

«EL CERVEL INTRIGÀ NELLE COSE DELLA
FEDE». LA DONNA VENEZIANA DEI
SECOLI XVI-XVII A CONFRONTO CON LE
NOVITÀ RELIGIOSE

di *Federica Ambrosini*

Intorno al 1575 Iseppo Leonardi, un tintore di Bassano, raccontava di avere soggiornato in una imprecisata «terra de luterani» dove era stato confrontato con una realtà sorprendente: «vi erano doi gesie, quella de luterani, che non vi era se non li muri con el pergolo, et quelle de catolici haveano li altari con el S.mo Sacramento». Per gli italiani del secolo XVI, educati all'inconciliabilità tra Roma e Riforma, constatarne con i propri occhi la pacifica convivenza era un'esperienza inedita, che infrangeva radicati schemi mentali e offriva materia di riflessione. L'artigiano bassanese non aveva dubbi: gli sarebbe piaciuto trasferirsi in quel paese nel quale «non si sforciava niuno a creder quel che non voleva». La fonte, un processo inquisitoriale, non precisa se all'epoca del suo viaggio Iseppo già simpatizzasse per il protestantissimo o se fosse stata questa occasione ad avvicinarlo alle idee che nel luglio 1579 sarebbe stato costretto ad abiurare dinanzi al Sant'Uffizio veneziano. Ciò che appare evidente è che a impressionare così favorevolmente Iseppo era una

pratica religiosa vissuta nel segno della libertà. Libertà di culto, libertà di predicazione: in queste e altre simili accezioni, che per noi connotano quelle che definiamo libertà civili – dunque in un modo alquanto riduttivo, ma rispondente alle più immediate esigenze del fedele in cerca di nuovi percorsi spirituali – si tendeva in Italia a interpretare la dottrina luterana della libertà del cristiano.¹

La scoperta di questa libertà non poteva essere vissuta nel chiuso della coscienza individuale. Si cercava una nuova ‘chiesa’ che sostituisse quella antica, ormai ripudiata come luogo di perdizione, ‘sinagoga’ satanica. La superstite documentazione archivistica, composta per lo più da processi inquisitoriali, ha tramandato abbondanti anche se spesso sfuggenti tracce della rete di comunità del dissenso fiorite nell’Italia cinquecentesca, soprattutto negli Stati centro-settentrionali. Poteva trattarsi di entità microscopiche e del tutto informali ma anche, a volte, di ben strutturate conventicole clandestine nelle quali si leggeva e commentava la Scrittura, si pregava, si organizzavano aiuti economici per i poveri e almeno in qualche occasione si celebrava la Santa Cena. I più convinti e i più audaci tra gli adepti si davano da fare per estendere la cerchia dei credenti. Oggetto di evangelizzazione erano per lo più amici, vicini, colleghi di lavoro; quando però il convertito era un uomo sposato, spesso accadeva che il messaggio della libertà evangelica venisse annunciato innanzitutto alla moglie.

¹ Archivio di Stato di Venezia (ASV), *Sant’Uffizio (SU)*, b. 44, fasc. *Leonardi Giuseppe*, da c. 1v; a c. 11v, il tintore precisa trattarsi della «terra de Grisoni». Cfr. S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia. 1520-1580*, Torino, Boringhieri, 1987, pp. 119-120.

Il fenomeno, constatabile nel secolo XVI in tutta l'Italia riformata, di cellule eterodosse costituite da coppie coniugali, vere e proprie chiese domestiche, è stato ricondotto da Silvana Seidel Menchi alla rivalutazione del matrimonio operata da Erasmo e ribadita dai riformatori: la compagna di vita diviene obiettivo primario della catechesi e, una volta conquistata alla vera fede, interlocutrice prediletta del credente. Sebbene né Erasmo né la Riforma si proponessero di sovvertire le fondamenta solidamente patriarcali sulle quali poggiava la società europea del Cinquecento, questo ruolo privilegiato attribuito al matrimonio nell'ambito della vita di fede comportava, di fatto, una nuova considerazione per la donna nella famiglia e nella vita cristiana.²

Non tutti però si adeguavano a questo modello di comportamento. Le carte del Sant'Uffizio veneziano rivelano da parte dei locali eterodossi una grande varietà di atteggiamenti nei confronti non soltanto delle compagne, ma delle figlie, delle sorelle, delle madri, di tutte cioè le componenti femminili di una potenziale chiesa domestica. C'era chi alla costituzione di tale chiesa rinunciava a priori ritenendo la libertà evangelica non alla portata delle donne, psicologicamente e intellettualmente troppo fragili per emanciparsi dalle rassicuranti devozioni che appagavano un sentimentalismo tutto femminile.³ Alcuni potevano giudicare troppo rischioso rendere partecipi delle proprie scelte trasgressive le donne, notoriamente inaffidabili. Altri ancora potevano essere

² Seidel Menchi, *Erasmo*, cit., pp. 176-191.

³ ASV, *SU*, b. 7, fasc. 3, cc. s. n.; b. 20, fasc. 19, c. 1r, 8 maggio 1565; b. 37, fasc. *Gemma Gio. Batta*, c. s. n., 15 settembre 1575.

arrivati alla sofferta decisione di escludere dal loro itinerario spirituale le donne di casa al solo scopo di tutelarle: è possibile che questo intento si nascondesse dietro espressioni sprezzanti come quelle usate dal tessitore di origine bolognese Giacomo Saliceti, il quale dichiarava ai giudici del tribunale inquisitoriale di non avere iniziato alla nuova fede la sua donna essendo costei troppo ottusa.⁴

Ansiosi di proteggere le loro donne e l'intero nucleo familiare si intuiscono, pur nella scarsezza e nella laconicità delle fonti, i pochi patrizi veneziani inquisiti dal Sant'Uffizio e quelli, assai più numerosi, che possiamo intuire incuriositi e forse attratti dalle nuove proposte di fede. Che alcuni almeno di loro non rifuggissero dal condividere tali esperienze con le loro congiunte è ipotesi suggerita da vari indizi, in primissimo luogo quelli offerti da testamenti di nobildonne improntati a una sensibilità religiosa vicina allo spirito della Riforma assai più che a quello del tradizionale cattolicesimo veneziano; ma solo in rarissimi casi queste chiese domestiche sorte in seno a famiglie aristocratiche hanno lasciato qualche esile traccia documentaria.⁵ Parimenti riluttanti a coinvolgere mogli e altre familiari nelle loro scelte eterodosse appaiono i dissidenti appartenenti al ceto cittadino,

⁴ASV, *SU*, b. 26, fasc. *Contra Jacobum Saliceti. 1568*, c. s. n., 22 gennaio 1569. Sul Saliceti, bruciato vivo come relapso a Bologna nel 1579, vedi G. Dall'Olio, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1999, *ad vocem*.

