesto da Dio.<sup>38</sup> L'uomo doveva pertanto mostrare moderazione nell'esercitare il suo dominio sul sesso femminile e la donna accettazione della propria condizione e dignità nel viverla.<sup>39</sup>

Lo stato di subalternità delle donne determinava, per Calvino, anche una loro autonomia molto limitata nella vita religiosa pubblica. Il riformatore riconobbe il valore del carisma femminile (ad esempio, nel caso delle quattro figlie di Filippo o di Deborà) e ammise la possibilità che le donne profetassero o insegnassero a casa o in privato, ma solo in casi particolari nei consessi pubblici.<sup>40</sup> Nei sermoni sull'epistola paulina propendeva per un'interpretazione più rigida, asserendo che l'apostolo non voleva «mettre les femmes en chair», coerentemente con quanto da lui sostenuto sul loro silenzio, ma semplicemente «poser le cas». Anche qui fece però rientrare la questione nell'ambito del governo della società.<sup>41</sup> A Calvino premeva infatti mettere in rilievo il richiamo di san Paolo alla necessità del decoro femminile attraverso la copertura del capo nelle assemblee religiose,<sup>42</sup> allo scopo di ribadire l'importanza fondamentale, per la società, del rispetto dell'ordine sociale e divino, che trovava espressione anche nei costumi e nei simboli esteriori, come appunto il velo. Così, pure il silenzio imposto alle donne divenne un problema di ordine pubblico, relativo cioè al buon funzionamento della comunità, al quale anch'esse dovevano contribuire.<sup>43</sup> Era l'aspetto della *politica* quello che interessava maggiormente il riformatore: scoprendosi il capo, la donna dava esempio di scandalosa dissolutezza («elle fait deshonneur à tous les hommes de la terre») e «si spogliava della sua soggezione» verso il marito e verso Dio.<sup>44</sup> Che il decoro pubblico fosse un elemento preminente per Calvino emerge anche dalla sua lettura del versetto relativo all'offesa recata agli angeli dal capo scoperto delle donne, non ultratradizionalista come quella di Castelvetro, ma tendente invece a porre l'accento sullo scandalo suscitato dalla licenziosità e dall'impudenza delle donne che si liberavano dal velo, ovvero dal segno della dominazione (la «marque que Dieu l'assubjecte à l'homme») e del simbolo dell'ordine di fronte a ministri di Dio.<sup>45</sup> Calvino relativizzava invece le affermazioni di san Paolo circa la "naturalità" della copertura femminile del capo, attraverso una contestualizzazione storica che riportava tale costume ai canoni estetici dell'età classica, secondo i quali i capelli lunghi negli uomini erano un segno di effeminatezza.<sup>46</sup> Cosicché, si arrivava a prevedere la possibilità che le donne si tagliassero i capelli in caso di necessità<sup>47</sup>, con un atteggiamento più pragmatico e attento ai cambiamenti delle circostanze storiche.

2. Il commento al passo paolino di Calvino, di Castelvetro, come di altri riformatori, cercava di rispondere all'esigenza di ridefinire il ruolo della donna dopo il sovvertimento della *societas Christiana* tradizionale apportato dalla Riforma. In realtà, gli studi sull'argomento sono per lo più concordi nel sostenere un cambiamento relativo alla condizione femminile nei paesi riformati, soprattutto sul piano giuridico, lavorativo e sociale. Pressoché immutata rimase pure, nei riformatori, l'idea della subordinazione della donna all'uomo.<sup>48</sup> I mutamenti riguardarono piuttosto la nuova considerazione di cui le donne godettero sul piano pedagogico e familiare e lo spazio che esse conquistarono autonomamente nel movimento religioso.

Già Erasmo valorizzò l'educazione femminile secondo i canoni umanistici, proponendo nei suoi scritti un nuovo modello di giovane istruita sul piano culturale e religioso, emancipata dalla condizione di ignoranza e di asservimento sessual-le impostale dalla società con la mancanza di istruzione, con matrimoni precoci e minacce forzate.<sup>49</sup> Tale modello fu alla base dell'embrionale sistema scolastico femminile creato nei paesi riformati e soprattutto dell'istruzione delle élites - famoso è il caso della poetessa Olimpia Fulvia Morata, che così celebrava i suoi studi: «Io, nata donna, ho abbandonato le cose da donna / la tela, il fuso, i fili e i cestini / e trovo diletto solo nel prato fiorito delle Muse».<sup>50</sup> Generalmente, la formazione femminile fu comunque considerata in funzione del futuro ruolo pedagogico che la donna avrebbe svolto nel matrimonio. Questo dovere favorì una sua cor-rivalutazione. La valorizzazione del matrimonio come vincolo imprescindibile e

<sup>38</sup> *Ibid.*, col. 737 sq. Vedi anche *ibid.*, col. 478.

<sup>39</sup> *Ibid.*, col. 737. Cfr. col. 478.

<sup>40</sup> JANE D. DOUGLASS, *Women, Freedom and Calvin* cit., pp. 46 sqq.

