

INTRODUZIONE

AUTORITÀ ISTITUZIONALE E CARISMA PROFETICO

Alcuni decenni fa Max Weber aveva definito il carisma come «la grande potenza rivoluzionaria»¹: una qualità straordinaria, non accessibile a tutti, attribuita a una persona attorno a cui si forma «una comunità di carattere emozionale»², che si contrappone, nel pensiero del sociologo tedesco, al potere tradizionale, patriarcale e patrimoniale, perché priva di regole. La natura del potere carismatico è stata recentemente discussa in una raccolta di saggi che mettono in luce l'opposizione fra il potere costituito e l'autorità carismatica, insieme alla complessità della problematica legata a quel particolare tipo di carisma che è il carisma profetico. Weber aveva definito il profeta come «portatore di carisma puramente personale»³, che annuncia una dottrina religiosa o un messaggio divino di cui è latore⁴, e aveva individuato due tipi di profezia: la profezia etica, che esige l'obbedienza come dovere morale, e la profezia esemplare, in cui il profeta si propone come modello ai fini della salvezza, ma senza pretendere obbedienza⁵. L'elemento comune fra i due carismi profetici è per Weber il loro ispirarsi ad una concezione unitaria della vita e la loro irrazionalità, che li contrappone al potere razionale e burocratico. Tuttavia l'approccio weberiano e la sua identificazione tra profeta e leader carismatico non rende sufficientemente conto della complessità della que-

¹ M. WEBER, *Economia e società*, I, Milano 1961, p. 242; cfr. l'analisi di Theodore E. Long sul carisma profetico in Max Weber, interpretato come «a special form of leadership which gains significance as an agent of social change»: T.E. LONG, *Prophecy, Charisma and Politics: Reinterpreting the Weberian Thesis*, in *Prophetic Religions and Politics. Religion and the Political Order*, J. K. HADDEN - A. SHUPE (eds.), New York 1986, pp. 3-17: 4.

² WEBER, *Economia e società*, p. 239.

³ G. FILORAMO (a cura di), *Carisma profetico. Fattori di innovazione religiosa*, Brescia 2003. Sull'ambiguità del linguaggio profetico, che rappresenta «a political grammar into which highly subversive ideas can be inserted and which is accessible to a very wide range of actors and audiences», e nel contempo «might act to reinforce authority», cfr. B. TAITHE - T. THORNTON, *The Language of History: Past and Future in Prophecy*, in Id., *Prophecy. The Power of Inspired Language in History, 1300-2000*, Bodmin 1997, pp. 1-14: 3.

⁴ WEBER, *Economia e società*, p. 445.

⁵ *Ivi*, p. 452. Per una sintesi della nozione di carisma profetico e di potere carismatico weberiano, cfr. H. SEIWERT, *The Charisma of the Prophet and the Birth of Religions*, in FILORAMO, *Carisma profetico*, pp. 291-306.

stione del carisma profetico. Ci sono state occasioni, infatti, in cui i profeti hanno rivendicato un ruolo di critica o di sovvertimento della situazione politica, mentre in altri momenti il carisma profetico è stato utilizzato per consolidare le strutture di potere esistenti⁶. In particolare, il periodo che va sotto il nome di tardo medioevo⁷ fu caratterizzato, nell'Europa occidentale, da una straordinaria diffusione di profezie e di testi profetici nei quali si esprimeva perlopiù un carisma controllato – e in alcuni casi represso – dall'autorità ecclesiastica.

Nell'Antico e nel Nuovo Testamento la profezia è concepita come un'illuminazione divina dell'anima, una forma di conoscenza soprannaturale e infallibile degli eventi futuri: il profeta è colui che parla agli uomini per conto di Dio⁸. Le parole del profeta sono ritenute ispirate da Dio, sono messaggi verbali comunicati dalla divinità tramite un intermediario umano: la profezia è dunque una forma di rivelazione⁹. Il profetismo cristiano trovò le proprie basi scritturali nella prima lettera di Paolo ai Corinti: accanto alla tradizione classica della profezia come predizione di eventi futuri o dei segni iscritti nell'universo, si profilò una connotazione nuova del profetismo, in cui il profeta appare come mediatore della volontà divina riguardo allo svolgimento della vicenda umana nel suo complesso¹⁰. Il profetismo femminile in particolare risulta sempre legato, a differenza di quello maschile, a uno stato di purità sessuale: un esempio particolarmente significativo della profezia femminile nel protocristianesimo è rappresentato dal *Vangelo di Maria Maddalena*, giuntoci frammentario in copto e in greco. In esso Maria Maddalena, dopo aver ricevuto una visione divina, diventa profeta e in tale veste ammaestra i discepoli, spiegando loro i significati occulti delle parole di

⁶ Cfr. FILORAMO, *Carisma profetico*, pp. 7-16; sulle dinamiche sociali dell'atto profetico cfr. T. W. OVERHOLT, *Channels of Prophecy. The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Minneapolis 1989.

⁷ Per comodità si userà, qui e successivamente, la scansione tradizionale fra alto medioevo e basso o tardo medioevo, con l'avvertenza però che si condivide in pieno l'affermazione dello storico francese Guenée, il quale precisa che le periodizzazioni sono «poco più che un'ombra (...) utile a designare un certo segmento cronologico (...) di cui non è conveniente rimanere vittime»: R. GUENÉE, *Storia e cultura storica nell'Occidente medievale*, Bologna 1991, p. 11.

⁸ Per le questioni terminologiche essenziali cfr. A. MICHEL, *Prophétie*, in DiTc, XIII/1, Paris 1937, coll. 708-737; S. LEGASSE - P. VALLIN, *Prophétisme*, in DiSp, XII, Paris 1986, coll. 2410-2446; G. FILORAMO, *Veggenti, profeti, gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Brescia 2005, pp. 183-189.

Claudio Leonardi ha definito la profezia come «la guida degli atti umani e delle scelte pratiche e contingenti della comunità cristiana al loro fine soprannaturale, una guida che si esercita come un annuncio alla storia, come un riferimento al disegno divino che la storia contiene, un annuncio in questo senso politico»: C. LEONARDI, *Alle origini della cristianità medievale. Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, in «Studi Medievali», 18 (1977), p. 558.

⁹ Aune ha parlato, a proposito della profezia, di «rivelazione diretta»: essa si distingue quindi dalla divinazione, che è una forma di rivelazione indiretta che consiste nell'«arte o scienza dell'interpretazione di messaggi simbolici o cifrati inviati da Dio»; D. AUNE, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia 1996, pp. 614-615.

¹⁰ Cfr. D. MENOZZI, *Profezia e potere. Aspetti politici del profetismo cristiano*, in CNS, 20 (1999), pp. 511-519; FILORAMO, *Veggenti, profeti, gnostici*, pp. 151-182 e pp. 191-204.

Gesù¹¹. Con l'affermarsi dell'autorità vescovile e presbiteriale, nel corso del II secolo, il carismatico fu spinto ai margini della comunità: alla crisi delle forme profetiche nel cristianesimo primitivo contribuirono, oltre al costituirsi di una Chiesa gerarchica, il processo di ellenizzazione dell'escatologia giudaica e la minaccia rappresentata dalle sette eterodosse, che si richiamavano spesso a rivelazioni profetiche. La gerarchia religiosa adottò, soprattutto dopo la crisi montanista, due soluzioni riguardo a coloro che rivendicavano il dono della profezia: l'accettazione del carismatico e del suo messaggio o il loro netto rifiuto, seguito spesso da un processo per eresia¹².

PROFETISMO NELLA CRISTIANITÀ OCCIDENTALE: UN PERCORSO STORIOGRAFICO

La profezia cristiana è strettamente connessa alle speranze escatologiche e millenaristiche, all'attesa di un'età di rinnovamento spirituale prima del Giudizio finale¹³: il cristianesimo è infatti una religione che, per riprendere un'espressione particolarmente fortunata, vive nel segno della fine¹⁴, in esso la profezia è legata alla Storia e, in quanto tale, ispira tutto il pensiero storico medievale¹⁵.

Fin dai primi secoli del medioevo la riflessione intorno al senso della Storia e alla fine dei tempi è presente nelle opere degli scrittori ecclesiastici, tanto che lo storico Henri Focillon ha potuto affermare che «il pensiero dell'Apocalisse scorta il medioevo tutto intero, non nelle pieghe dell'eresia, non nel segreto delle piccole sette nascoste, ma in piena luce e per l'insegnamento di tutti»¹⁶. La concezione agostiniana e pessimistica della Storia, che non contemplava la

¹¹ Cfr. K. L. KING, *Prophetic Power and Women's Authority: the Case of the Gospel of Mary (Magdalene)*, in *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, B. MAYNE KIENZLE - P. J. WALKER (eds.), Berkeley 1998, pp. 21-41.

¹² Cfr. FILORAMO, *Veggenti, profeti, gnostici*, pp. 191-204, e le considerazioni – riguardanti il carisma profetico femminile – di P. DINZELBACHER, *Rifiuto dei ruoli, risveglio religioso ed esperienza mistica delle donne nel medioevo*, in *Movimento religioso e mistica femminile*, a cura di P. DINZELBACHER - D. BAUER, Cinisello Balsamo 1993, pp. 31-89.

¹³ Cfr. J. MIETHKE, *Introduzione*, in *L'attesa della fine dei tempi nel medioevo*, a cura di O. CAPITANI - J. MIETHKE, Bologna 1990, pp. 11-36.

¹⁴ R. RUSCONI, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma 1979, p. 15. Sulle funzioni del profetismo nel cristianesimo cfr. FILORAMO, *Veggenti, profeti, gnostici*, pp. 151-164, che distingue quattro funzioni in particolare: divinatoria, riformatrice, politica ed escatologica.

¹⁵ Cfr. MIETHKE, *Introduzione*, pp. 11-36. Sul legame fra storiografia e profezia fra il IV e il XIII secolo nella cristianità cfr. R. SOUTHERN, *La tradizione della storiografia medievale*, Bologna 2002, pp. 129-174; sul rapporto fra Storia e profezia cfr. TAITHE - THORNTON, *Prophecy*. Sull'escatologia biblica e cristiana si veda J. GALOT, *Eschatologie*, in *DiSp*, IV/1, Paris 1960, coll. 1019-1059. Il legame fra profetismo cristiano e riflessione sulla fine del mondo non deve però giustificare l'assimilazione della profezia all'apocalittica, che vuole svelare il disegno misterioso della storia umana, e all'escatologia, che riguarda anche gli eventi che si presume avranno luogo dopo la fine della storia umana: cfr. FILORAMO, *Veggenti, profeti, gnostici*, pp. 166-170.