⁵ In proposito vedi F. Ambrosini, *Storie di patrizi e di eresia nella Venezia nel '500*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 273-317, e M. Firpo, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 302-303.

quell'ordine intermedio tra patriziato e popolo che comprendeva mercanti, liberi professionisti e alti burocrati statali. Incomparabilmente più disinvolti i popolani: la documentazione inquisitoriale offre molteplici esempi di proselitismo esercitato nei confronti della loro compagna di vita da artigiani e bottegai conquistati alla Riforma. La donna che si mostrava ricettiva alle parole del partner, accogliendo la nuova fede, poteva alla fine ricoprire un ruolo di pari, se non maggiore, responsabilità rispetto al marito nel propagare le nuove dottrine.

Egemono addirittura fu il ruolo ricoperto da una filoprotestante veneziana, Angela di Grandi, nel suo anticonformistico ménage con il patrizio Pier Antonio Battaglia, al quale la donna si era unita vivente ancora il suo primo marito, uno spadaio morto nel 1573: portato il compagno a vivere nella propria casa, dove le consuete immagini dei santi erano sostituite da ritratti di Lutero, Melantone e altri protagonisti della Riforma d'oltralpe, Angela si era fatta sua maestra di eresia.⁶ Nonostante questo capovolgimento di ruoli nell'ambito della coppia, enfatizzato dalla disparità sociale tra i due partner, anche i dati biografici di questa energica e assertiva eterodossa confermano che erano i legami familiari ad avvicinare le donne alle nuove dottrine,⁷ e che l'impulso

⁶ Su di lei vedi F. Ambrosini, *Il processo per eresia al patrizio veneziano Pier Antonio Battaglia (1585)*, in *Continuità e discontinuità nella storia politica, economica e religiosa. Studi in onore di Aldo Stella*, Vicenza, Neri Pozza, 1993, pp. 179-196.

⁷ Seidel Menchi, *Italy*, in ed. by B. Scribner-R. Porter-M. Teich, *The Reformation in national context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 190.

alla trasgressione religiosa partiva sempre dall'uno o dall'altro degli uomini di casa: la donna era figlia di uno Zuan Battista che molti dicevano essere stato inquisito dal Sant'Uffizio, e probabilmente sorella di un avvocato denunciato come eretico nel 1574. Salda nelle idee religiose che aveva fatte proprie per retaggio familiare e per convinta adesione personale, dotata di una personalità più decisa, una mente più acuta e una preparazione dottrinale più solida rispetto al suo compagno, fino alla morte – avvenuta nel 1583 – Angela riuscì a sfuggire all'attenzione dal Sant'Uffizio veneziano, sebbene più d'uno l'avesse sentita negare senza reticenze vari dogmi cattolici e si sapesse che si era spinta fino a mettere in subbuglio con la sua propaganda un monastero di Treviso.

Meno anomala, e sotto molti aspetti esemplare, la vicenda di Caterina, una quarantenne denunciata al Sant'Uffizio nel 1574 da un suo compare, Ottaviano Navarra, in seguito al consueto ricatto morale di un confessore.⁸ Insieme al marito, mastro Francesco sarto, e a un altro loro compare, Paolo, lui pure sarto, Caterina aveva costituito

⁸ASV, SU, b. 37, fasc. *Gemma Gio. Batta*, cc. 1r-14v. Su Caterina sartora cfr. J. Martin, *Out of the Shadow: Heretical and Catholic Women in Renaissance Venice*, "Journal of Family History", 10 (1985), pp. 21-33: 30-31; Id., *Venice's Hidden Enemies. Italian Heretics in a Renaissance City*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1993, pp. 140-141; Ambrosini, *Storie di patrizi, ad vocem*, sull'obbligo, imposto ai confessori da Paolo IV nel 1559, di rifiutare l'assoluzione a chi non avesse prima denunciato all'Inquisizione gli eretici, o sospetti tali, dei quali avesse notizia, Martin, *Venice's Hidden Enemies*, cit., pp. 185-187, e A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 230-231.

una minuscola chiesa del dissenso. I coniugi adottavano il modello di comportamento proprio dei filoprotestanti: andavano a messa ma vi rimanevano solo fino alla predica; deridevano i divieti alimentari, il culto delle immagini, la confessione; nelle loro conversazioni quotidiane sconcertavano i vicini affrontando con disinvoltura ostici temi scritturali («strolegava tra loro menzonando san Paulo»). Di Caterina si diceva che in prime nozze avesse sposato un eretico poi condannato alla pena capitale, e si sapeva per certo che aveva mandato qualche genere di conforto a un eterodosso milanese, Francesco Spinola, incarcerato per ragioni di fede e in seguito giustiziato.