<sup>41</sup> *Ibid.*, col. 725.

<sup>42</sup> *Ibid.*, col. 475 sq.

<sup>43</sup> *Ibid.*, col. 725 sq. Cfr. *ibid.*, col. 475 sq.

<sup>44</sup> JANE D. DOUGLASS, *Women, Freedom and Calvin*, cit., p. 50.

<sup>45</sup> C. O., XLIX, col. 725 sq. Cfr. *ibid.*, col. 475 sq.

<sup>46</sup> *Ibid.*, col. 743 sqq. Cfr. *ibid.*, col. 477.

<sup>47</sup> *Ibid.*, col. 743 sqq. Cfr. *ibid.*, col. 478. Vedi al riguardo le osservazioni di Thompson, *John Calvin and the daughters of Sarah* cit., pp. 256 sq.

<sup>48</sup> *Ibid.*, col. 725 sq. Cfr. *ibid.*, col. 476.

<sup>49</sup> Sulla questione vedi ora SUSANNA PEYRONIEL, RAMBALDI, *Mogli, madri, figlie: donne nei gruppi eterodossi italiani del Cinquecento. In Le donne delle minoranze. Le ebrae e le protestanti d'Italia*, a cura di C. E. Honess e V. R. Jones, Torino, Claudiana, 1999, pp. 45-65; EAD., *Donne ed eterodossia nell'Italia del Cinquecento*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 92, 2001, pp. 274-289 (ma resta importante la sua introduzione a ROLAND H. BAINTON, *Donne della Riforma in Germania, in Italia e in Francia*, Torino, Claudiana, 1992, intitolata *Per una storia delle donne nella Riforma*, pp. 9-45); LYSDAL RØRKE, *Gender and the Reformation*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 92, 2001, pp. 290-302; HEIDE WUNDERLICH, *Frauen in der Reformation: Rezeptions- und historiographische Überlegungen*, *ibid.*, pp. 303-320 e la bibliografia citata in questi saggi. Secondo Stone, la sua condizione sarebbe anzi peggiorata a causa del rafforzamento del potere del marito in qualità di guida morale e religiosa oltre che di capofamiglia; vedi LAWRENCE STONE, *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra Cinque e Ottocento*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 167-235.

<sup>50</sup> Erasmo intervenne sul problema in numerosi dialoghi dei *Colloqui* dedicati all'argomento. Un cor-reggiatore e la fanciulla, *Il matrimonio, Una ragazza pentita, Dialogo fra un ragazzo e una prostituta, La puerpera* (vedi Erasmo da Rotterdam, *Colloqui*, a cura di C. Asso, introduzione di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2002), nell'*Elogio del matrimonio* (1518), nel trattato *Istruzione del matrimonio cristiano* (1520) (vedi Erasmo da Rotterdam, *Del matrimonio e del divorzio*, a cura di F. Dall'Aglio, M. Semmo, Firenze, Antelha, 2000); nelle sue epistole: significativa è, ad esempio, una lettera a Guillaume Budé del 1521 sulla famiglia di Thomas More (Erasmo da Rotterdam, *Opus Epistolarum*, Ep. 1253).

<sup>51</sup> Il passo è citato in SUSANNA PEYRONIEL, *Per una storia*, cit., p. 11. Sulla Morata vedi ISAB., *Olimpia Morata e Cetina Secondo Curione: un dialogo dell'Umanesimo cristiano*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondi*, Promossi da H. Mischoulam, R.H. Popkin, G. Rieperati, L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2001 (Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII, 5), 3 voll., I, pp. 93-133. Sull'istruzione femminile nell'impero vedi *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung*, hrsg. von E. Kleiman, C. Opitz, Frankfurt a. M., New York, Campus Verlag, 1996, 2 Bde.; *Erziehung und Bildung des weiblichen Geschlechts. Eine kommentierte Quellensammlung zur Bildungs- und Berufsbildungsgeschichte von Mädchen und Frauen*, hrsg. von E. Kleiman, Ch. Mayer, Wienheim, Dr. Studien Verlag, 1996, 2 Bde.; *Quellen zur Geschichte der Frauen*, hrsg. von A. Conrad, K. Michael, III, Stuttgart, Reclam, 1999, pp. 205-285; ANNE CONRAD, *Bildungsgeschichte für Frauen und Mädchen im interkonfessionellen Vergleich*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 95, 2004, pp. 283-299.



santo e della famiglia in quanto istituzione fondamentale per la formazione dei futuristi cristiani dette infatti maggiore rilievo alla donna, soprattutto se coniuge di un pastore.<sup>54</sup> Alla moglie fu assegnato il compito dell'«evangelizzazione domestica», di trasmettere cioè i valori religiosi all'interno della famiglia e a quanti le ruotavano intorno, e di fungere da perno e da proletrice dei legami interni di queste piccole comunità religiose. Tale compito fu particolarmente importante nel movimento ereticale clandestino. Gli studi di Silvana Seidel Menchi hanno mostrato come, in Italia, il «sodalizio coniugale» funzionò come «microcomunità religiosa» e in combinare matrimoni tra correligionari per accrescere la solidarietà spirituale e la sicurezza interna del gruppo, nonché di tutelare l'autonomia finanziaria e familiare della vedova dopo la morte del coniuge con modificazioni testamentarie.<sup>55</sup>