¹⁶ H. FOCILLON, *L'An Mil*, Paris 1952, citato in traduzione da RUSCONI, *L'attesa della fine*, p. 5.

nozione di progresso nell'esistenza terrena e rifiutava l'idea del regno millenario di Cristo¹⁷ come futuro regno terreno, si stemperò, a partire dall'Alto medioevo, nella speranza «in un prossimo, radicale miglioramento di origine soprannaturale della condizione dell'uomo sulla terra»¹⁸. Bernard Mc Ginn ha messo in luce come la riflessione teologica e filosofica fra VI e XI secolo utilizza la profezia in tre direzioni: come apologia per provare la veridicità del cristianesimo soprattutto rispetto al giudaismo; come strumento per comprendere meglio la Bibbia e quindi come mezzo omiletico; infine come predizione del futuro associata a testi apocalittici e alle capacità profetiche di alcuni santi¹⁹.

La tensione escatologica che percorre il cristianesimo dalla fine dell'età antica fino al pieno medioevo è stata divisa da Raoul Manselli in tre tempi²⁰, a partire dall'esigenza di «palingenesi universale»²¹ che caratterizzò, secondo lo studioso, il periodo altomedievale; il XIII secolo sarebbe stato invece dominato dalla figura di Gioacchino da Fiore e dalla sua aspirazione «verso l'attesa dell'età dello Spirito»²², mentre l'influenza del gioachimismo sul francescanesimo e la ricerca prioritaria della salvezza individuale avrebbero caratterizzato i secoli del basso medioevo. Nel 1927 era stato pubblicato il pionieristico studio di Gründmann su Gioacchino da Fiore²³, il monaco cistercense che alla fine del XII secolo fondò a S. Giovanni in Fiore una comunità dedicata alla vita contemplativa e che diede voce all'attesa di un rinnovamento radicale dei tempi. Il lavoro di Gründmann portò alla ribalta questa complessa figura di esegeta e di profeta mistico: da esso partì la storiografia successiva per delineare il rapporto fra la profezia, l'apocalittica e le attese millenaristiche. Gründmann non considerava originale la visione trinitaria di Gioacchino, con la suddivisione delle epoche della storia terrena nelle tre età del Padre, del Figlio e dello Spirito: per lo studioso questa dottrina rientrava nel quadro della discussione sulla Trinità del XII secolo senza apportarvi alcun contributo veramente originale. Marjorie Reeves, nel suo fondamentale studio sulla dottrina gioachimita e la sua influenza alla fine del medioevo²⁴, pose invece la figura dell'abate fiorense come punto di svolta del pensiero medievale escatologico e millenaristico, perché Gioacchino, affermò la Reeves, fu il primo a collocare fra la sconfitta dell'Anticristo²⁵ e il Giudizio finale un

¹⁷ Cfr. Ap 20,1-6.

¹⁸ R. LERNER, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Roma 1995, p. 20.

¹⁹ B. MC GINN, *Prophetic Power in Early Medieval Christianity*, in CNS, 17 (1996), pp. 251-269.

²⁰ R. MANSELLI, *La «Lectura super Apocalypsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, in «Studi Storici», 19-21 (1955).

²¹ M. CONSIGLIA DE MATTEIS, *La storiografia italiana sul problema dell'attesa della fine dei tempi*, in CAPITANI - MIETHKE, *L'attesa della fine*, p. 18.

²² *Ivi*, p. 19.

²³ H. GRÜNDMANN, *Studi su Gioacchino da Fiore*, Genova 1989.

²⁴ M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969.

²⁵ Sulla figura dell'Anticristo, la sua evoluzione nella letteratura profetica e la sua iconografia cfr. B. MC GINN, *L'Anticristo. 2000 anni di fascinazione del male*, Milano 1996.

periodo felice di storia terrena, l'età dello Spirito Santo. Secondo la studiosa, dopo Gioacchino tale concezione divenne popolare e influenzò profondamente le aspettative profetiche fino all'inizio del XVII secolo. Robert Lerner ha più recentemente sfumato questa affermazione, sottolineando come occorra non esagerare l'importanza di Gioacchino da Fiore e come l'allontanamento dalla posizione agostiniana sul millenarismo risalga in realtà a Girolamo²⁶. Nel suo commento al capitolo 12 del libro di Daniele, infatti, Girolamo sostenne che fra l'inizio dell'«abominio della desolazione»²⁷ e il Giudizio finale sarebbero trascorsi esattamente 1335 giorni, e che l'intervallo fra essi e i 1290 giorni che sarebbe durato l'«abominio» sarebbe stato un periodo di silenzio che avrebbe messo alla prova la pazienza degli eletti. Alla fine del X secolo Adso di Montier-en-Dier assegnò a questo periodo una durata di quarantacinque giorni dopo la morte dell'Antricristo e vi collocò la definitiva conversione degli Ebrei, che avrebbe preparato il finale trionfo della Chiesa²⁸. Anche Ildegarda di Bingen probabilmente pensa a un periodo di storia terrena quando parla della conversione degli Ebrei fra la distruzione dell'Anticristo e il Giudizio definitivo, seguendo il suo contemporaneo Ottonne di Frisinga²⁹: questa tradizione di un «sabato terreno della Chiesa» potrebbe costituire il punto di partenza per la teoria gioachimita dell'età dello Spirito³⁰. Ildegarda, la badessa del monastero di Rupertsberg³¹, rappresenta una svolta nella letteratura profetica: il suo profetismo non è né messianico né millenarista, perché la Storia ha per lei esclusivamente un significato morale. Ildegarda si considerava una profetessa, chiamata a dichiarare la propria incapacità, consapevole di ricevere un'illuminazione dall'alto che ne controbilanciava le debolezze³². Per Ildegarda la profezia è interpretazione del futuro e dot-

²⁶ LERNER, *Refrigerio dei santi*, p. 22. Si veda anche dello stesso, *I «prelati» dell'«ecclesia spiritualis»*, in *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI - A. VAUCHEZ, Palermo 1992, pp. 137-152, che analizza l'ideale rigorista francescano di *ecclesia spiritualis* risalente alla teologia della storia gioachimita.

²⁷ Dn 11,31.

²⁸ LERNER, *Refrigerio dei santi*, pp. 36-37. Sulla valenza escatologica assegnata alla conversione degli Ebrei, derivante dall'epistola paolina ai Romani (Rm 11, 25-32), cfr. J. DELUMEAU, *La paura in Occidente (secoli XIX-XVIII)*, Torino 1978, pp. 324-327; pp. 435-436; F. D'ELIA, *Echi del profetismo gioachimita in Giovanni da Capistrano*, in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, a cura di G. L. POTESTÀ, Genova 1991, pp. 37-45. Sull'escatologia nell'opera di Adso, monaco a Luxeuil, poi abate di Montier-en-Dier, cfr. C. CAROZZI - H. TAVIANI-CAROZZI (eds.), *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Age*, Paris 1982, pp. 186-194.

²⁹ LERNER, *Refrigerio dei santi*, pp. 28-31.

³⁰ *Ivi*, p. 32.

³¹ Per una dettagliata cronologia della vita di Ildegarda si veda M. CRISTIANI - M. PEREIRA (a cura di), *Il libro delle opere divine*, Milano 2003, pp. CXXXVII-CLXIX; sull'opera e la dottrina di Ildegarda si veda *ivi*, pp. XI-CXXXIII; F. BEER, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Bury St. Edmunds 1992, pp. 15-55. Sull'iconografia delle visioni profetiche di Ildegarda si veda D. SANSY, *Iconographie de la prophétie. L'image d'Hildegarde de Bingen dans le Liber divinorum operum*, in *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe-XVIe siècle)*, A. VAUCHEZ (ed.), Rome 1990, pp. 115-126.

³² C. MEIER, *Ildegarda di Bingen. Profezia ed esistenza letteraria*, in CNS, 17 (1996), pp. 271-303.

trina di salvezza: la sua escatologia è influenzata dalla riforma gregoriana e si accompagna a una concezione monastica della storia del mondo³³.

André Vauchez ha notato fra i cronisti del X-XI secolo una crescente attenzione ai segni del tempo e nei chierici un interesse «che spesso li porta ad interpretare i fenomeni anormali o aberranti come presagi dell'approssimarsi della fine»³⁴. Lo studioso ha postulato, per il periodo compreso fra il X e l'XI secolo, l'esistenza di «un complesso di paure e di speranze» escatologiche³⁵: in un tale contesto, dunque, la profezia esprimerebbe «il bisogno di assicurazione che i contemporanei provano di fronte ai mali del tempo e a dei mutamenti di cui non riescono a cogliere il significato» e il loro desiderio di prevedere e controllare l'avvenire³⁶.

Pur senza ricorrere alla consueta leggenda dei «terrori dell'anno Mille», sfatata già da lungo tempo dalla ricerca storica³⁷, sembra quindi lecito riconoscere l'importanza del periodo altomedievale per la riflessione profetica ed escatologica, e vedere negli anni intorno al Mille un «momento che accelerò per forza di cose le riflessioni sul passaggio al nuovo millennio e sulla fine del mondo»³⁸.

Dopo Cohn, che nel 1957 tentò di collegare i movimenti millenaristi medievali con il Comunismo³⁹ – secondo la concezione marxista della connessione fra aspettative escatologiche e condizioni sociali che influenzò a lungo la storiografia anglosassone – nel 1964 Bernard Töpfer affrontò il tema delle attese escatologiche e millenaristiche all'interno dei movimenti ereticali fra l'XI e il XIV secolo⁴⁰. Egli riprese le tesi di Gründmann riguardo a Gioacchino da Fiore, affermando che le aspettative medievali per il futuro erano rivolte soprattutto alla riforma delle istituzioni ecclesiastiche, mentre le contraddizioni sociali e politiche rimasero in secondo piano.

Un decisivo impulso agli studi sul gioachimismo venne, come si è già accennato, dal lavoro di Marjorie Reeves, che dimostrò la continuità delle speranze in una *renovatio mundi* e le sue diverse ramificazioni dalla fine del XIII secolo fino all'epoca della Riforma. La Reeves affermò l'originalità della dot-

³³ R. RUSCONI, *Profezia e profeti alla fine del medioevo*, Roma 1999, pp. 58-59. Secondo Ildegarda l'umanità sta vivendo un *tempus muliebre*, l'epoca della corruzione ecclesiastica, che sarà seguito dal *tempus virile*, in cui la Chiesa sarà purificata: nei tre libri dello *Scivias* Ildegarda ricorre all'immagine, sviluppata nel corso di ventisei visioni, degli uomini che costruiscono un edificio davanti al trono dell'Illuminato: ogni parte dell'edificio simboleggia un'epoca della storia della salvezza, diretta da Dio, fino alla lotta finale contro Satana.