Nei verbali del procedimento a carico di Caterina e di Francesco (non attirò l'attenzione del Sant'Uffizio l'assai defilata figura del terzo sodale, il compare Paolo), all'interno della coppia risalta come dotata di personalità più autorevole e più determinata la donna, non a caso giudicata da un testimone la «pezor» tra i membri della conventicola e rilasciata su cauzione dopo quattro interrogatori e un breve periodo di detenzione. Assente e distratto ai limiti del ridicolo volle invece apparire il marito; strategia rivelatasi vincente, dal momento che l'uomo venne lasciato andare dopo un solo interrogatorio. «Lasso che mia moglie faccia, io attendo alli mie lavori», dichiarava Francesco ai giudici del tribunale inquisitoriale, stupiti che il sarto non si fosse mai interessato delle ciotole di minestra e delle lenzuola fatte recapitare da sua moglie allo Spinola. Tanta svagatezza rappresentava una poco credibile abdicazione al ruolo di comando e di supervisione che era diritto-dovere di ogni marito; ne era ben consapevole lo stesso Francesco, il quale ebbe cura di rie-

vocare, a beneficio del tribunale, certe burbere parole da lui rivolte a Caterina riferendosi al precedente matrimonio di lei («se ti è stà una trista, voglio che sotto de mi ti sii una donna da ben»), per tornare poi a vestire la maschera dello sprovveduto descrivendo il proprio sbalordimento alla notizia dell'esecuzione dello Spinola («guarda chi me giera venuto per tresso» era stato, all'epoca, il suo unico pensiero).⁹ Di fatto, le deposizioni dei testimoni lasciano intuire che alla libertà di azione di Caterina sottostava una lucida, consapevole unità di intenti tra il sarto e la sua compagna di vita e di fede.

A differenza di Angela di Grandi, la *sartora* Caterina non si era trasformata in una predicatrice itinerante. L'unica opera di proselitismo che le veniva attribuita era quella nei confronti di Nicolosa Caravia, figlia del defunto orefice e poeta Alessandro. Proselitismo ai limiti del plagio, secondo quanto insinuava il Navarra nella sua delazione al Sant'Uffizio: perché Caterina, a detta dell'uomo, era solita elargire generosi aiuti a Nicolosa, donna afflitta da «grandissima miseria» e intellettualmente «simplicissima», che nessuno vedeva mai in chiesa. Molto difficile, tuttavia, trarre da questa notizia indicazioni attendibili circa eventuali frequentazioni eterodosse di Caterina esterne alla conventicola domestica. L'amicizia di Caterina con Nicolosa (nonché con la madre di lei, Marietta, come Nicolosa stessa precisò in una inconcludente deposizione dinanzi al tribunale inquisitoriale) poteva certo risalire al tempo in cui era ancora in vita il

⁹ ASV, SU, b. 37, fasc. *Gemma Gio. Batta*, cc. 13v-14r, 22 ottobre 1575.

padre della donna, Alessandro Caravia; ma nulla autorizza a supporre che il gioielliere-poeta avesse condiviso con le sue donne la propria simpatia – mantenuta probabilmente fino alla morte, che lo colse nel 1568 – per le idee della Riforma. Frequentatore di ambienti eterodossi, non restio a fare occasionalmente delle proprie composizioni poetiche il veicolo di un messaggio religioso alternativo, il Caravia si muoveva tuttavia con grande prudenza, tanto da uscire pressoché indenne dal procedimento inquisitoriale avviato a suo carico dal Sant’Uffizio negli anni 1557-1559. C’è ragione di credere che anche e soprattutto in famiglia egli si conformasse al modello di comportamento proprio dei ceti socialmente più elevati,¹⁰ adottando cautele nicodemitiche per nascondere le proprie inquietudini religiose alle due figlie e all’amata e stimatissima moglie Marietta, da lui definita nel testamento del 1563 «dona di buonissima coscienza et persona catolica et fedelissima». Se davvero Nicolosa era stata iniziata a una religiosità trasgressiva, è dunque possibile che ciò fosse avvenuto per opera dell’amica Caterina piuttosto che di un padre attento a non coinvolgere in ardite sperimentazioni religiose una figlia particolarmente vulnerabile.¹¹

¹⁰ Quella dell’orefice era una delle professioni ‘meccaniche’ ritenute onorevoli e pertanto aperte, in via eccezionale, ai cittadini originari veneziani (A. Zannini, *Burocrazia e burocrati a Venezia in età moderna: i cittadini originari (sec. XVI-XVIII)*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1993, p. 76).

¹¹ Su Marietta e Nicolosa Caravia vedi E. Benini Clementi, *Riforma religiosa e poesia popolare a Venezia nel Cinquecento. Alessandro Caravia*, Firenze, Olschki, 2000, *ad vocem* (nel processo a Caterina non si fa parola dell’altra figlia del Caravia, Zuana, all’epoca forse non più in vita o non più residente nella casa paterna). Non è chiaro come Nicolosa fosse

La microcomunità di Caterina e Francesco non era, tuttavia, una monade chiusa. I coniugi non si limitavano a vivere e testimoniare la loro fede secondo le modalità limitatissime, e ciò nonostante estremamente rischiose, accessibili ai filoriformati – trasgredire e schernire devozioni e precetti cattolici, leggere e commentare la Scrittura – ma avevano fatto della loro casa e bottega, situata in contrada di San Girolamo, un luogo di incontro di dissidenti religiosi italiani e francesi. Non si può dire fino a che punto derivasse da una scelta personale di Caterina e Francesco questa disponibilità ad aprire le porte della chiesetta domestica verso l'esterno, a condividere la trasgressione religiosa con persone estranee alla cerchia familiare trasformando così, come spesso avveniva tra gli eterodossi italiani del secolo XVI, la cellula clandestina nel ganglio di un esteso reticolato ereticale. Certo è che un forte impulso in questo senso era venuto da colui che il processo lascia intravedere come il vero maestro di eresia della coppia, il letterato lombardo Francesco Spinola. Fine umanista e autore di numerose composizioni in latino, lo Spinola si era trasferito nel 1561 a Venezia dove aveva trovato impiego come precettore presso una casa patrizia; desideroso di farsi un nome in campo letterario e al tempo

precipitata economicamente così in basso, dal momento che il Caravia aveva lasciato la famiglia in condizione di agiatezza. Sul gioielliere e poeta veneziano vedi anche L. Zorzi, *Caravia, Alessandro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 19, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1976, pp. 669-673, e M. Firpo, *Artisti, gioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2001, specialmente pp. 180-238.