Tuttavia, al di là dei voleri degli ecclesiastici, le donne acquisirono una propria autonomia nella vita politica, religiosa e culturale del XVI secolo anche fuori dal matrimonio. Pure in Italia, sia nobildonne sia popolane sia laiche sia religiose irruppe nella scena cinquecentesca come «donne di potere», pretesse, letterate, profetesse e interpreti di una nuova sensibilità spirituale, nella prassi e nella riflessione religiosa, divenendo attrici della scena politica, di una grande fioritura culturale e di un eversivo fermento religioso in ambito cattolico come filoprotestante.<sup>56</sup> Nel movimento erodossio, la presenza delle donne fu visibile – anche se non quantitativamente, stando ai processi inquisitoriali<sup>57</sup> – poiché esse vi si inserirono attivamente, leggendo la Sacra Scrittura, partecipando ai cenacoli riformati, impegnandosi nella propaganda capillare in case, piazze, botteghe, conventi, ossia attraverso i canali della socialità «al femminile» propri della comunità cittadina. Se è vero che quasi sempre le donne si avvicinarono alla Riforma attraverso l'apostolato dei loro familiari – talvolta coattivo, cosa che provocava la denuncia dei medesimi all'Inquisizione o il rifiuto di seguirvi nel «esilio» –, esse potevano divenire figure consapevoli nella professione della fede, nel proselitismo e nella celebrazione del culto domestico. La loro iniziazione così come la loro strategia difensiva nei processi, tendente ad attribuire a «entità mistiche» la colpa della loro «devianza», non può essere addotta a riprova della loro mancanza di autonomia nell'elaborazione dottrinale, a meno di non condividere il punto di vista degli inquisitori, che sembravano vedere nelle donne solo oggetti passivi della propaganda maschile o possibili delatrici. Negli atti inquisitoriali esse erano infatti menzionate come «figlie o mogli di» e divennero intestatarie di processi solo in rari casi, «quasi che mettere una donna al centro di un'inchiesta inquisitoriale

<sup>54</sup> Per una buona sintesi sul problema del matrimonio vedi ora DANIELA LONARICI, *Storia del matrimonio. Dal Medioevo a oggi*, Bologna, Il Mulino, 2008 (con bibliografia).

<sup>55</sup> SILVANA SEIDEL MENCHI, *Primo in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, cap. VII.

<sup>56</sup> Oltre ai saggi già citati di Susanna Peyronel Rambaldi, vedi *Donne di potere nel Rinascimento*, a cura di Ead. e di L. Arcangeli, Roma, Viella, 2008; GABRIELLA ZARRI, *Le "sante vive"*, cit.; CARLO DIENSTORF, *La letteratura italiana nell'età del Concilio di Trento*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 237 sqq. Per la bibliografia sulle singole personalità del discorso religioso vedi *The Italian Reformation of the Sixteenth Century*, cit.

<sup>57</sup> Pur potendo calcolarla soltanto in modo assai approssimativo, la percentuale delle donne inquisite in Italia nel Cinquecento e inizio Seicento varia dal 5% al 13%; vedi SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, *Per una storia*, cit., pp. 35 sqq.

rendesse il pericolo «luterano» ancora più preoccupante.<sup>58</sup> Il coinvolgimento femminile, ovvero di un sesso considerato debole e inferiore, rappresentava l'indice del massimo pericolo ereticale e segnalava la necessità di un intervento immediato.<sup>59</sup>

Benché la partecipazione femminile al moto riformatore sia stata effettivamente un fenomeno marginale, il suo scarso peso non è però un argomento a favore della «circoscrivibilità dell'adesione femminile ad idee filoprotestanti» solo a nobildonne o a frequentatrici di circoli aristocratici.<sup>57</sup> I casi che si possono citare per verificare la reale azione e visione religiosa delle donne non sono numerosi, a causa della mancanza di fonti o dell'immagine sfuocata fornita da quelle inquisitoriali. Ma sono eloquenti. Ad esempio, a Pirano, suor Francesca Petronio, sorella del capo degli eterodossi locali, «aveva tolto in usanza de lezer l'evangelio la festa doppio vespro in chiesa di San Francesco a circoli de donne», mentre nel monastero veneziano di S. Lucia l'adesione alle idee riformate era stata tale da spingere quattro monache a emigrare in Moravia; a Verona, «tutta la contrada e anche fuori di contrada» era teatro della propaganda della popolana detta «la Maistrella», che catechizzava pure il parroco leggendogli le epistole di san Paolo; a Sondrio, la contessa Laura Gavardi, madre di Ulisse Martinengo, suscitava scandalo perché passava «il giorno in mezzo alla piazza con una Bibbia vulgare [...] legendo come dottoressa»; Maria Cupina fu proscissa per la predicazione effettuata nelle Valli secondo l'antico costume valdese di apostolato femminile; ai giudici di Venezia la moglie del popolano Marco «marangone» parlò con orgoglio della loro quotidiana santificazione della mensa «perché quando andiamo a tavola se comuniciamo»; sempre a Venezia, Silvestro ed Elena Gemma svolgevano l'opera di evangelizzazione sia nella loro spezieria sia in casa, educando i propri figli con la lettura della Bibbia e il canto degli inni protestanti.<sup>58</sup>