³⁴ A. VAUCHEZ, *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, Bologna 2000, p. 98.

³⁵ *Ivi*, p. 103. Sulla profezia e l'escatologia fra X e XI secolo si veda J. FRIED, *L'attesa della fine dei tempi alla svolta del millennio*, in CAPITANI - MIETHKE, *L'attesa della fine*, pp. 37-86.

³⁶ VAUCHEZ, *Santi, profeti e visionari*, p. 116.

³⁷ Cfr. E. POGNON, *L'An mille*, Paris 1947; G. DUBY, *L'An mil*, Paris 1967.

³⁸ MIETHKE, *Introduzione*, p. 36.

³⁹ N. COHN, *I fanatici dell'Apocalisse*, Torino 2000. Cohn afferma che il millenarismo, in situazioni di disorientamento e di ansietà, può presentarsi come l'ideologia di movimenti popolari di natura fondamentalmente anarchica.

⁴⁰ B. TÖPFER, *Il regno futuro della libertà. Lo sviluppo delle speranze millenaristiche nel medioevo centrale*, Genova 1992.

trina dell'abate calabrese, collocandolo all'interno del mondo cistercense del XIII secolo e mettendone in luce la personalità di teologo che propone una riforma della Chiesa in chiave monastica⁴¹. Negli stessi anni in Italia dominava un approccio alla storia dell'escatologia strettamente connesso alla spiritualità cristiana, rappresentato dai già ricordati studi di Raoul Manselli, la cui suddivisione cronologica e tipologica dei tre tempi della tensione escatologica fino al medioevo ha a lungo condizionato le successive ricerche. Manselli, in una raccolta di saggi da lui curata sull'influenza della profezia nel basso medioevo⁴², polemizzò con la Reeves, sottolineando che, pur rimanendo una figura centrale, Gioacchino da Fiore era legato alla lettura dei tempi della storia nei termini delle persone della Trinità. Egli inoltre, contro il sottile pessimismo individuato dalla Reeves nella concezione di Gioacchino⁴³, insisteva sull'aspetto ottimistico della spiritualità dell'abate fiorentino, per il quale la tribolazione prelude alla nuova età e non al Giudizio finale. Manselli rimproverò alla Reeves di aver lasciato campeggiare nel suo studio «le idee come fossero realtà vive con una loro storia iperurania», trascurando «gli uomini che quelle idee vissero in una dialettica spesso drammatica»⁴⁴. L'originalità della dottrina trinitaria di Gioacchino da Fiore è stata rivendicata in tempi molto recenti⁴⁵, pur precisando che occorre non sopravvalutare l'influenza delle idee gioachimite nella letteratura esegetica del XIII e XIV secolo⁴⁶. Rusconi ha sottolineato come l'approccio di Manselli e il suo interesse per il francescano spirituale Pietro di Giovanni Olivi abbiano imposto alla ricerca storica, soprattutto in Italia, «un nesso quasi inestricabile fra il francescanesimo radicale degli Spirituali e l'escatologismo degli ultimi secoli del medioevo», una prospettiva giudicata ormai troppo ristretta⁴⁷. Nel XII secolo l'attesa della fine dei tempi acquistò una nuova connotazione, in cui la tensione escatologica si innestò sulla dottrina trinitaria e produsse un ridimensionamento dell'attesa della fine, che fu concepita come la conclusione della seconda età, il preludio all'età dello Spirito.

Un altro contributo fondamentale delle ricerche della Reeves fu la constatazione del ruolo decisivo svolto dal gioachimismo nell'acquisizione della coscienza, all'interno della corrente spirituale, della forza rivoluzionaria del francescanesimo e della sua incidenza sugli avvenimenti contemporanei⁴⁸.

⁴¹ Sottolinea questa peculiarità della dottrina escatologica di Gioacchino anche RUSCONI, *Profezia e profeti*, pp. 135 sgg. Sulla riforma monastica proposta da Gioacchino cfr. R. RUSCONI, *Eschatological Movements and Millenarianism in the West (13th-early 16th Centuries)*, in *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Age au XXe siècle*, A. VAUCHEZ (ed.), Paris 2002, pp. 29-44.

⁴² R. MANSELLI - F. SIMONI - E. PÁSZTOR - A. VOLPATO - G. TOGNETTI, *Ricerche sull'influenza della profezia nel basso medioevo*, Roma 1973.

⁴³ La «final concession to pessimism» notata da REEVES, *The Influence of Prophecy*, p. 132.

⁴⁴ MANSELLI - SIMONI - PÁSZTOR - VOLPATO - TOGNETTI, *Ricerche sull'influenza della profezia*, p. 8.

⁴⁵ RUSCONI, *Profezia e profeti*, p. 135.

⁴⁶ Cfr. RUSCONI, *L'attesa della fine*.

⁴⁷ RUSCONI, *Profezia e profeti*, p. 22.

⁴⁸ CONSIGLIA DE MATTEIS, *La storiografia italiana*, p. 29

Gli Spirituali si convinsero, infatti, della funzione escatologica del francescanesimo e considerarono Francesco come l'araldo del Vangelo Eterno annunciato da Gioacchino⁴⁹, partendo dalla rielaborazione delle dottrine gioachimitiche operata da Pietro di Giovanni Olivi in Provenza⁵⁰ e da Ubertino da Casale e Angelo Clareno in Italia⁵¹. Grazie alle ricerche sull'eredità gioachimitica stimulate dagli studi della Reeves, si sono rivalutate le opere passate sotto il nome di Gioacchino, mettendo così in luce come il gioachimismo sia entrato a far parte della letteratura escatologica nell'atmosfera di attesa della fine che dominò il periodo dell'esilio avignonese e del ritorno del papa a Roma⁵². Il profetismo gioachimitico si inserì dunque in una continuità interpretativa che partiva dall'alto medioevo e si risolveva nella presentazione pedagogica e sapienziale dell'attesa escatologica. La profezia, secondo questa linea interpretativa, poteva derivare da un rapporto diretto con Dio, seguendo il modello veterotestamentario, o da una concezione pessimistica della realtà dominata dallo scontro fra bene e male⁵³.

Sono stati soprattutto gli studi di Roberto Rusconi, in anni recenti, a tentare di individuare valenze di lunga durata ed elementi specifici nel tema della profezia, a partire dal periodo avignonese fino al Grande Scisma. La sua attenzione si è volta in particolare all'approfondimento della fisionomia spirituale e intellettuale degli interpreti più significativi del profetismo nell'epoca avignonese, alle peculiarità storiche dei decenni in cui si svilupparono le voci profetiche e le attese del rinnovamento dei tempi; lo studioso non ha mancato di sottolineare il ruolo giocato dalla Peste Nera nel suscitare «una

⁴⁹ Sulla rappresentazione di Francesco come profeta all'interno della corrente spirituale dei francescani cfr. N. BÉRIOU, *Saint François, premier prophète de son ordre dans les sermons du XIII^e siècle*, in VAUCHEZ, *Les textes prophétiques*, pp. 245-266. Il mito del Vangelo Eterno, già presente in Gioacchino, venne rielaborato da Gerardo di Borgo S. Donnino, secondo il quale gli scritti di Gioacchino formavano un terzo testamento – o Vangelo Eterno – successivo all'Antico e Nuovo Testamento e di cui i francescani spirituali erano esecutori privilegiati: cfr. M. REEVES - W. GOULD (eds.), *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo Eterno nella cultura europea*, Roma 2000.

⁵⁰ Cfr. F. SIMONI, *Il «Super Hieremiam» e il gioachimismo francescano*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 82 (1970), pp. 13-46.

⁵¹ Su Angelo Clareno e le sue dottrine escatologiche cfr. C. VASOLI, *L'immagine sognata: il «papa angelico»*, in *Storia d'Italia. Annali 16: Roma, la città del Papa*, a cura di L. FIORANI - A. PROSPERI, Torino 2000, pp. 75-109.

⁵² Sulle attese escatologiche e messianiche stimulate dall'esilio avignonese e dallo scisma si veda R. RUSCONI, *L'Italia senza Papa. L'età avignonese e il grande scisma d'Occidente*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I: *L'Antichità e il medioevo*, a cura di G. DE ROSA - T. GRÉGORY - A. VAUCHEZ, I, Roma-Bari 1993, pp. 427-454; M. REEVES (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford 1992; RUSCONI, *Profezia e profeti*, pp. 78-83. E. DUPRÉ THESEIDER, *L'attesa escatologica durante il periodo avignonese*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo*, Atti del Convegno (Todi, 16-19 ottobre 1960), a cura di C. VASOLI, Todi 1962, pp. 67-126; sulla profezia femminile fra il 1350 e il 1450 cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Mistica, profezia femminile e poteri alla fine del medioevo*, in *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture*, Atti del Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 2008), Spoleto 2009, pp. 485-515.

⁵³ Cfr. C. FONSECA, *Continuità e discontinuità nel profetismo gioachimitico tra Quattrocento e Cinquecento*, in POTESTÀ, *Il profetismo gioachimitico*, pp. 11-14.

sorta di sindrome epocale, mista di angoscia, terrore e pessimismo» in cui predominava la sensazione che la storia umana fosse vicina alla fine⁵⁴.

Dalla fine del XIII secolo, in corrispondenza con l'accelerazione delle attese escatologiche ed apocalittiche sollecitata dalla perdita di Tripoli nel 1192 e poi dalla caduta di Gerusalemme, la figura del profeta è rappresentata da personaggi legati alla curia papale, come l'astrologo catalano Arnaldo da Villanova⁵⁵ e, intorno alla metà del XIV secolo, Jean de la Roquetaillade o Giovanni da Rupescissa, l'«allucinato grafomane minorita»⁵⁶ che dalle carceri papali in cui è rinchiuso non rinuncia a riempire pagine e pagine con le sue profezie e le sue confuse visioni. Egli si presentava però come un visionario interprete del testo scritturistico, più che come un profeta⁵⁷: i suoi tratti più originali sono il millenarismo letterale e la concezione della missione millenaristica dei Giudei, che secondo Jean avrebbero sostituito i Romani come Nazione imperiale eletta da Dio⁵⁸. Anche la parabola di Cola di Rienzo, figlio di una lavandaia romana diventato tribuno di un'effimera repubblica, non fu estranea a connotazioni profetiche. Il suo incontro con Jean de La Roquetaillade nelle carceri avignonesi è un'ipotesi non provata inconfutabilmente ma affascinante⁵⁹: Cola, peraltro, conosceva le attese gioachimite diffuse dagli ambienti spirituali e si riteneva investito di una precisa missione escatologica⁶⁰.