stesso sincero adepto della Riforma, avevano stretto rapporti di amicizia con vari esponenti del ceto dirigente della Serenissima e con l'ambasciatore francese a Venezia, Jean Hurault de Boistallé, in fama di ugonotto. Ma i suoi legami con il mondo riformato francese si estendevano ben oltre: nel corso del processo avviato nel 1564 a carico dello Spinola, e destinato a concludersi nel 1567 con l'esecuzione capitale, un testimone rivelò che l'inedefessa opera di proselitismo condotta dal letterato, che nemmeno in carcere aveva desistito dal predicare le dottrine della Riforma, era finanziata dal principe di Condé.¹²

Se era stato indubbiamente per il tramite dello Spinola che esponenti della dissidenza religiosa francese avevano cominciato a frequentare la bottega di Caterina e Francesco, i *sartori* avevano tuttavia saputo e voluto mantenere questi rapporti per ben sette anni dopo la morte di questa prestigiosa figura di riferimento che l'analfabeta moglie del sarto avrebbe conservata impressa nella memoria come «homo da ben et vestio de veludo», intento a tenere discorsi elevati in mezzo ai suoi lavoranti.¹³ La fede riformata aveva dunque introdotto stabilmente Caterina in contesti sociali e culturali ai quali, per nascita e condizione, sarebbe altrimenti rimasta estranea.

Questa fitta trama di rapporti venne di colpo lacerata dall'intervento del Sant'Uffizio. Dinanzi ai giudici, la donna

¹² Su Francesco Spinola, del cui processo non ci sono stati tramandati i verbali, vedi M. Leathers Kuntz, *The Anointment of Dionisio. Prophecy and Politics in Renaissance Italy*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 2001, specialmente pp. 177-186.

¹³ ASV, SU, b. 37, fasc. *Gemma Gio. Batta*, c. 8r, 13 ottobre 1575.

che per anni e anni era stata uno dei cardini di una consistente cellula ereticale ritornò ad essere soltanto una occupatissima padrona di casa e madre di famiglia, una semplice e fragile donna del popolo priva di interesse per tutto ciò che non avesse direttamente a che fare con le incombenze quotidiane. Negò tutti, o quasi, i capi di imputazione, dichiarandosi cattolica osservante e insistendo sulla confusione mentale, e sulla conseguente angoscia spirituale, che i discorsi dello Spinola le avevano provocato e sui doveri domestici che la assorbivano, sulle figliolette che aveva lasciato a casa e che invocavano piangendo le sue cure. Il potere intimidatorio dell'apparato inquisitoriale riuscì a farle rinnegare la fede che la aveva animata per anni; non però a strapparle una piena confessione, né ad allentare la complicità che la legava al marito. Pur capitolando di fronte al Sant'Uffizio, Caterina evitò deliberatamente di coinvolgere il consorte, continuando fino all'ultimo a dichiararsi sedotta da un elemento esterno alla coppia, cioè Francesco Spinola. Il sodalizio coniugale non solo resse alla prova, ma si dimostrò tanto tenace da provocare un'inversione di ruoli: in questa circostanza fu la moglie, il partner convenzionalmente ritenuto più bisognoso di protezione, a tutelare il marito.

Analoga preoccupazione si riscontra in altre donne, mogli e più o meno convinte compagne di fede di inquisiti.¹⁴ Nel 1550 Anna, moglie del sarto di origine vicentina Fran-

¹⁴ Martin, *Venice's Hidden Enemies*, cit., p. 213, nota però come il trauma rappresentato per la popolazione veneziana dalla peste del 1575-1577, stimolando la devozione e di conseguenza incrementando le denunce contro gli eretici, abbia indotto varie mogli a denunciare i mariti, o a deporre a loro carico.

cesco Poetino, tentava di scagionare il marito inquisito per eresia attirando su di sé l'attenzione del Sant'Uffizio veneziano: «el sa lezer», diceva di Francesco, «ma non se delecta de lezer libri della Sacra Scrittura de sorte alcuna, et vi giuro che io non l'ho mai veduto a tuor in mano uno libro de evangelii che ho in casa, su el qual io ho piacer de lezer».¹⁵ Pur non potendo dire altrettanto, in quanto analfabeta, anche Angelica, moglie dell'anabattista Zuan Giacomo *spader* inquisito nel dicembre 1551, negava che il marito leggesse davvero quel «Testamento novo» che teneva in casa: «el lezze pocco, el sa pocca lettera, l'ha altro che far cha lezzer, 12 ducati de fitto et 4 bocche, nui 3 et un garzon». Trincerandosi dietro la «pocca memoria», la «cativa gravedanza» e la pressante concretezza delle urgenze domestiche che non lasciavano tempo né spazio per speculazioni dottrinali, la donna si sforzava di liquidare come infondato luogo comune la possibilità stessa di una solidarietà coniugale nell'eresia: «la moglie sa manco di tutte le cose dil marito delli altri [...] mio marito mi dice di queste cose manco di quel che si crede».¹⁶ Nel 1579 Cornelia, moglie dell'Iseppo

¹⁵ ASV, *SU*, b. 8, fasc. *Contra Franciscum Poetinum - Vicenza*, 8 maggio 1550; cfr. Martin, *Venice's Hidden Enemies*, cit., p. 104, e F. Ambrosini, *Libri e lettrici in terra veneta nel sec. XVI. Echi erasmiani e inclinazioni eterodosse*, in a. c. di A. Olivieri, *Erasmus, Venezia e la cultura padana nel '500. Atti del XIX Convegno Internazionale di Studi Storici, Rovigo, Palazzo Roncale, 8-9 maggio 1993*, Rovigo, Minelliana, 1995, pp. 75-84: 79.