La propaganda effettuata nei circoli «de donna su la strada» non era rara: a Pirano, popolane discutevano «che non è purgatorio, che li santi non fanno niente et che la Madonna è donna come noi altre, che si po' così far oration in casa come in la chiesa et se faceva beffe delle messe et delle chiese»;<sup>59</sup> correva voce che a Capodistria fossero soprattutto le donne a insegnare «nella scuola del diavolo».<sup>60</sup> Queste discussioni portavano a rielaborazioni personali: sempre a Pirano, Caterina Greco intervenne per esempio su un passo dell'Apocalisse letto al capezzale di un malato, di-

<sup>58</sup> Ead., *Mogli, madri, figlie*, cit., p. 48.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Ead., *Per una storia*, cit., p. 35. Il giudizio è di GABRIELLA ZARRI, *Dalla profecia alla disciplina*, cit., p. 200.

<sup>61</sup> Esempi citati da SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, *Per una storia*, cit., pp. 33, 39 sqq., 42 e Ead., *Mogli, madri, figlie*, cit., p. 60. Su Maria Cupina vedi LUCIA FIJACI, *Tra Stato e Chiesa: la repressione dell'eresia in Piemonte durante l'occupazione francese (1539-1559)*, in *Tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età moderna*, Atti del XIV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, in collaborazione con il Centro di ricerca sull'Inquisizione dell'Università degli studi di Trieste (Torre Pellicce, 3-4 settembre 2005), a cura di S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2007, pp. 163-196, pp. 175, 190. Sulle pratiche di lettura delle donne, in età più tarda, vedi XENIA VON UPHALSKICH, *Lettrici e lettori sospesi davanti al tribunale dell'Inquisizione nella Venezia post-riordanica*, «Mélanges de l'école française de Rome», 115, 2003, pp. 315-344.

<sup>62</sup> SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, *Per una storia*, cit., p. 37.

<sup>63</sup> GIROLAMO MUZZO, *Le verginate*, Venezia, Gabriel Giolito di Ferrari e fr., 1550, c. 84v, citato da Ead., *Mogli, madri, figlie*, cit., p. 61.

chiarando «Vedete mo' se el scudo [della fede] che era coperto se discopre». <sup>61</sup> La vicina Francesca De Ronchis, rientrata in patria da Ginevra dopo la morte del marito, esponeva molto dotatamente i Vangeli a un uditorio femminile ed esaltava i paesi protestanti in cui «il marito lasciava vivere le donne a suo modo, secondo il suo volere», proiettando nella terra della Riforma l'«utopia di una libertà specificamente femminile, l'emancipazione della donna dalla tutela maritale». <sup>62</sup> La piazza era luogo altresì della circolazione libraria, nella quale le donne si impegnarono, come risulta dalla testimonianza di Paolo Cataldi, che aveva comprato l'*Enchiridion* di Erasmo e la Sacra Scrittura del Brucioli «da una donna in piazza». <sup>63</sup> La comunicazione femminile avveniva anche attraverso le finestre: a Pirano, Lucia Zanon esortava la sua vicina a «tener il cor a Christo» e a non partecipare alla messa. <sup>64</sup>

Anche a Modena le donne erano presenti nel movimento eterodosso cittadino. La città estense era, com'è noto, ad «alta densità» ereticale. <sup>65</sup> La protezione accordata al movimento dalla duchessa Renata di Francia, a causa dei suoi orientamenti riformati, e dal suo consorte Ercole II d'Este per ragioni politiche, la partecipazione e l'appoggio delle élites cittadine, l'attività dell'Accademia, l'atteggiamento tollerante dei due vescovi che si avvicendarono nella guida della diocesi, Giovanni Morone ed Egidio Foscarari, consentirono al «contagio» ereticale di dilagare e di attecchire a tal punto che Modena fu paragonata a un focolaio di eresia «il cui culor era di tal maniera che scaldava tutta l'Italia». <sup>66</sup> Un focolaio che l'Inquisizione riuscì a estinguere solo negli anni settanta, e non senza difficoltà. Le dottrine ereticali penetrarono a Modena in ogni luogo e ceto sociale, trovando i loro centri di irradiazione nell'Accademia e nella grande «comunità dei fratelli», e importanti propulsori nei celebri predicatori che visitarono la città, Camillo Renato, Bernardino Occhino, Bartolomeo Fonzo, Girolamo Toggia, Bartolomeo della Pergola. Nel 1541 il vicario del vescovo Gian Domenico Sigibaldi scriveva che «tutta questa città [...] è macchiata, infetta del contagio de diverse heresie come Praga. Per le boege, cantoni, case etc. ognuno disputa de fède, de libero arbitrio, de purgatorio