Con la straordinaria figura di Jean de la Roquetaillade assume un notevole rilievo il tema dello scisma ecclesiastico «come elemento costitutivo della cronologia escatologico-apocalittica»⁶¹: dall'inizio del XIV secolo, infatti, si accentuò la tendenza ad identificare l'Anticristo⁶², il papa angelico⁶³ e l'im-

⁵⁴ RUSCONI, *L'attesa della fine*, p. 12. Sul ruolo della grande epidemia di peste nel diffondersi delle attese apocalittiche e delle speranze escatologiche ha insistito anche DELUMEAU, *La paura in Occidente*, pp. 324-325; più di recente ha analizzato gli esiti sociali della Peste Nera A. PROSPERI, *Dalla Peste Nera alla guerra dei Trent'anni*, Torino 2000, pp. 49-55.

⁵⁵ Su cui si veda RUSCONI, *Profezia e profeti*, pp. 30-31, pp. 74-75, pp. 108-109, pp. 150-153; J. PERARNAU, *Profetismo gioachimita catalano da Arnau de Villanova e Vicent Ferrer*, in POTESTÀ, *Il profetismo gioachimita*, pp. 401-414.

⁵⁶ RUSCONI, *Profezia e profeti*, p. 24.

⁵⁷ *Ivi*, p. 139.

⁵⁸ Per Jean la profezia si può definire come la visione anticipata del futuro attraverso una rivelazione divina, oppure come la previsione degli eventi futuri tramite l'interpretazione dei testi profetici: cfr. J. TORREL, *La conception de la prophétie chez Jean de la Roquetaillade*, in VAUCHEZ, *Les textes prophétiques*, pp. 267-286; R. LERNER, *Millénarisme littéral et vocation des Juifs chez Jean de la Roquetaillade*, in MD, 29 (1998), pp. 21-25.

⁵⁹ Cfr. J. MAIRE VIGUEUR, *Cola di Rienzo et Jean de la Roquetaillade ou la rencontre de l'imaginaire*, in VAUCHEZ, *Les textes prophétiques*, pp. 91-99.

⁶⁰ Cola di Rienzo, in una lettera preannunciante la formazione di un collegio elettorale per il nuovo imperatore, composto da ventiquattro *seniori*, ricorse alla simbologia apocalittica, accostando i ventiquattro elettori e i ventiquattro anziani di Ap 5,8; cfr. RUSCONI, *Profezia e profeti*, p. 33; ID., *L'attesa della fine*, pp. 21-22.

⁶¹ R. RUSCONI, *Il presente e il futuro della Chiesa: unità, scisma e riforma nel profetismo tardo-medievale*, in CAPITANI - MIETHKE, *L'attesa della fine*, p. 196.

⁶² Sull'Antricristo cfr. più avanti, par. 4.2.2.

⁶³ Sul papa angelico cfr. più avanti, par. 4.2.2.

*peratore degli Ultimi Tempi*⁶⁴, le *dramatis personae* della tradizione escatologico-apocalittica, con personalità storiche, legando le profezie escatologiche all'interno di un ordine cronologico preciso.

I temi chiave della letteratura profetica medievale a partire dalla metà del XIV secolo sono sostanzialmente l'identificazione del papato di Avignone con la Babilonia dell'Apocalisse, l'attesa della venuta di un falso papa o *Antichristus mysticus*, il timore di un imminente scisma, l'attesa di un pastore angelico, l'imminenza della persecuzione dell'*Antichristus Magnus*⁶⁵. Le attese escatologiche nei decenni dello Scisma, rispetto alle aspettative altomedievali di una palingenesi universale e all'orientamento prevalente ancora all'inizio del XIV secolo, furono caratterizzate da un atteggiamento sostanzialmente passivo, che non crea rivoluzioni ma aspetta che esse si facciano da sé, per intervento divino⁶⁶. Nell'Italia medievale mancò, ha osservato Rusconi, un'autentica connessione fra carisma profetico e chiliasmo militante, mancò un fenomeno paragonabile a quello dei Taboriti e, sotto alcuni aspetti, ai Lollardi inglesi⁶⁷, in cui «la coesione degli ordinamenti istituzionali» comportò come esito l'assunzione di un ruolo di sovversione per il carisma profetico⁶⁸. La sola eccezione fu, forse, il caso di fra' Dolcino, che identificò in se stesso il papa che avrebbe punito la Chiesa corrotta⁶⁹.

Intorno alla metà del XIV secolo il profetismo fu spesso legato all'attività pubblica di personaggi come Brigida di Svezia e Caterina da Siena⁷⁰. La prima si recò a Roma nel 1349 con una rivelazione celeste da trasmettere a Clemente VI ed ebbe una visione in cui le fu predetto il ritorno del papa da Avignone; la seconda fu canonizzata soprattutto per il suo ruolo nella fine dell'«esilio» avignonese⁷¹. Il processo di secolarizzazione della profezia⁷², che

⁶⁴ Nell'Impero bizantino intorno al VII secolo era stata elaborata la figura dell'«ultimo Imperatore del mondo»: nell'Occidente latino esso fu identificato nell'Anticristo preannunciato dall'Apocalisse e poi rielaborato nella figura dell'*imperatore degli Ultimi Tempi*: cfr. più avanti, par. 4.2.2.

⁶⁵ MC GINN, *L'Anticristo*, pp. 238-242.

⁶⁶ G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia II: Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, p. 913.

⁶⁷ *Ivi*, p. 10.

⁶⁸ RUSCONI, *Profezia e profeti*, p. 137.

⁶⁹ Sulla predicazione di fra' Dolcino da Novara cfr. più avanti, par. 2.1.

⁷⁰ R. RUSCONI, *Profezia e politica fra chiesa e stati*, in *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, a cura di S. GENSINI, S. Miniato, pp. 485 sgg.

⁷¹ Sull'azione di Caterina a favore del papato romano cfr. più avanti, par. 2.1. Un confronto fra il ruolo politico di Brigida e quello di Caterina è in P. DINZELBACHER, *L'azione politica delle mistiche nello stato: Ildegarda, Brigida, Caterina*, in DINZELBACHER - BAUER, *Movimento religioso*, pp. 298-334. Dinzlacher riconosce i tratti comuni della personalità delle due mistiche – e di quella di Ildegarda di Bingen – nell'«azione vigorosa, la prontezza nell'iniziativa, l'attività, grande costanza nel perseguire un fine, intelligenza superiore alla media e buona formazione religiosa» (*ivi*, p. 309). Adriana Valerio ha sottolineato l'impegno personale di Brigida per la riforma della Chiesa: cfr. A. VALERIO, *Verso Savonarola: profezia e politica in Brigida di Svezia*, in *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. GARFAGNINI - G. PICONE, Firenze 1999, pp. 25-33. Sulle visioni profetiche di Brigida, sulla loro diffusione e sull'uso politico che se ne fece nel XV secolo cfr. A. JELSMAN, *The Appreciation of Bridget of Sweden (1303-1373) in the 15th Century*, in *Women and Men in Spiritual Culture*, E. SCHULTE VAN KESSEL (ed.), Roma 1986, pp. 163-175.

⁷² RUSCONI, *Eschatological Movements*, pp. 29 sgg.

in Italia finì col relegare progressivamente a una funzione marginale le speranze escatologiche nella letteratura profetica, ponendo in primo piano la funzione propagandistica delle predizioni, ebbe conseguenze evidenti già nella vicenda di Giovanna d'Arco. Il suo carisma profetico fu, infatti, strumentalizzato in funzione del ruolo nazionale della dinastia dei Valois: solo il tragico destino di Giovanna impedì l'ulteriore sviluppo della propaganda profetica a favore della dinastia francese⁷³. La *poucelle* è legata a un'immagine tradizionale di «vergine guerriera», ma in realtà il suo personaggio e la sua vicenda hanno forti connotazioni profetiche⁷⁴: sono stati evidenziati, fra l'altro, i legami fra Giovanna e una reclusa alla quale furono attribuite profezie, Giovanna Maria di Maille⁷⁵.

Gli ambienti vicini alle monarchie nazionali, che volevano giustificare le ambizioni dinastiche delle famiglie di cui erano portavoce, diffusero profezie che prevedevano l'instaurarsi di un'età terrena di pace prima dell'avvento dell'Anticristo, concezione alternativa a quella propagandata da Gioacchino da Fiore e dai circoli gioachimiti, secondo cui solo dopo la persecuzione dell'Anticristo il mondo sarebbe stato purificato e pronto ad accogliere l'età dello Spirito⁷⁶.

Negli ultimi decenni del periodo avignonese, dunque, si affermò una linea pastorale che vedeva nelle profezie escatologiche un modo per esortare alla conversione, ad una più severa condotta morale, per prepararsi alla fine del mondo. In questa nuova funzione propagandistica e moralizzatrice della profezia ebbero un ruolo importante i movimenti dell'osservanza all'interno degli ordini mendicanti, che con la loro predicazione in volgare contribuirono al «graduale distacco delle attese escatologiche dal loro fondamento apocalittico»⁷⁷.

Nel 1399, un anno prima della proclamazione del Giubileo da parte di Bonifacio IX, prese avvio da Chieri il movimento di devozione popolare dei Bianchi: esso rappresentò il punto di passaggio tra i movimenti penitenziali bassomedievali e la riduzione in chiave etica dello spirito della penitenza nel corso del XV secolo⁷⁸. Negli stessi anni predicava nelle piazze delle maggiori

⁷³ RUSCONI, *Profezia e politica*, p. 487.

⁷⁴ Sulla missione di Giovanna d'Arco e sulla sua spiritualità cfr. E. DELARUELLE, *La spiritualité de Jeanne d'Arc*, in ID., *La piété populaire au Moyen Age*, Torino 1980, pp. 355-380; sulle sue connotazioni profetiche cfr. J. PAUL, *Le prophétisme de Jeanne d'Arc et de sa mission*, in POTESTÀ, *Il profetismo gioachimita*, pp. 157-182, che sottolinea il ruolo, spesso trascurato, giocato dai familiari di Giovanna e da personaggi vicini alla corte dei Valois nella sua vicenda; E. DELARUELLE, *L'Antéchrist chez S. Vincent Ferrier, S. Bernardin de Sienne et autour de Jeanne d'Arc*, in VASOLI, *L'attesa dell'età nuova*, pp. 50-64. Nel caso di Giovanna è rilevabile il riproporsi di un tema frequente nel tardo medioevo, quello dell'elezione dei pastori, proveniente dal terzo Vangelo e legato all'idea che la seconda *parusia* dovesse riprodurre la prima, cioè la Natività: cfr. C. BEAUME, *Messianesimo regio e messianesimo popolare in Francia nel XIII secolo*, in PARAVICINI BAGLIANI - VAUCHEZ, *Poteri carismatici e informali*, pp. 114-136; il riferimento evangelico è ovviamente Lc 2,8-20.