¹⁶ ASV, *SU*, b. 11, fasc. *1551 de mense decembris. Processus contra anabatistas* (all'interno del fasc. 3), cc. 5r-7v. Cfr. E. Comba, *I nostri protestanti*, II, *Durante la Riforma nel Veneto e nell'Istria*, Firenze, Claudiana, 1897, pp. 636-637; Seidel Menchi, *Erasmus*, cit., pp. 178, 411; Martin, *Venice's Hidden Enemies*, cit., *ad vocem*.

tintore affascinato dalla libertà di culto conosciuta oltralpe, pur riconoscendo dinanzi al Sant'Uffizio veneziano di avere almeno in parte ceduto all'indottrinamento subito da parte del marito e del cognato avanzava al tempo stesso l'ipotesi che queste idee potessero essere germogliate in lei «per tentation diabolica»; negava, comunque, che il marito concordasse con i luterani nel contestare la messa e l'autorità del papa. Alla cognata Isabetta, che la esortava a consigliarsi con qualche saggio religioso, «rispondeva, io non voglio andar, perché i accuserano mio marito».

Isabetta era stata sgomenta testimone del marasma mentale in cui l'insegnamento del marito aveva fatto precipitare Cornelia: «stava così confusa della mente, che non sapeva quel che credeva sopra questo, ma che l'haveria creduto l'uno et l'altro», pur dimostrando che «se ben la sta in questa confusione la non resta di esser christiana», dal momento che continuava a osservare la quaresima.¹⁷ Cornelia stessa era meticolosa nell'analizzare le proprie oscillazioni tra fede e miscredenza riguardo a un dogma centrale della dottrina cattolica, la presenza reale eucaristica. Prima di lei, Caterina *sartora* aveva enfatizzato il disagio e la perplessità suscitati in lei dalle affermazioni dello Spinola: «mi mettevano l'animo in confuso», «stava tremando», «stava in dubio», «o Dio, che cosa se die creder a sto mondo». E quando, messa alle strette, Angelica finì per confessare di avere consapevolmente ricevuto il «segno» – cioè il battesimo – e di avere aderito a una serie di opinioni ereticali, tenne a sottolineare di non aver compiuto questi passi senza un penoso combattimento

¹⁷ ASV, SU, b. 44, fasc. *Leonardi Giuseppe*, c. 1rv.

interiore: «la qual dottrina io non sapeva se la dovessi credere o non credere, ma stava in dubbio et fra due acque, credendola, et non credendola», «le quali [...] openioni mi rincrebbe et duole haver tenute et credute, anchora che io ne sia stata in dubbio tra il crederle et non crederle, che pur le ho più tosto credute et tenute, che altramente».

Nel segno costante del dubbio si era svolta anche l'avventura spirituale di Anzola Semprini, sessantenne filatrice di seta, denunciata nel novembre 1567 insieme agli altri membri della sua piccola chiesa domestica: una chiesa atipicamente fondata non su una coppia coniugale bensì su due figli combattivi, Stefano e Cipriano, e su una madre ammutolita e sottomessa, Anzola appunto. Mente teologica ed effettivo fondatore di questo cenacolo eterodosso era un prete amico di famiglia, il marchigiano Fedele Vico, destinato ad essere a sua volta inquisito e a morire in carcere nell'agosto 1568. Come lo Spinola, pre Fedele era stato, nella Venezia degli anni sessanta del secolo, non solo attivissimo divulgatore delle dottrine della Riforma ma altresì prezioso anello di congiunzione sia tra ambienti eterodossi veneziani e francesi (all'inizio degli anni sessanta aveva trascorso un certo tempo a Lione), sia tra dissidenti veneziani appartenenti a diversi ceti sociali: nella sua qualità di apprezzato e ricercato precettore godeva di ottime entrate presso varie famiglie patrizie, ma frequentava anche case artigiane, come appunto quella dei Semprini. A pre Fedele, non al marito – Silvestro *cimolin* di lana, figura che nel processo resta in ombra – Anzola rivolgeva l'accusa di avere «imbriagato», nel corso di una decina d'anni di insistente catechizzazione, dapprima il primogenito, Francesco, dopo la

morte di lui gli altri figli e infine lei stessa. Sebbene Anzola fosse soggiogata dalla personalità e dalla superiorità culturale di Stefano e di pre Fedele, la sua adesione alle nuove idee era stata alquanto più lenta e laboriosa e, alla fine, meno convinta di quella dei figli. Devota di san Francesco, la turbava vedere il primogenito stracciare le immagini del proprio santo patrono, né riusciva a capacitarsi del rigorismo di pre Fedele, il quale «vituperava anche il benedir delle ove». L'abbandono del cattolicesimo aveva significato per lei oppressione anziché liberazione: «mi pareva pur di haver un cargo adosso», confessò al tribunale quando finalmente si risolse ad ammettere le proprie colpe. Già aveva compiuto un primo passo lucrando l'ultimo giubileo, pur senza rivelare al confessore la propria situazione spirituale; veramente libera si sentì solo quando, gettatasi in ginocchio davanti ai giudici del Sant'Uffizio, ammise piangendo di essere «stata una trista donna verso Dio et la Vergine Maria». Il procedimento inquisitoriale le aveva in qualche modo restituito la sua vera identità, mai veramente rinnegata nell'intimo, solo temporaneamente messa in ombra dalla martellante propaganda di «quel traditor di pre Fedel». In quest'uomo Anzola riconosceva ormai un nemico, «ruina mia, et di miei fioli», e nel Sant'Uffizio un'autorità amica e benefica, anzi una vera ancora di salvezza non solo spirituale, ma altresì morale.¹⁸

Per le veneziane del secolo XVI, il contatto con le novità religiose d'oltralpe potesse essere dunque vissuto tanto co-

¹⁸ ASV, *SU*, b. 23, fasc. 1. Cfr. Martin, *Venice's Hidden Enemies*, cit., pp. 140-141; su pre Fedele, Ambrosini, *Storie di patrizi*, cit., *ad vocem*.