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 64 sq.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> Sul movimento ereticale modenese vedi EAD, *Speranze e crisi*, cit.; MASSIMO FIERO, *Inquisizione romana e Controriforma*, cit.; LUCIA FELICI, introduzione a ELLIPO VALENTINI, *Il principe facciullo*, cit.; CLAUDIO BIANCHI, *La comunità dei "fratelli" nel movimento ereticale modenese del Cinquecento*, «Rivista storica italiana», XCH, 1980, pp. 621-679; ANTONIO ROTONDO, *Anticristo e chiesa ramana. Diffusione e metamorfosi di un libello unitariano del Cinquecento*, ora in ID., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, 2 voll., Firenze, Olsecki, 2008, I, pp. 45-199 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 15); SUSANNA PETERSON RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia. "Il Sommaro della Sacra Scrittura". Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Olsecki, 1997 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 8); MATTEO AL. KALAK, *Gli eretici di Modena. Fede e potere alla metà del Cinquecento*, Milano, Mursia, 2008; ID., *La comunità dei "fratelli". Indagini sull'eresia a Modena nel secondo Cinquecento (1540-1575c)*, Tesi di perfezionamento in Storia Moderna, Scuola Normale Superiore di Pisa, s.a., 2008-2009.

<sup>67</sup> Il giudizio fu espresso in F. NIECZI, *La tragedia... innotolata libero arbitrio*, 1550 (nra 1551), p. 106r. Sulla diarchia d'Este e sul suo circolo vedi ora ELLIPO VALENTINI, *Evangelismo, Riforma giurivina e anticristianesimo. L'esperienza religiosa di Renata di Francia*, Cosenza, Brenner, 2008.

et eucaristia, predestinazione etc.» <sup>67</sup> A queste discussioni, che invadevano spazi pubblici e privati, arrivando a lambire le campagne, partecipavano le donne.

Una testimonianza della presenza della componente femminile proviene dal processo inquisitoriale contro il famoso eterodosso Camillo Renato, che soggiornò nel territorio estense nel 1540. Renato ammise che la sua predicazione aveva mirato a indurre, quando non a costringere, «uomini e donne» a radunarsi frequentemente «per leggere ed aver tra le mani il Nuovo Testamento, libro donatoci dallo Spirito Santo e composto dagli apostoli e dagli evangelisti per utilità di tutti i cristiani, senza alcuna eccezione». La lettura e l'interpretazione della Scrittura era particolarmente consigliata alle donne in luogo della recitazione dell'Ufficio della Madonna e di altre preghiere, a cui si dedicavano abitualmente, al fine di comprendere i contenuti della «vera religione», consistenti «nell'intelligenza e nell'amore, nella fede e nelle opere». <sup>68</sup> Altre testimonianze riferivano che Renato aveva diffuso queste idee anche tra i contadini, dato che egli era andato «subvertendo li villani». <sup>69</sup> Il successo della predicazione del Renato destò viva preoccupazione nelle autorità ecclesiastiche, poiché in seguito a essa i modenesi di ogni livello sociale e culturale, dotti e ignoranti, cittadini o del contado, si dedicarono «a lacerare la Sacra Scrittura» attraverso letture critiche e appassionate, cui seguivano lunghi dibattiti sulle questioni dottrinali. <sup>70</sup> Ma a suscitare scandalo fu il fatto che la sua predicazione avesse fatto breccia anche tra le donne, «sed et mulieres». <sup>71</sup> La Bibbia, imposta loro come antidoto contro pratiche religiose meccaniche, divenne lo strumento della loro riflessione autonoma e del loro passaggio all'eresia.

Il Renato aveva svolto la sua attività di proselitismo pure nella villa della Staggia, noto centro di «mille eresie», molto frequentato dalla popolazione, dai capi del movimento ereticale cittadino e dai predicatori itineranti, per celebrare la Cena, interpretare la Sacra Scrittura e i testi riformati ed elaborare concezioni sempre più radicali. La Staggia apparteneva a una delle famiglie più potenti di Modena e tra le più coinvolte nell'eresia, i Carandini. <sup>72</sup> Tra i rampolli della casata vi fu Dalida, con la quale nel 1574 fu istituito un processo inquisitoriale, poi arenatosi anche grazie alle coperture politiche e religiose godute dall'imputata «eccellente». <sup>73</sup> L'intresse della figura della patrizia modenese risiede non solo nelle sue idee, ma anche nel fatto che artefice della sua educazione religiosa fu Ludovico Castelvetro. Castelvetro, che nei suoi scritti si atteggiava ad arcigno fautore dell'infertilità femminile, all'atto pratico si adoperò invece per favorire l'acquisizione di strumenti religiosi critici da parte di una donna e, quindi, il suo inserimento consapevole nella

<sup>67</sup> Vedi le lettere di Giovanni Morone e Gian Domenico Sigibaldi in MASSIMO FIERO-DARIO MARCATO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, Edizione critica, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981-1995, 6 voll., III, pp. 125, 897.