⁷⁵ Si veda A. VAUCHEZ, *I laici nel medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989, pp. 250-263.

⁷⁶ RUSCONI, *L'attesa della fine*, pp. 9-10.

⁷⁷ *Ivi*, p. 15.

⁷⁸ *Ivi*, p. 204. Sui Bianchi cfr. più avanti, par. 2.1.

città dell'Italia settentrionale il campione dell'osservanza francescana, Bernardino da Siena. Egli, dopo una lunga riflessione sull'Apocalisse, giunse alla conclusione che occorreva un'intensa opera di evangelizzazione in attesa dell'imminente nascita dell'Anticristo, con cui si sarebbe aperto il tempo della prova definitiva⁷⁹. Gli stessi temi si ritrovano nell'altro grande predicatore della prima metà del XV secolo, il domenicano Vicent Ferrer⁸⁰. Nei suoi itinerari di predicazione attraverso l'Europa occidentale, cominciati nel 1399 e culminati nella grande predica escatologica di Tolosa nel 1416, l'argomento centrale era l'Anticristo, inteso però – soprattutto nella seconda fase della sua predicazione, a partire dal 1409⁸¹ – in forma «più morale che dogmatica, più in chiave psicologica che esegetica»⁸². L'uso delle profezie che annunciano i segni della fine e le minacce di castighi e tribolazioni aveva per lui uno scopo soprattutto emozionale, per suscitare una forte volontà di conversione. Vicent Ferrer fu percepito dai contemporanei, probabilmente al di là delle sue reali intenzioni, come un profeta escatologico, perché le masse erano portate a prestare maggior attenzione «agli aspetti meno spirituali e teologici, ma più realisti, immaginifici e pseudo-profetici della sua predicazione»⁸³. Anche il lungo viaggio in Bretagna di Vicent Ferrer, che vi predicò fra il 1418 e il 1419, finì per acquistare connotazioni profetiche: esso divenne, infatti, nelle parole dei più tardi cronisti inglesi, un calco della missione profetica dell'eremita Giovanni di Gand presso Enrico V in Borgogna⁸⁴.

In corrispondenza con la crisi conciliare e con l'accentuarsi del ruolo propagandistico della profezia si verificò, come è stato rilevato, un aggiornamento della letteratura escatologica ed apocalittica⁸⁵. In particolare il personaggio dell'Anticristo, ha osservato Mc Ginn, si trasformò in simbolo di un'iniquità specificatamente religiosa, della corruzione e dell'ipocrisia della Chiesa⁸⁶. Nel corso del XV secolo l'Anticristo divenne un personaggio storico, di cui si scrissero biografie figurate⁸⁷: esso finì con l'essere identificato in un singo-

⁷⁹ Sulla predicazione di Bernardino da Siena, *ivi*, pp. 246-257 e più avanti, par. 2.2.

⁸⁰ Su cui si veda più avanti, par. 2.2.

⁸¹ Si nota un'evoluzione nella predicazione apocalittica del Ferrer, in RUSCONI, *L'attesa della fine*, pp. 228-229. Negli anni iniziali dello scisma, infatti, davanti al dilagare di profezie e di attese escatologiche, il frate vede l'avvento dell'Anticristo sostanzialmente come un evento possibile, ma cerca di non metterlo al centro delle proprie prediche; man mano che lo scisma prosegue e che la crisi della Chiesa si fa più evidente, il suo atteggiamento muta e si convince che l'avvento dell'Anticristo sia ormai prossimo e di essere di fronte agli ultimi avvenimenti prima della fine del mondo.

⁸² RUSCONI, *L'attesa della fine*, p. 222.

⁸³ *Ivi*, p. 229.

⁸⁴ Sul viaggio di Giovanni di Gand presso Enrico V, compiuto fra il 1421 e il 1422, e sulla missione di Vicent Ferrer in Bretagna cfr. C. BEAUME, *Jean de Gand prophète et bienheureux*, in *Prophètes et prophétie au XVIe siècle*, R. AULOTTE (ed.), Paris 1998, pp. 13-28.

⁸⁵ Cfr. RUSCONI, *Il presente e il futuro della Chiesa*, p. 196.

⁸⁶ Già nel corso del XII secolo, durante il conflitto fra Papato e Impero, l'Anticristo era stato banalizzato, ad uso polemico, con la semplice funzione di etichettare negativamente il proprio avversario politico.

⁸⁷ RUSCONI, *Il presente e il futuro della Chiesa*. Una *Vita* figurata del «pesumo seduttore homo de Antechristo» fu pubblicata a Mondovì nel 1510: la fonte per le immagini sembrano essere gli

lo papa e, all'inizio dell'età moderna, con lo stesso papato romano, incarnando così «una radicale forma di rifiuto dell'unica istituzione universale che nell'intero Occidente latino ancora conservasse un potere effettivo»⁸⁸. Anche le profezie papali figurate note come *Vaticinia de summis pontificibus* furono rielaborate con l'elezione del francescano Sisto V e passarono progressivamente da mezzo di propaganda papale a strumento di condanna del papato romano, identificato appunto con l'Anticristo⁸⁹.

L'ampia circolazione di testi profetici in ambienti laicali alla fine del medioevo agevolò il passaggio dalle profezie considerate come griglia d'interpretazione della storia ecclesiastica e come indizi dell'avvento dell'Anticristo a una prospettiva più quotidiana, che esprimeva «una coscienza regionale e cittadina, le reazioni di individui e gruppi di fronte ad eventi storici concreti»⁹⁰. Le prerogative imperiali e le attese millenaristiche cominciarono a trasferirsi, già dalla fine del XIII secolo, sulle monarchie nazionali e su singoli sovrani⁹¹. Nel corso del XV secolo le attese escatologiche si inserirono in una cultura che aveva come idea-mito quella della *renovatio*, estesa a tutti i livelli della vita intellettuale e spirituale⁹². Nella cristianità occidentale, tuttavia, la ripresa profetica e millenaristica negli ultimi decenni del XV secolo ebbe toni molto pessimistici⁹³, rielaborando idee che discendevano dalle tradizio-

affreschi opera di Giovanni Mazzucco dipinti nella chiesa di S. Fiorenzo di Bastia intorno al 1472; M. BERSANO-BEGEY, *Le cinquecentine piemontesi*, II, Torino 1961, pp. 473-84, n. 1040.

⁸⁸ RUSCONI, *Profezia e profeti*, p. 120.

⁸⁹ Sui *Vaticinia* cfr. più avanti, par. 4.2.2.

⁹⁰ R. RUSCONI, «*Ex quodam antiquissimo libello*». *La tradizione manoscritta delle profezie nell'Italia tardomedievale: dalle collezioni profetiche alle prime edizioni a stampa*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, W. VERBEKE - D. VERHELST - A. WELKENHUYSEN (eds.), Leuven 1988, pp. 441-472: 444.

⁹¹ Esemplare in questo senso la profezia filo-francese in lingua latina *Carolus fili Caroli filius*, elaborata nel 1380 a favore di Carlo VI di Valois e riutilizzata poi in riferimento a Carlo VIII e infine, intorno al 1519, a favore di Carlo V d'Asburgo. In Spagna la propaganda a favore delle dinastie in lizza per il dominio nazionale nel XIV e XV secolo fece ampio ricorso al profetismo imperiale dell'epoca precedente, così come avvenne nel Portogallo di Giovanni I alla fine del XIV secolo e nel dominio della corona aragonese. Sulla profezia detta «del secondo Carlo Magno» cfr. più avanti, par. 4.2.2. Sulla tradizione millenaristica che circondava la dinastia dei Capetingi, in particolare Filippo il Bello e Filippo Augusto – visti come *imperatori degli Ultimi giorni* – e poi Carlo d'Angiò fratello di Luigi IX, cfr. BEAUME, *Messianesimo regio e messianesimo popolare*, pp. 114-136; VAUCHEZ, *Santi, profeti e visionari*, pp. 161-174. Sulla profezia itinerante in Spagna a partire dal XIV secolo cfr. R. KAGAN, *Lucrecia's Dreams. Politics and Prophecy in Sixteenth-century Spain*, Berkeley 1990.

⁹² Sulla tradizione apocalittica e millenaristica nella cristianità occidentale a partire dalla metà del XV secolo cfr. la recente sintesi di R. B. BARNES, *Prophecy*, in *Europe 1450 to 1789. Encyclopedia of the Early Modern World*, V, New York 2004, pp. 80-82; Ivi, *Apocalypticism*, I, pp. 76-81. Sui rapporti fra attese escatologiche, profezia e umanesimo cfr. E. GARIN, *L'età nuova*, Napoli 1969; ID., *L'attesa dell'età nuova e la «renovatio»*, in VASOLI, *L'attesa dell'età nuova*, pp. 11-35; VASOLI, *L'attesa della nuova era in ambienti e gruppi fiorentini del Quattrocento*, in ID., *L'attesa dell'età nuova*, pp. 370-432; ID., *Umanesimo ed escatologia*, in CAPITANI - MIETHKE, *L'attesa della fine*, pp. 245-275; ID., *L'influenza di Gioacchino da Fiore sul profetismo italiano della fine del Quattrocento e del primo Cinquecento*, in POTESTÀ, *Il profetismo gioachimita*, pp. 61-85.

⁹³ Cfr. B. MC GINN, *Forms of Catholic Millenarianism. A Brief Overview*, in *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, II: *Catholic Millenarianism. From Savonarola to the Abbé Grégoire*, K. A. KOTTMAN (ed.), Dordrecht 2001, pp. 1-13.

ni profetiche del passato ma che traevano nuova efficacia dalle condizioni del tempo, soprattutto in area italiana, dove il re di Francia Carlo VIII fu identificato nel *papa angelicus* da Angelo Leonora⁹⁴. La letteratura profetica, favorita dalla stampa, divenne un genere di consumo⁹⁵: le profezie volgari in versi incontrarono infatti enorme favore e le stampe «popolari», di basso prezzo e cattiva qualità tecnica, furono le eredi delle antologie di profezie manoscritte che circolavano fra il XIV e il XV secolo⁹⁶.