me ampliamento, quanto come restrizione dei propri spazi di libertà. Nel primo caso, le donne si sentivano autorizzate a sconfinare dal proprio ruolo familiare e sociale ergendosi a protettrici del marito, predicando e polemizzando in pubblico; soprattutto familiarizzandosi con la Bibbia, quel libro che le donne cattoliche erano solite guardare da lontano, forse con indifferenza, forse con timore reverenziale. Leggevano, o si facevano leggere, i vangeli o le epistole paoline Anna Poetino e Caterina *sartora*; in una casa completamente conquistata alla Riforma, qual era quella dello speciale Silvestro Gemma, anche le due figlie del capofamiglia, poco più che bambine («pute che non hanno cervello», le definiva sprezzante una testimone), potevano essere viste intente «a lezer su [...] il libro di evanzelii».¹⁹ Ciascuna destinataria del messaggio poteva poi interpretare l'annunciata libertà evangelica alla luce della propria personale situazione di vita. Delle dottrine ereticali penetrate, intorno alla metà del secolo, nel monastero agostiniano di Santa Lucia per il tramite di un confessore e di un medico, due nobildonne forzate in giovanissima età a prendere il velo avevano recepito esclusivamente la polemica contro i voti monastici e ripetevano, inebriate, «che messer Domenedio non havea comandà né munege né frati [...] et messer Domenedio tegniva li frati et le munege per mone».²⁰

¹⁹ ASV, SU, b. 37, fasc. *Gemma Gio. Batta*, c.s.n., deposizione di Isabetta figlia di Bortolo *squerarol*, 15 settembre 1575. Sulla famiglia Gemma cfr. Martin, *Venice's Hidden Enemies*, cit., pp. 140-141.

²⁰ ASV, SU, b. 39, fasc. *Donzelino Girolamo*; cfr. Ambrosini, *Storie di patri-
zi*, cit., pp. 284-294.

Per altre, probabilmente per un maggior numero di donne, la libertà portata dalla nuova fede finiva per risolversi in tormento. Lo smarrimento espresso da Cornelia Leonardi, da Caterina *sartora*, dall'anabattista Angelica, da Anzola Semprini mirava certo ad alleggerire la loro posizione di inquisite, eppure appare qualcosa di più di un mero espediente: l'ansioso balbettio di queste donne lascia trapelare un genuino e logorante travaglio spirituale, un'eterodossia vissuta in timore e tremore. La libertà evangelica rappresentava, in primo luogo, un rischio per l'onore femminile, dato che la cattiva reputazione di una donna in materia di religione ne metteva pesantemente in dubbio la rispettabilità. La credenza che l'eresia corrompesse, oltre all'anima, anche i costumi, che la libertà dell'eretica fosse assimilabile a quella della prostituta o della strega,²¹ era saldamente radicata nell'immaginario popolare; poco importava che una donna in pubblica fama di eretica quale Caterina *sartora* fosse giudicata, al tempo stesso, retta e generosa al punto che qualcuno arrivava a ritenerla buona cristiana. Ma il pericolo più grave era rappresentato dal disorientamento interiore, dalla perdita dei punti di riferimento. Ben più frequentemente degli inquisiti di sesso maschile, le donne processate per eresia insistevano sulla «confusione» in cui erano precipitate, contese com'erano da due autorità contrapposte che pre-

²¹ Non solo «striga», «striga erbera», veniva definita una Marietta Contarini (non si trattava, nonostante il cognome, di una nobildonna), denunciata per stregoneria nel 1550, ma altresì «putana, putanaza, rufiana» e insieme «dutterana marza, ereticha, [...] ereticha marza» (ASV, *SU*, b. 8, fasc. 17, cc. s. n., 2 settembre 1550).

tendevano, entrambe a buon diritto, il controllo sulla loro anima: da un lato, con le loro collaudate certezze, i rappresentanti istituzionali della chiesa di Roma, dall'altro, con il loro proselitismo appassionato ma spesso rozzo e impaziente, i mariti o gli altri uomini, laici o ecclesiastici, che si facevano portavoce delle nuove dottrine.

Le novità religiose si presentavano allora come pastoie, indesiderati ingombri per un cervello non troppo saldo qual era, per universale consenso, quello femminile. Si confermava in tal modo lo stereotipo che dissuadeva vari eterodossi dal mettere le loro donne a parte della nuova fede: non a caso era con l'espressione «cervel intrigà nelle cose della fede» che nel 1565 si alludeva alla presunta eresia di suor Prudenza Corona del monastero agostiniano di S. Girolamo, sospettata di essere amica e corrispondente di vari eterodossi.²² L'espressione veniva ripresa alla lettera da Isabella, cognata e accusatrice di Iseppo Leonardi, allorché dichiarava «mi non voleva troppo intender queste cose, perché non me voleva intrigar el cervello». Analogo timore aveva spinto alcuni anni prima Isabella, figliastra del filoriformato veneziano Paolo Moscardo, a rifiutarsi di ascoltare le opinioni religiose del patrigno, «perché i cervelli delle persone sono agili a voltarsi, et mi non mi piaceva aldir queste cose».²³ Ad Angela, la compagna di Pier Antonio Battaglia, si addebitava il tentativo di mettere «il cervello a partito» alle monache di Treviso. La prudenza, virtù alla quale le

²² ASV, *SU*, b. 20, fasc. 14, c. s. n., 2 maggio 1565. Cfr. Ambrosini, *Storie di patrizi*, cit., pp. 159, 290.

²³ ASV, *SU*, b. 23, fasc. 8, c. 3v, 29 aprile 1568. Sul Moscardo, profugo a Ginevra, vedi Ambrosini, *Storie di patrizi*, cit., *ad vocem*.

donne venivano tradizionalmente educate, le rendeva diffidenti dinanzi a un messaggio il cui effetto era troppo simile a quello di una bevanda ad alto tasso alcolico: a un'iniziale gioiosa liberazione da ogni freno inibitore subentrava ben presto una sorta di ottundimento cerebrale. Ne sapeva qualcosa Anzola Semprini, che due volte ricorreva al verbo 'imbrigar' per riferirsi all'influsso esercitato sul defunto figlio Francesco da pre Fedele.