<sup>68</sup> CAMILLO RENATO, *Opere. Documenti e testimonianze*, a cura di A. Rotondo, Firenze, Chicago, Sansoni, Newberry Library, 1968, pp. 68-70.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 103 sq.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> ANTONIO ROTONDO, *Anticristo e Chiesa ramana*, cit., pp. 140 sqq.

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 160 sq.; MATTEO AL. KALAK, *Gli eretici di Modena*, cit., pp. 13, 140 sq., 143-146, 302 sq.

vita religiosa: la separazione tra comportamenti pubblici e privati, che egli evidentemente postulava, era in realtà assai labile.

Dalida Carandini fu denunciata dal collegio gesuita Bonifio Bonfi, che trasmise al Sant'Uffizio il memoriale di una loro conversazione, sottoscritto sotto giuramento davanti al vescovo e all'inquisitore. Da esso risultano i contenuti dell'istruzione ricevuta dal Castelvetro: la lettura della Bibbia ne era il fulcro, insieme con l'elogio di Erasmo: «Mi disse che ella era stata ammaestrata da messer Lodovico Castelvetro homo di santa vita [...] et che mentre ella era giovenetta delto messer Lodovico li leggeva una lezione delli evangelii et oltre di ciò mi laudò molto un certo libro di Erasmo della preparazione della morte, lodando Erasmo». <sup>74</sup> Su questo insegnamento si era innestato quello del Renato che, come si è visto, imponeva ai suoi fedeli, soprattutto di sesso femminile, di meditare la Sacra Scrittura. Il risultato di questi ammaestramenti fu la condanna, da parte della Carandini, del divieto di leggere la Bibbia in latino e in volgare pronunziato dalla chiesa romana, con l'argomento che «essendo Christo venuto per salvar tutti, doveano tutti esser partecipi della dottrina di Christo». <sup>75</sup> La consapevolezza della centralità della Scrittura per la vita religiosa terrena e ultraterrena fu tale, nella Carandini, da portarla a esplicitare tutte le conseguenze ecclesologiche e dottrinali del  *sola fide*  e a esporre una visione religiosa affatto alternativa a quella cattolica. Ella contestò infatti con lucidità l'autorità suprema del papa e l'intera impalcatura gerarchica della chiesa, sia per la sua ricchezza e il suo potere sia perché «chiesa visibile», e contrappose alla concezione ecclesiologicala cattolica romana quella di chiesa come «congregazione della eletti», cura al radicalismo dei «fratelli»:

Et dicendoli io che [...] era heresia affermar per bono quello che la Santa Chiesa condannava [...] finalmente disse che il santo pontefice non haveva la suprema potestà. Et essendo da me ripresa di questo per heresia mi disse: Come volete che erodiano che habbi tai potestà essendo che egli è peggior dell' altri insieme con li cardinali et altri ecclesiastici, come si vedano nella vita che lor tengono et haver data via le entrate ecclesiastiche a suo parenti? [...] Monstrava negar la Chiesa visibile, ma solo la congregazione della eletti. <sup>76</sup>

Bonfi concluse che la Carandini era «eretica marcia». Ma ella assunse poi un atteggiamento ambiguo, almeno esteriormente disponibile a mostrare fedeltà alla chiesa -- con la distinzione tra il sentire interiore e la partecipazione a riti e pratiche --, che accrebbe la già notevole prudenza degli inquisitori e contribuì alla chiusura della procedura dopo un anno.

Interessante è pure il caso di Bartolomea della Porta. Cosa rarissima al tempo, Bartolomea esercitava la professione di isituitrice; era alle dipendenze di Giovanni Maria Castelvetro, nipote di Ludovico e suo biografo. <sup>77</sup> Bartolomea stessa confessò, nel 1568, in una spontanea comparizione di fronte al cardinal Morone, di non

credere nell'intercessione dei santi, al culto delle immagini, nei pellegrinaggi in considerazione dell'esclusivo valore della fede. Si era formata tali idee leggendo la Sacra Scrittura, libri proibiti (tra i quali il *Beneficio di Cristo*), testi riformati e i catechismi calvinisti procuratigli da due esponenti di grande rilievo della «comunità dei fratelli» modenese, Giovanni Bergomozzi e Giovanni Andrea Manzoli. Ella li frequentava nei circoli colti ed eterodossi cittadini e nella propria dimora, nella quale ci si incontrava per discutere problemi religiosi. Ne fu ospite anche il celebre valdesiano Apollonio Merenda, che nel processo riferì di aver sentito parlare in quella casa «della giustificazione per la fede sola et che le opere nostre non erano meritorie di vita eterna». Bartolomea della Porta si adoperò anche per sostenere finanziatamente i correligionari bisognosi, contribuendo a una colletta di elemosine effettuata dai «fratelli». È da rilevare che nella testimonianza processuale relativa a quel fatto, l'eterodossa sia indicata con le altre donne come «sorella»: una spia significativa del riconoscimento di un'identità specifica e paritaria delle donne all'interno del movimento ereticale. <sup>78</sup>