I timori apocalittici dell'ultimo scorcio del XV secolo erano legati all'instabile situazione politica e militare della penisola, che sarebbe sfociata nel periodo delle guerre d'Italia, un «ciclone» che determinò la meteorologia politica dell'intera Europa fino oltre la metà del secolo XVI⁹⁷. Questa temperie profetica fece da sfondo alla straordinaria e drammatica vicenda di Girolamo Savonarola, il frate ferrarese che tradusse in concreto programma politico le istanze di riforma espresse dai predicatori escatologici. Egli unì la «disposizione generalizzata a ricorrere ai misteri sovrannaturali»⁹⁸, comune alla cultura umanistica e a quella popolare⁹⁹, con la volontà della Firenze repubblicana di custodire gelosamente la propria vocazione alla libertà¹⁰⁰.

⁹⁴ Sulla profezia di Angelo Leonora riguardante Carlo cfr. VASOLI, *L'influenza di Gioacchino da Fiore*, pp. 61-85; L. LUNETTA, *La figura del profeta in Angelo da Vallombrosa, Girolamo Savonarola e Giorgio Benigno Salviati*, in *Studi savonaroliani*, a cura di G. GARFAGNINI, Firenze 1996, pp. 85-92.

⁹⁵ Sulla diffusione della letteratura profetica alla fine del medioevo cfr. RUSCONI, *Profezia e profeti*, pp. 187-209; ID., *Les collections prophétiques en Italie à la fin du Moyen Age et au début des temps modernes. Remarques à propos de divers manuscrits italiens conservés dans les bibliothèques de Paris*, in VAUCHEZ, *Les textes prophétiques*, pp. 191-221; O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari 1987, pp. 17-34.

⁹⁶ NICCOLI, *Profeti e popolo*, pp. 18-22. Sui fogli volanti nel Rinascimento cfr. U. ROZZO, *La strage ignorata. I fogli volanti a stampa nell'Italia dei secoli XV e XVI*, Udine 2008, pp. 43-95; B. RICHARDSON, *Stampatori, autori e lettori nell'Italia del Rinascimento*, Milano 2004, pp. 186-233.

⁹⁷ F. BRAUDEL, *L'Italia fuori d'Italia. Due secoli e tre Italie*, in *Storia d'Italia*, II, p. 1112.

⁹⁸ S. TOUSSAINT, *Profetare alla fine del Quattrocento*, in GARFAGNINI, *Studi savonaroliani*, p. 168.

⁹⁹ Sull'uso dell'espressione «religione popolare» e «cultura popolare» cfr. più avanti, par. 4.1.4. Cesare Vasoli ha rilevato che è tipica degli anni a cavallo tra XV e XVI secolo la convergenza di dottrine e credenze degli ambienti di alta cultura con «le ansie, le paure e le oscure aspettative e speranze di uomini che non hanno altro orizzonte intellettuale diverso da quello dominante della tradizionale religiosità popolare»: VASOLI, *L'attesa della nuova era*, in ID., *L'attesa dell'età nuova*, p. 374. Egli riconosce, a questo proposito, che «l'inquietante commistione di scienza e di credenze religiose, di pratiche magiche e d'invocazioni e simboli cristiani, di attese di nuova vita spirituale e di richiami all'oroscopo delle religioni ed alla dottrina delle grandi congiunzioni rese evidente, come non mai, l'ambiguità di un atteggiamento mentale che poneva ogni evento sotto il segno di poteri celesti o demoniaci e faceva degli astri delle forze soprannaturali»: ID., *Alchimia, magia, occultismo*, in *La Storia. I grandi problemi dal medioevo all'Età Contemporanea*, IV: *L'Età Moderna. La vita religiosa e la cultura*, a cura di N. TRANFAGLIA - M. FIRPO, Torino 1986, p. 489.

¹⁰⁰ Sulla predicazione savonaroliana cfr. più avanti, par. 4.1.3. R. TREXLER, *Public Life in Renaissance Florence*, New York 1980, ha utilizzato il modello di Firenze per studiare il ruolo dell'azione e del pensiero nello stabilizzarsi e nel mutare dell'identità individuale e di gruppo, individuando nel rituale una parte integrante della società urbana di antico regime e nell'associazione fra rituale e realtà civica una caratteristica determinante della Repubblica fiorentina. Weinstein, in alcune puntualizzazioni allo studio di Trexler, ha evidenziato come uno dei principali caratteri della

Nel 1565 il frate Angelo Castiglione lamentava il fatto che ormai tutti, «infin i sarti, i legnaiuoli, i pescivendoli e l'altra feccia del vulgo», osassero, nelle conversazioni di piazza, «disputare del misterio della predestinatione, della prescienza d'Iddio et del santissimo sacramento del l'altare, della gratia et del libero arbitrio, della fede et dell'opere»¹⁰¹. Quei pescivendoli e sarti che nelle conversazioni quotidiane disputavano delle verità di fede erano eredi dei loro genitori, che gremivano le piazze per ascoltare i romiti itineranti annunciatori di sventure e che si passavano di mano in mano le raccolte di profezie provenienti da una lunghissima tradizione di cui probabilmente ignoravano l'origine. Alla fine del XV secolo, infatti, l'attesa della pace universale e la certezza umanistica di un'*aetas aurea* si incontrarono e si confusero con la ricerca astrologica dei segni celesti del futuro, con quell'intreccio indissolubile fra intellettualismo, filosofia e magia che è una parte importante della cultura umanistica. Nelle piazze delle città italiane comparvero allora i «romiti itineranti», profeti vestiti di sacco o di pelli, scalzi e con una lunga barba, latori di «une culture orale du châiment qui vient»¹⁰². Pur provenendo da differenti livelli sociali e di cultura, questi romiti itineranti predicavano perlopiù in piazza, non all'interno delle chiese: ma anche molti predicatori autorizzati, provenienti soprattutto dalle file degli osservanti, tenevano nelle chiese prediche apocalittiche particolarmente appassionate e violente. Nel contempo le piazze e i mercati diffusero anche fra i ceti meno abbienti collezioni di antichi testi profetici, spesso falsamente attribuiti a famosi profeti del passato, e nuove profezie, in versi scanditi da facili ritornelli¹⁰³. Gli annunci profetici dei romiti erano conosciuti e seguiti anche dai cortigiani e dagli intellettuali, che speculavano sulla congiunzione astrale del 1484¹⁰⁴ e sul *Pronosticon* dell'astrologo Johannes Lichtenberger, una raccolta di predizioni che giunge fino al 1567¹⁰⁵. I segni del cielo erano scrutati ansiosamente, nei cieli erano avvistati

religione civica a Firenze – ma non solo – fosse la santificazione della città: quando Savonarola proclamò Firenze la «nuova Gerusalemme», secondo Weinstein, stava cercando di adattare le proprie idee millenaristiche alle esigenze della religione civica fiorentina. Cfr. D. WEINSTEIN, *Critical Issues in the Study on Civic Religion in Renaissance Florence*, in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, C. TRINKAUS - H. A. OBERMANN (eds.), Leiden 1974, pp. 265-271.

¹⁰¹ La predica di Angelo Castiglione è citata da M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: un profilo storico*, Roma-Bari 2001, pp. 8-9.

¹⁰² D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, Vers 1525-vers 1610*, I, Seyssel 1990, p. 177. L'autore ha interpretato i dilananti conflitti religiosi in Francia come l'esito ultimo di una coscienza profetica che, a partire dalla fine del XV secolo, ha generato un'angoscia escatologica e un immaginario collettivo «de malheur et d'épouvante», «une civilisation de l'angoisse escatologique»: *ivi*, pp. 102-103.

¹⁰³ Sulla circolazione di testi profetici tra medioevo ed età moderna si veda RUSCONI, *Profezia e profeti*, pp. 187-209; ID., *Circolazione di testi profetici agli inizi del Cinquecento. La figura di Pietro Galatino*, in POTESTÀ, *Il profetismo gioachimita*, pp. 379-397; NICCOLI, *Profeti e popolo*, pp. 17-39.

¹⁰⁴ Sulla congiunzione astrale del 1484 si veda P. ZAMBELLI, *Profeti-astrologi nel medio periodo. Motivi pseudo gioachimitici nel dibattito italiano e tedesco sulla fine del mondo per la grande congiunzione del 1524*, in POTESTÀ, *Il profetismo gioachimita*, pp. 273-285; I. P. COULIANU, *Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484*, Milano 1987.

¹⁰⁵ La *Pronosticatio* del Lichtenberger, astrologo dell'imperatore Federico III, fu pubblicata per la prima volta a Heidelberg nel 1488; cfr. M. FIRPO, *Dal Sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alessandria 1998, pp. 11-12.

eserciti che si combattevano furiosamente¹⁰⁶, nascevano individui mostruosi le cui deformità erano accuratamente interpretate in senso escatologico¹⁰⁷, si aspettava con trepidazione un nuovo diluvio per il febbraio del 1524, anno di una prevista congiunzione di Marte e Saturno nella costellazione dei Pesci¹⁰⁸. La scoperta di un nuovo mondo oltreoceano aveva dischiuso orizzonti impensati fino a qualche anno prima: anche la ricerca delle mitiche Indie di Marco Polo intrapresa da Colombo fu segnata da una forte impronta escatologica e profetica¹⁰⁹. L'impresa di Colombo scatenò una nuova ondata profetica che accompagnò il sanguinoso conflitto tra Francia e Spagna e riattualizzò l'antico sogno cristiano dell'unificazione religiosa del mondo, la cui realizzazione sembrava vicina dopo la *Reconquista* spagnola e la cacciata degli Ebrei¹¹⁰.

Durante il Concilio lateranense V si decise, infine, di sottoporre la profezia alla verifica di autenticità da parte dell'autorità papale: furono condannati in particolare i profeti itineranti che inveivano contro la corruzione della Chiesa e fra questi il fiorentino Francesco da Meleto¹¹¹.

Il tragico episodio del Sacco di Roma, nel 1527, fu preceduto e accompagnato da un profluvio di profezie e annunci di punizioni per i peccati dei cristiani e della Chiesa: la dirompente avanzata ottomana e il saccheggio di Roma, rimasta inviolata dai tempi di Alarico, parvero realizzare quelle oscure e inquietanti predizioni. La macchia infamante della responsabilità del Sacco, attribuita a Carlo V da molti cronisti e letterati, non impedì, tuttavia, che la sua incoronazione a Bologna nel 1530 fosse vista come il segno di quella instaurazione della pace universale che tutti attendevano¹¹². Carlo

¹⁰⁶ Sul motivo dell'«esercito furioso» si veda più avanti, par. 4.2.2.

¹⁰⁷ Sull'interpretazione profetica delle nascite mostruose cfr. NICCOLI, *Profeti e popolo*, pp. 47-87; con particolare riguardo all'area francese e savoiarda cfr. J. CÉARD, *La nature et les prodiges. L'insolites au XVI^e siècle en France*, Genève 1977, pp. 60-84; D. CROUZET, *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion*, Seyssel 2008, pp. 76-88.