Nelle campagne di evangelizzazione condotte dai filoprotestanti tra le mura domestiche, a mettere in crisi le donne contribuivano non poco i virulenti attacchi rivolti dai loro uomini al sacramento della confessione. Questa pratica, nella quale gli eterodossi di sesso maschile vedevano uno dei più odiosi strumenti inventati dall'istituzione romana per conculcare la libertà del credente, veniva invece vissuta dalle donne come prezioso spazio di libertà. Esse potevano rinunciare alla messa, alla corona del rosario, alle devozioni ai santi, ai suffragi per i defunti, ai digiuni e alle astinenze, ma opponevano strenua resistenza, se non altro psicologica, a quel confessarsi «in un canton a Dio» che era un fulcro del proselitismo protestante. Il sacramento della confessione offriva alle donne qualcosa che non era dato loro trovare in famiglia, cioè paziente ascolto e saggi consigli da parte di maschi percepiti come asessuati, e al tempo stesso investiti di un'autorità pari se non superiore a quella degli uomini di casa. Per questo motivo esso costituiva, per le veneziane cattoliche, uno dei punti focali dell'esperienza di fede.²⁴ Il fatto notevole è che anche le eterodosse continuavano là

²⁴ Martin, *Out of the Shadow*, cit., pp. 25-26.

dove possibile a ricorrere a questo sacramento, e a sentirne nostalgia quando ne venivano private.²⁵ Per lo più esse dovevano accostarvisi in segreto, sperimentando la tensione di una vita di fede condannata a una doppia, e contraddittoria, clandestinità.

La confessione diventava uno dei più combattuti terreni di scontro in famiglia nei casi in cui la donna trovava la propria identità più profonda non nelle nuove dottrine, bensì nella tenace fedeltà al cattolicesimo. Si rivelava allora un misero fallimento il tentativo maschile di fare della coppia, o del nucleo familiare, una chiesa domestica clandestina. Ne derivavano estraniamento reciproco e, nei casi peggiori, l'esercizio della forza da parte di uomini che vedevano nell'insubordinazione femminile in materia di fede un'intollerabile sfida alla loro autorità patriarcale. I processi inquisitoriali veneziani accennano a pressioni irruvide, talvolta violente, esercitate da alcuni eterodossi nei confronti delle loro donne.²⁶ Non mancavano però quelle che sapevano tutelare la propria libertà di fede con una resistenza non soltanto passiva: come quella Paola che «toleva la parola di bocca» al marito, l'anabattista Bortholomio *zavater*,²⁷ o

²⁵ Così Piera Lonardi (ASV, *SU*, b. 21, fasc. 6, c. s. n., 28 maggio 1566. Sulla coppia Lonardi cfr. Seidel Menchi, *Erasmus*, cit., pp. 178, 411), Caterina *sartora* («sempre me ha piastesto» dichiarava «andarme a consolar con i confessori»), Cornelia Leonardi (ma anche suo marito Iseppo continuava a confessarsi ricorrendo all'autocensura: ASV, *SU*, b. 44, fasc. *Leonardi Giuseppe*, c. 12r e c. 13r, e cfr. Prosperi, *Tribunali*, cit., p. 250).

²⁶ Martin, *Out of the Shadow*, cit., p. 26; Id., *Venice's Hidden Enemies*, cit., pp. 213-214.

²⁷ ASV, *SU*, b. 11, fasc. *1551 de mense decembris. Processus contra anabatistas* (in fasc. 3), cc. 16r-19r. 21 dicembre 1551.

come Marietta, moglie di Marcantonio Gemma, fatto abiurare nel 1565 e dieci anni dopo di nuovo sotto inchiesta insieme ai familiari, con i quali condivideva una pessima fama in materia di fede. A detta di tutti i testimoni, Marietta continuava imperterrita, pur con qualche difficoltà, a osservare le pratiche e le devozioni cattoliche; secondo la cugina che con la sua denuncia aveva avviato il procedimento inquisitoriale, la donna era addirittura solita sottrarre nottetempo i libri luterani dei parenti acquisiti, e buttarli in canale.²⁸

C'erano poi le figlie dei dissidenti. Se alcune, come le ragazze di casa Gemma, potevano sentirsi gratificate dall'imitare la trasgressività religiosa degli adulti, ad altre la fedeltà alla chiesa di Roma offriva un irreprensibile pretesto tanto per giustificare un fisiologico desiderio di emancipazione dall'autorità parentale quanto per regolare vecchi conti, per dare sfogo a sedimentati rancori. La libertà, in tutti i sensi, queste giovani la trovavano nell'attaccamento alla religione avita. Erano state le confidenze della quindicenne Lodovica Lonardi a indurre, nell'aprile 1566, la loro ex padrona di casa a denunciare al Sant'Uffizio i genitori della ragazza, Zuanne e Piera. Dinanzi al tribunale Lodovica confermò le accuse, aggiungendo di essersi sottratta con un reciso «non voglio» al matrimonio con uno sconosciuto – certamente lui pure «della setta», «della liga» – propositole, consenzienti i genitori, da una loro conoscente «lutherana». Condannando i genitori al bando decennale e alla confisca

²⁸ ASV, *SU*, b. 37, fasc. *Gemma Gio. Batta*, cc. n. n., deposizione di Isabetta figlia di Bortolo *squerarol*, cugina di Marietta, 15 settembre 1575. Per l'abiura di Marcantonio (16 e 30 giugno 1565) vedi ASV, *SU*, b. 20, fasc. 3.