Nel 1567 era stata convocata dall'Inquisizione Laura Mamani, moglie di Pietro Antonio da Cervia, membro della «comunità dei fratelli» e da lei aiutata a emigrare. <sup>79</sup> Dopo un iniziale tentativo di impostare una difesa «deresponsabilizzante» -- attribuendo al marito le posizioni eretiche --, la Mamani confessò le sue vere e assodate convinzioni, che comprendevano l'intero corpus delle dottrine cosiddette «luterane»: professate dai «fratelli», ovvero la negazione del valore meritorio delle opere, dell'autorità del papa e della gerarchia, della cresima, dell'ordine sacro e della confessione, delle indulgenze, del purgatorio, del culto dei santi, la partecipazione alla messa come a un sermone, con il solo ascolto del Vangelo e recitazione dei *Psalter noster* e del Credo. Ella aveva appreso tali idee parlando e leggendo libri proibiti con il marito e con Francesca Melloni (anch'essa processata). Dichiarò altresì di aver discusso di queste questioni con la Melloni pure «in assenza del Cervia»: quindi, alla prima fase di proselitismo maschile era seguita una fase di approfondimento tra donne. Che poi la Mamani, come molte altre e altri criptoriformati italiani, dissimulasse le proprie idee e decidesse di abiurare, non toccò la sostanza della sua adesione consapevole alle concezioni riformate.

Dalle carte processuali affiorano altre voci di donne, sebbene più flebili. Nel 1548, la moglie di Girolamo Comi (un pittore in rapporti con il medico eterodosso Giovanni Rangoni) fu inquisita dietro denunzia di Francesca Macagnini per avere sostenuto che la chiesa non aveva fondamento, in quanto costruzione umana e a causa del beneficio di Cristo, che con una sola goccia del suo sangue l'aveva resa non necessaria («ob sufficientiam guttae unius sanguinis Iesu Christi non esse eclesiam necessariam»). <sup>80</sup> Si trattava di deduzioni tratte dal diffusissimo trattato di Benedetto Fontanini da Mantova *Il beneficio di Cristo*, che nel contesto modenese assunsero connotazioni molto radicali portando all'identificazione della chiesa romana con l'Anticristo e al rigetto dell'istituzione, delle sue dottrine e dei suoi riti

<sup>74</sup> Il memoriale è riprodotto in MARTINO AL KALAK, *Gli eretici di Modena*, cit., pp. 140 sq.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 140 sq.

<sup>77</sup> SUSANNA PIETRONI, *Per una storia*, cit., p. 35; Matteo al Kalak, *Gli eretici di Modena*, cit., pp. 71-74, 77, 80, 278-280.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 80 sq.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 64, 67-71, 276-278.

<sup>80</sup> ANTONIO ROTONDO, *Anticristo e Chiesa romana*, cit., p. 165.

perché realtà diaboliche.<sup>81</sup> A conclusioni analoghe doveva essere giunta Madonna Leonora, moglie di Giovanni Capello, che si era conquistata la fama di «lutherana marza» con le sue esternazioni pubbliche («pubblicamente parlava et diceva cose lutherane») e con i suoi allontanamenti strategici dalla città durante la settimana santa «per fuggire la confessione et la comunione».<sup>82</sup>

Oltre all'esplicita negazione della chiesa, vi erano anche posizioni che sruotavano dall'interno i sacramenti del loro valore, simulando una partecipazione esteriore, secondo l'inclinazione al nicodemismo propria degli italiani.<sup>83</sup> Ad esempio Elena Sighizzi, moglie del capo dei "fratelli" Francesco, nel 1553 risultò aver dichiarato alla sua domestica che la confessione era praticabile, ma solo per "consuetudine" e non per rivelare realmente i propri peccati e, comunque, non tutti.<sup>84</sup> La simulazione poteva essere sostituita con pratiche alternative, ugualmente inficiani, come la recitazione di formule pseudomagiche in luogo della confessione canonica: così, venti anni più tardi, emerse che Giovanna Diani, si confessava solo «a Dio» poiché «non era ben fatto a dire i fatti suoi a preti et frati», ripetendo «una confessione da farsi o dirsi nel conspetto del signor Iddio» per conquistarsi il paradiso.<sup>85</sup>

Alcune considerazioni finali. Anche dal caso di Castelvetro appare come il tentativo di disciplinamento che fu messo in atto nelle chiese cattoliche e riformate nei confronti delle donne e, più in generale della società, si scontrò contro una realtà di ricerca religiosa indipendente e legittimata dallo stesso movimento di Riforma. E dimostra come quelle resistenze, per quanto deboli e scarse, furono significative, sia sul piano della storia generale sia in riferimento all'instaurazione di quella religione maschile sovraconfessionale che, secondo Gabriella Zatti, celò progressivamente la leadership conseguita dalle donne nella vita religiosa quattro-cinquecentesca.<sup>86</sup> È una riflessione che coinvolge pure il problema della consapevolezza dottrinale delle donne, ovvero della riducibilità della loro scelta religiosa a una semplice «ecologia del quotidiano» come l'ha definita Seidel Menchi, intessuta di riti, atteggiamenti, gesti ma povera di contenuti dottrinali.<sup>87</sup> O ancora, che riapre la questione del rafforzamento del ruolo delle donne con l'adesione alla Riforma e l'attività evangelizzatrice. Sono, è evidente, questioni che non possono essere affrontate qui, ma che mostrano la ricchezza del tema del rapporto tra le donne e la Bibbia.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 135 seqq.