¹⁰⁸ La discussione sul diluvio del 1524 era scaturita dalla pubblicazione delle *Ephemerides* di Johann Stöffler nel 1499: NICCOLI, *Profeti e popolo*, pp. 185-215.

¹⁰⁹ Is 65,17: «Io sto per creare un nuovo cielo e una nuova terra»; Is 66,22: «Per mio volere la vostra discendenza e il vostro nome dureranno quanto il nuovo cielo e la nuova terra che io creerò».

¹¹⁰ Colombo aveva raccolto tutte le profezie bibliche e antiche sulla riconquista di Gerusalemme e sulla definitiva conversione dei popoli nel suo *Libro de las profecías*. Sulle connotazioni escatologiche dell'impresa colombina si veda J. MARGOLIN, *Christophe Colomb et le millénarisme*, in *Formes du millénarisme en Europe à l'aube des temps modernes*, J. FANLO - A. TOURNON (eds.), Paris 2001, pp. 157-184; A. PROSPERI, *Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mondo*, in POTESTÀ, *Il profetismo gioachimita*, pp. 433-460; sul *Libro de las profecías* si veda RUSCONI, *Profezia e profeti*, pp. 230-264.

¹¹¹ Francesco da Meleto affermava che le profezie bibliche non si erano completamente realizzate: nell'imminenza della fine del mondo Ebrei e Cristiani avrebbero interpretato insieme i loro testi comuni e avrebbero così dato l'avvio alla terza età della Chiesa, in cui l'opera di redenzione sarebbe stata compiuta da un semplice laico, il *puer* di Is 11,6. Cfr. A. MORISI GUERRA, *La profezia di impolitico: la condanna di Francesco da Meleto al sinodo fiorentino del 1516*, in CNS, 20 (1999), pp. 579-593.

¹¹² Sulle accuse rivolte a Carlo V per il Sacco, i tentativi da parte tedesca di giustificare il saccheggio e di scaricarne la responsabilità su Carlo di Borbone cfr. FIRPO, *Dal Sacco di Roma all'Inquisizione*, pp. 27-60.

d'Asburgo era già stato identificato nel «secondo Carlomagno» delle profezie all'epoca della sua elezione imperiale, nel 1519: l'immagine medievale di Carlomagno si sovrappose a quella di Augusto e della *pax augustea*¹¹³.

Tra i profeti itineranti e l'infuocata predicazione del frate di san Marco, fra l'ansia di rinnovamento all'interno della Chiesa e della società e il dilagare della letteratura profetica nelle biblioteche degli intellettuali e nelle piazze dei mercati, la profezia entrò in contatto con l'ambiente che rappresenta l'evoluzione dei comuni dell'Italia medievale in qualcosa di nuovo: le corti dei principi¹¹⁴.

PROFETESSE MISTICHE FRA MEDIOEVO E RINASCIMENTO

Alcuni decenni fa un importante contributo all'interno di un volume sulle corti padane del Rinascimento evidenziava una nuova figura di cortigiana, definita la «beata del Principe»¹¹⁵: fra il XV e il XVI secolo, in area padana, era stato infatti individuato un nutrito gruppo di carismatiche, designate con il titolo di *beate*, oggetto di culto già durante la loro vita e definite *sante vive*, riprendendo un'espressione usata da un anonimo cronista di Ferrara nel giugno del 1500¹¹⁶. Le *sante vive* erano donne come la penitente domenicana Lucia da Narni¹¹⁷, le sue consorelle Osanna Andreasi e Stefana Quinzani, protette dai Gonzaga a Mantova¹¹⁸; l'agostiniana Veronica da

¹¹³ Sulle profezie che accompagnarono il congresso di Bologna e l'incoronazione imperiale nel 1530 si veda *ivi*, pp. 231-235; sull'identificazione di Carlo V con un nuovo Augusto si veda *ivi*, pp. 235-239.

¹¹⁴ La storiografia sulle corti in età rinascimentale e nei primi secoli dell'età moderna è molto ampia. Indicazioni bibliografiche e un bilancio degli studi fino alla prima metà degli anni Novanta si possono trovare nei saggi di T. DEAN, *Le corti. Un problema storiografico*; M. FANTONI, *Corte e Stato nell'Italia dei secoli XIV-XVI*; E. W. MUIR, *Extraterritorialità e integrazioni nelle corti del tardo medioevo*, in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. CHITTOLINI - A. MOLHO - P. SCHIERA, Bologna 1994, pp. 425-447; pp. 449-466; pp. 483-489. Altre indicazioni bibliografiche saranno fornite più avanti.

¹¹⁵ G. ZARRI, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino 1990, p. 10. ID., *Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei Principi*, in *Il Rinascimento nelle corti padane*, a cura di P. ROSSI, Bari 1977, pp. 201-237. Cfr. anche ID., *Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico», 6 (1980), pp. 201-237; ID., *Le sante vive*, pp. 51-85, pp. 87-163; ID., *Prophètes de cour dans l'Italie de la Renaissance*, in VAUCHEZ, *Les textes prophétiques*, pp. 359-385; ID., *Potere carismatico e potere politico nelle corti italiane del Rinascimento*, in PARAVICINI BAGLIANI - VAUCHEZ, *Poteri carismatici e informali*, pp. 175-191.

¹¹⁶ ZARRI *Le sante vive*, p. 10 e p. 89.

¹¹⁷ Su Lucia Brocadelli da Narni cfr. *ivi*, *Le sante vive*, pp. 51-52, pp. 54-62 e pp. 71-75; p. 96; T. HERZIG, *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago 2008, pp. 55-63 e pp. 82-89.

¹¹⁸ Su Osanna Andreasi da Mantova cfr. R. CASARIN (a cura di), *Osanna Andreasi da Mantova (1449-1505). L'immagine di una mistica del Rinascimento*, Mantova 2005 (Catalogo della Mostra a Palazzo Ducale, Mantova 3 settembre-6 novembre 2005); ZARRI, *Le sante vive*, pp. 62-71. Stefana Quinzani da Soncino (1457-1530) fondò la comunità di san Paolo e santa Caterina da Siena a Soncino, approvata da Giulio II nel 1512: su di lei si veda E. GUAZZONI, *La beata Stefana nel solco di Osanna*, in CASARIN, *Osanna Andreasi da Mantova*, pp. 79-97.

Binasco, consigliera degli Sforza a Milano¹¹⁹ e maestra spirituale di Arcangela Panigarola¹²⁰; la clarissa veneziana Chiara Bugni¹²¹; Colomba da Rieti, fondatrice di una comunità di penitenti domenicane a Perugia¹²²; la penitente bolognese Elena Duglioli¹²³ e la clarissa Caterina Vigri¹²⁴; la penitente domenicana Caterina da Racconigi; infine la monaca domenicana Caterina de' Ricci, «figura di transizione tra il modello agiografico cateriniano dei primi decenni del Cinquecento e il modello di religiosa della riforma tridentina»¹²⁵. Nella tipologia delle *sante vive* fu inclusa anche una figura estremamente complessa come Paola Antonia Negri, la madre e maestra delle Angeliche e dei primi Barnabiti¹²⁶.

Le *sante vive* erano studiate per analizzare l'evoluzione nella percezione della santità in area padana fra il XV e il XVI secolo¹²⁷. Le *legende* agiografiche di queste *beate*, infatti, subordinano i modelli di riferimento tradizionali – su tutti quello della mantellata Caterina da Siena – alla volontà di costruire un tipo di santità rappresentato dal potere loro attribuito di sconfiggere il demone, dalla difesa del carisma profetico contro l'astrologia giudiziaria e dal rafforzamento del ruolo della donna come mediatrice con il divino¹²⁸. Per la comprensione del ruolo esercitato dalle *sante vive* rinascimentali si evidenziava, tut-

¹¹⁹ Su Veronica Negroni da Binasco, monaca agostiniana nel monastero milanese di S. Marta a partire dal 1466, cfr. E. BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi Barnabiti*, Firenze 1998, p. 27; ZARRI, *Le sante vive*, p. 95 e pp. 131-132.

¹²⁰ Sull'agostiniana Arcangela Panigarola (1468-1525) cfr. G. POZZI - C. LEONARDI (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova 1988, pp. 330-332; ZARRI, *Le sante vive*, pp. 95-96; HERZIG, *Savonarola's Women*, pp. 155-166; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, pp. 31-57; sui rapporti con Veronica da Binasco cfr. E. GIOMMI, *La monaca Arcangela Panigarola, madre spirituale di Denis Briçonnet. L'attesa del «pastore angelico» annunciato dall'«Apocalypsis nova» del Beato Amadeo fra il 1514 e il 1520*, tesi di laurea in Storia del Cristianesimo, rel. G. Alberigo, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Firenze, a.a. 1967/1968, pp. 79-81.

¹²¹ Chiara Bugni (1471-1514) fu priora del monastero del S. Sepolcro a Venezia fino al 1511, quando fu deposta, forse a causa delle dottrine propagandate nelle sue visioni: cfr. R. C. MUELLER - G. ZARRI (a cura di), *La vita e i sermoni di Chiara Bugni, clarissa veneziana (1471-1514)*, Roma 2011.

¹²² Su Colomba da Rieti, morta nel 1501, cfr. G. CASAGRANDE - E. MENESTÒ (a cura di), *Una santa, una città*, Firenze 1990.

¹²³ Su Elena Duglioli cfr. ZARRI, *Le sante vive*, pp. 165-196.

¹²⁴ Su Caterina Vigri, meglio nota come Caterina da Bologna (1413-1463), cfr. POZZI - LEONARDI, *Scrittrici mistiche italiane*, pp. 261-285; A. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi e gli Ordini mendicanti*, Assisi 2005, pp. 287-293.

¹²⁵ ZARRI, *Le sante vive*, p. 98. Su Caterina de' Ricci, morta nel 1590, cfr. D. DI AGRESTI, *L'interpretazione savonaroliana di s. Caterina de' Ricci*, in MD, 29 (1998), pp. 281-340.

¹²⁶ Cfr. ZARRI, *Le sante vive*, pp. 99-100, pp. 126-127. Paola Antonia Negri era nata, col nome di Virginia, a Castellana, vicino a Milano, nel 1508 e morì nel 1555, dopo essere stata rinchiusa nel monastero di S. Chiara; ella esercitò una profonda influenza sul fondatore dei Barnabiti, Antonio Maria Zaccaria, e sui primi anni di vita dell'ordine. Cfr. M. FIRPO, «Disputar di cose pertinenti alla fede». Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano, Milano 2003, pp. 67-120; BONORA, *I conflitti della Controriforma*, pp. 103-119, pp. 137-185, pp. 201-283.