dei beni a favore della figlia, l'Inquisizione veneziana regalò a Lodovica l'indipendenza: padrona di sé stessa, la giovane si trovò libera di seguire non soltanto le proprie idee religiose ma altresì le proprie inclinazioni sentimentali, sposandosi, di lì a poco, con un uomo presumibilmente di suo gusto.²⁹ Due anni più tardi, anche Isabella Sessa motivò il suo abbandono della casa del patrigno, il filoriformato Paolo Moscardo, con un'esigenza di libertà: «per non star più suggestta e in servitù».³⁰

Su entrambi i versanti confessionali, la fede religiosa poteva dunque rivelarsi, per le veneziane del secolo XVI, un potente stimolo all'espressione di scelte e decisioni del tutto personali, e caricarsi in questo modo di una valenza liberatoria. L'opzione per l'ortodossia cattolica significava sicurezza, stabilità, saldo radicamento nell'ambiente cittadino, quindi libertà dall'emarginazione, dalla clandestinità, dalla paura. Rendendo le donne insofferenti dei ruoli da secoli assegnati loro dalla società e dalla Chiesa, l'adesione alle idee della Riforma donava invece una libertà difficile, aspra, faticosa al punto di intimorire: la libertà di oltrepassare i confini. Confini metaforici, come quelli fissati dallo stato di vita e dall'appartenenza di genere, ma anche, in qualche occasione, confini nel senso letterale del termine. «S'intese che l'andò a Zenevra», disse ai giudici Lodovica Lonardi parlando di «donna Maria murera», la vecchia mezzana che aveva

²⁹ ASV, *SU*, b. 21, fasc. 6, cc. 1r, 6r-7v e cc. n.n.

³⁰ ASV, *SU*, b. 23, fasc. 8, c. 2v, 29 aprile 1568. Isabella, già sposata, viveva presso la madre e il patrigno data la temporanea assenza del marito da Venezia.

tentato di accasarla con un eterodosso.³¹ Nel 1577 un giovane veneziano vissuto per oltre un anno in Inghilterra riferì al Sant'Uffizio che una sedicente «gentildona venetiana da ca' Malipiero», insegnante di italiano a Londra, aveva cercato di indurlo ad abbandonare la fede cattolica.³² E certamente nella speranza di raggiungere terre germaniche protestanti era passata in Tirolo l'anonima veneziana fuggita dalle carceri del Sant'Uffizio di Vicenza per finire imprigionata in Castel Thun, da dove nel 1589 l'Inquisizione romana ne reclamava l'extradizione.³³ Frammenti di biografie che ben difficilmente potranno essere ricostruite nella loro integrità, questi accenni attestano comunque che anche Venezia conobbe – sebbene certo in misura inferiore a città della terraferma come Vicenza o Rovigo – il fenomeno di un'emigrazione femminile *religionis causa*.

Verso la fine del secolo XVI, la repressione inquisitoriale aveva ormai stroncato a Venezia le conventicole filoprotestanti. Casi sporadici di consenso per le idee della Riforma sono tuttavia documentati anche per il secolo XVII; tra i denunciati figurano alcune donne, talvolta di origine straniera o reduci da lunghi soggiorni all'estero. La loro eterodossia appare però di natura ben diversa da quella delle loro so-

³¹ ASV, SU, b. 21, fasc. 6, c. 7r, 28 aprile 1566.

³² ASV, SU, b. 41, fasc. *Cocco Orazio*; cfr. Ambrosini, *Storie di patrizi*, cit., pp. 322-324.

³³ C. de Frede, *L'extradizione di Giordano Bruno da Venezia*, in Id., *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 379-424: 407, ritiene per nulla inverosimile, sebbene non verificabile per mancanza di fonti, questa notizia tratta da L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, X, Roma 1955, p. 146.

relle del secolo precedente, dato che alla libertà evangelica proclamata dalla Riforma associava disinvoltamente dottrine alla moda percepite come altrettanto, se non più, liberatorie: la fede ebraica, l'Islam, soprattutto un razionalismo confinante spesso con l'indifferentismo religioso, quando non con l'ateismo. Una singolare eccezione è rappresentata da Lucrezia Millander, denunciata al Sant'Uffizio nel 1680. Veneziana e cattolica di nascita, la donna, rimasta orfana in tenera età, era stata presa sotto tutela da un mercante tedesco che l'aveva educata alla fede calvinista e data in moglie a un protestante. Con il marito dapprima, poi nella vedovanza, Lucrezia aveva realizzato con estrema naturalezza l'utopia della convivenza tra cattolicesimo e Riforma, quell'utopia che oltre un secolo prima tanto aveva impressionato il tintore Iseppo: serenamente fedele alle proprie idee, la donna manteneva tuttavia con familiari e amici cattolici rapporti cordiali, improntati a reciproco rispetto e stima.

Davvero interiormente libera doveva sentirsi Lucrezia per vivere come cosa ovvia l'inedito esperimento di una pacifica coesistenza interconfessionale. Di grande libertà interiore diede prova la donna anche dinanzi al Sant'Uffizio, professandosi apertamente calvinista e tenendo testa a lungo alle pressioni dei giudici. Fu solo dopo oltre un anno di resistenza che la malattia, la depressione e la paura la piegarono ad abiurare. A Lucrezia si aprivano ormai due sole vie, il conformismo religioso o l'espatrio: scelse la seconda, lasciando le lagune in compagnia di un grigionese per stabilir-

si a Chiavenna.³⁴ Questa calvinista veneziana fu forse l'ultima di una lunga serie di protestanti italiani e stranieri a sperimentare di persona la natura illusoria del mito di una Venezia baluardo di libertà anche religiosa.

³⁴ Per le manifestazioni di eterodossia femminile nella Venezia seicentesca e per la vicenda di Lucrezia Millander vedi F. Ambrosini, *Between Heresy and Free Thought, between the Mediterranean and the North. Heterodox Women in Seventeenth-Century Venice*, in ed. by A. Cowan, *Mediterranean Urban Culture. 1400-1700*, Exeter, University of Exeter Press, 2000, pp. 83-94.