<sup>82</sup> MATTEO AL KALAK, *La comunità dei "fratelli"*, cit., p. 157.

<sup>83</sup> VEDÉ ANTONIO ROTONDI, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemistica*, ora in *Id.*, *Studi di storia ecclesiale*, cit., I, pp. 201-247; CARLO GIROZARIG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970; ALDANO BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, I, Dokaht, Northern Illinois University Press, Chicago, The Newberry Library, 1974, pp. 7-68; per le origini spagnole, e specificamente converse del fenomeno, vedi MASSIMO FROLO, *Tra Alambardes e spiritalisti. Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Firenze, Olschki, 1980 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento, 3) e SIMONA PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversi, alambardismo e Inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki, 2004, che sviluppano un'indicazione di Marcel Bataillon.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>85</sup> GABRIELLA ZATTI, *Dalla profetia alla disciplina*, cit., p. 182.

<sup>86</sup> SU-SANA SIEBEL, MIRSCH, *Erasmo in Italia*, cit.

VIOLANINE GIACOMOTTO-CHARRA

## LA VIERGE AUX LIVRES: FIGURES MARIALES ET TRANSMISSION DU SAVOIR BIBLIQUE DANS LE THÉÂTRE DE MARGUERITE DE NAVARRE

L'intérêt que, tout au long de sa vie, Marguerite de Navarre a manifesté pour le texte biblique a profondément marqué toute sa production littéraire, dont, tout particulièrement, ses pièces de théâtre, qui demeurent parmi les moins connus et les moins étudiés de ses textes. Cette œuvre théâtrale se compose de quatre pièces satiriques (qui sont des réécritures du *Nouveau Testament*, puisqu'elles traitent de l'enfance du Christ) et de sept pièces dites profanes.<sup>1</sup> Celles-ci forment un ensemble partiellement hétérogène, car elles comptent trois pièces dont on peut dire qu'elles sont de pures circonstances, heureuses ou tragiques: la *Comédie du parfait amant* a été écrite à l'occasion de la visite de Jeanne d'Albret, qui venait de se marier; celle sur le *Trepass du roy* est, comme son nom l'indique, une méditation lyrique rédigée sous le coup du chagrin causé par la mort de François I<sup>er</sup>; et la *Comédie des quatre femmes* est une pièce purement mondaine dans le sillage de la Querelle des Amyes. Si on laisse de côté ces productions singulières, et d'une certaine façon accidentelles, il reste quatre pièces sacrées et quatre pièces profanes, qui forment alors un tout dont la cohérence, assurée par la continuité du motif religieux, est évidente.<sup>2</sup> Cette cohérence cependant n'est pas uniquement thématique et didactique, dans la mouvance de la pensée propre au Cercle de Meaux: elle repose également sur une compréhension plus personnelle du savoir biblique, dont on peut penser qu'elle est en partie liée au double statut de femme et de princesse de Marguerite. Il semble en effet que les pièces sacrées (à caractère plutôt narratif et surtout exégétique) et les pièces profanes (à dominante satirique et édifiante) ne forment pas seulement les visages différents du prosélytisme de la Reine de Navarre (ce «Ja-nus» évangélique dont a parlé fort justement Régine Reynolds-Cornell), mais construisent un dessin profond de réappropriation et de réinterprétation du texte de la Bible, qui passe, entre autres, par le principe dramaturgique de son incarnation en une figure plusieurs fois symbolique, celle de la Vierge. Le personnage de ces comédies sacrées, en effet, n'est ainsi non seulement dans la mise en scène du personnage de la Vierge, mais aussi, point qui nous semble avoir été plus négligé, dans la mise en scène plus discrète, et malgré tout spectaculaire, de ce que l'on pourrait considérer

<sup>1</sup> Nous les citons respectivement dans les éditions suivantes: MARGUERITE DE NAVARRE, *Les Comédies bibliques*, éd. B. Marechal, Genève, Droz, 2000, et MARGUERITE DE NAVARRE, *Théâtre profane*, éd. V. L. Saulnier, Genève, Droz, 1978.

<sup>2</sup> Cf. en particulier RÉGINE REYNOLDS-CORNELL, *Comédies bibliques, comédies profanes de Marguerite de Navarre: deux faces d'un Janus évangélique*, «Renaissance and Reformations», 2002, vol. 26, n°4.

<sup>3</sup> Sa tétalogie doit être envisagée comme le porte-parole du renouveau, participant aux grandes semailles de la Bonne Nouvelle», B. MARCZUK, in *Les Comédies bibliques*, cit., pp. 26-27.