¹²⁷ Cfr. S. F. MATTHEWS GRIECO, *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma, in Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA - G. ZARRI, Roma-Bari 1994, pp. 303-325.

¹²⁸ ZARRI, *Le sante vive*, p. 12.

tavia, soprattutto il loro legame con le corti, che avrebbe caratterizzato il fenomeno da un punto di vista storico: esso si sarebbe configurato, in sostanza, come una rivisitazione del rapporto fra i profeti veterotestamentari e i re d'Israele e come un riecheggiamento della figura del monaco-profeta, rilevabile nel cristianesimo orientale di età tardoantica¹²⁹. Gli elementi che definivano l'appartenenza dei profeti alla *familia* del principe erano identificati, dunque, in uno specifico ruolo di «mediazione tra Principe e sudditi svolto da alcuni visionari» e in un «appannaggio da parte del signore ricevuto da altri»¹³⁰. Il «santo di corte» avrebbe costituito, in questa prospettiva, un fatto nuovo da mettere in connessione con la tradizione del potere carismatico regale e con il carattere sacro dell'autorità politica¹³¹: il ricorso al profeta da parte del signore avrebbe rappresentato, infatti, un tentativo di cercare all'esterno il carisma profetico e taumaturgico non più riscontrabile nel principe o nella sua stirpe¹³². La devozione dimostrata dai signori verso una *santa viva* e il loro impegno per la promozione del suo culto avrebbe costituito quindi una vera e propria operazione culturale per conquistare il consenso dei sudditi, traducendosi in uno strumento di prestigio e dunque di consolidamento del potere signorile¹³³. Per questo motivo la «presenza istituzionalizzata del profeta di corte» era riconosciuta come tipica di signorie minori, che cercavano una sacra investitura del loro potere e affidavano al profeta un ruolo di mediazione nelle decisioni politiche e di «stabilizzatore del consenso popolare»¹³⁴. Il «profetismo di corte» era visto, insomma, come un elemento iniziale di un «processo di trasferimento della sacralità della Chiesa allo Stato» verificatosi nel corso della prima età moderna: i nuovi Stati avrebbero avvertito l'esigenza di assumere essi stessi la sacralità che in precedenza veniva loro conferita dalla Chiesa e che andava progressivamente fondandosi sulla «natura sacrale del giuramento patrizio», base dei nuovi corpi politici¹³⁵.

In alcuni casi il culto per le *sante vive* nel contesto cittadino assorbì alcuni attributi tradizionali di quello verso il santo patrono, affiancandosi a esso nella protezione della città¹³⁶. Il culto del santo patrono rappresentava un elemento

¹²⁹ Sul legame fra i profeti veterotestamentari e il sovrano, che si richiama a una tipologia delle monarchie orientali ma presenta come peculiarità la critica al potere politico, e sul modello del monaco-profeta e il suo rapporto con i sovrani cfr. FILORAMO, *Veggenti, profeti, gnostici*, pp. 255-289.

¹³⁰ G. ZARRI, *Profeti di corte nell'Italia del Rinascimento*, in *Mistiche e devote nell'Italia tardo-medievale*, a cura di D. BORNSTEIN - R. RUSCONI, Napoli 1992, pp. 209-236; 231.

¹³¹ Sul carattere sacrale del potere regio e sulle qualità taumaturgiche attribuite ai sovrani e alle dinastie regali si veda il classico di M. BLOCH, *I Re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Torino 1973; E. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica*, Torino 1989; S. BERTELLI, *Il corpo del Re: sacralità e potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze 1990; G. M. CANTARELLA, *Sacralità regale: itinerari e interrogativi*, «Rivista di storia del cristianesimo», 1 (2004), pp. 175-188.

¹³² ZARRI, *Le sante vive*, p. 14.

¹³³ *Ivi*, p. 54.

¹³⁴ ZARRI, *Potere carismatico e potere politico*, p. 181.

¹³⁵ ZARRI, *Profeti di corte*, p. 212.

¹³⁶ ZARRI, *Le sante vive*, pp. 52-53.

centrale dell'autocoscienza cittadina e dell'autorappresentazione da parte della città organizzata: il territorio cittadino si configurava come uno spazio sacro individuato attraverso i rituali che vi si svolgevano¹³⁷. L'assimilazione del *beato* o più spesso della *beata* al santo patrono e il suo agire come profeta all'interno della comunità a cui apparteneva non risultano, tuttavia, esclusivi delle *sante vive* legate alle corti rinascimentali. La terziaria francescana Margherita da Cortona, il cui culto aveva connotazioni anche profetiche, aveva assunto in più occasioni la funzione di pacificazione nelle lotte cittadine, cercando di ristabilire la concordia nella comunità di Cortona del XIV secolo¹³⁸: il ruolo di protezione e di ricomposizione delle faide cittadine colloca la figura di Margherita all'interno della «sacra fortificazione» di protettori soprannaturali intorno a cui era organizzata la difesa simbolica dello spazio urbano¹³⁹. A partire dal XV secolo è attestato il ruolo di consiglieri spirituali svolto da taluni carismatici per alcuni signori laici: la monaca Francesca Ugolini di Casteldurante era consultata regolarmente da Federico da Montefeltro; la penitente Simona della Canna fu accolta dai conti di Berceto e S. Secondo dopo essere stata scacciata da Parma per aver profetizzato la cacciata del vescovo della città¹⁴⁰. Ma soltanto a partire dalla fine del XV secolo, è stato rilevato, la devozione dei signori si sarebbe trasformata in un vero e proprio rapporto privilegiato con il carismatico, nell'ambito di un «progetto di vivificazione della religione cittadina» che avrebbe caratterizzato la politica ecclesiastica delle signorie italiane dalla metà del Quattrocento¹⁴¹. All'interno di una gestione ancora patrimoniale del potere, che si avviava ad assumere strutture burocratiche e proporzioni regionali, la presenza del profeta e taumaturgo avrebbe avuto, infatti, particolare rilievo per la fondazione carismatica dell'autorità politica e per la sacralizzazione del principe, «mediata attraverso il santo di corte»¹⁴². Il carattere aristocratico e citta-

¹³⁷ Cfr. R. RUSCONI, *La vita religiosa nel tardo medioevo fra Istituzione e devozione*, in *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, a cura di G. M. CANTARELLA - V. POLONIO - R. RUSCONI, Roma-Bari 2001, pp. 229-230. Sui culti civici e i santi patroni nell'area italiana comunale cfr. VAUCHEZ, *I laici nel medioevo*, pp. 187-206; per l'area europea cfr. A. BENVENUTI, *Culti civici: un confronto europeo*, in GENSINI, *Vita religiosa e identità politiche*, pp. 181-214; ID., *I culti patronali tra memoria ecclesiastica e costruzione dell'identità civica*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et Islam)*, A. VAUCHEZ (ed.), Rome 1995, pp. 99-118.

¹³⁸ La donna aveva preconizzato che la chiesa di S. Basilio di Cortona sarebbe passata sotto la direzione dei Frati Minori: cfr. A. VAUCHEZ, *Esperienze religiose nel medioevo*, Roma 2003, pp. 137-148. Sul culto civico di Margherita da Cortona cfr. J. CANNON, *Marguerite de Cortonais: iconographie d'un «culte civique» au XIV siècle*, in VAUCHEZ, *La religion civique*, pp. 89-97; sulla città di Cortona fra il XV e il XVI si veda C. PÉROL, *Cortona, pouvoirs et sociétés aux confins de la Toscane (XV-XVIe siècle)*, Rome 2004, che analizza l'endemico stato di insicurezza territoriale di questa comunità posta fra Siena e gli Stati della Chiesa.

¹³⁹ O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma 1998, p. 36; sui santi che, nella mentalità corporativa e parentale delle comunità di antico regime, erano visti come amici di Dio a cui è affidato il compito di favorire l'amicizia fra gli uomini, cfr. J. BOSSY, *L'Occidente cristiano: 1400-1700*, Torino 1990, pp. 14-17.

¹⁴⁰ Cfr. ZARRI, *Profeti di corte*, pp. 212-215.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 213 e p. 217.

¹⁴² *Ivi*, p. 211.

dino del culto per le *sante vive* sarebbe stato anche la causa del loro declino: il «tramonto della religione cittadina», la progressiva secolarizzazione degli Stati e le tendenze centralizzatrici della Chiesa tridentina¹⁴³ avrebbero, infatti, determinato la loro emarginazione e infine la loro scomparsa. Ai nuovi assetti politici si aggiunse lo sconvolgimento portato all'interno della Chiesa dalla Riforma, che ispirò cautela e diffidenza verso la spiritualità visionaria espressa dalle *sante vive*¹⁴⁴. Un mutamento di clima è effettivamente avvertibile anche in molte *leggende* composte negli anni successivi ai primi decenni del Cinquecento: nei profili delle «profetesse di corte» l'elemento profetico fu messo in secondo piano e i biografi proposero un tipo di santità femminile incentrato più sulle virtù che sul misticismo¹⁴⁵.

La tipologia delle «profetesse di corte» rinascimentali è stata richiamata, negli ultimi decenni, per sottolineare la sacralizzazione del potere politico che esse operavano attraverso il loro carisma¹⁴⁶. Recentemente ha conosciuto una certa fortuna la tendenza a collegare le «profetesse di corte» a un movimento «savonaroliano» diffuso al di là dei confini fiorentini e toscani. Partendo dalla constatazione del ruolo giocato dai devoti di Girolamo Savonarola nell'animare gruppi spirituali femminili nutriti alla dottrina del maestro e nel promuovere il culto verso profetesse e visionarie, è stato individuato un vero e proprio «movimento femminile savonaroliano»¹⁴⁷. Secondo questa interpretazione, negli anni successivi all'esecuzione di Savonarola numerose *sante vive* sarebbero emerse quali influenti *leaders* spirituali all'interno dei circoli savonaroliani dell'Italia settentrionale: il contributo reso da numerose mistiche alla diffusione della riforma savonaroliana fuori dai confini toscani sarebbe stato oscurato da successivi interventi a opera dei discepoli del frate, preoccupati di esaltarne l'ortodossia e di recidere ogni legame con forme di spiri-

¹⁴³ ZARRI, *Le sante vive*, p. 15.

¹⁴⁴ *Ivi*, 120. Sulla regolamentazione della devozione femminile e sul disciplinamento dei monasteri femminili in epoca tridentina cfr. G. ZARRI, *Gender, Religious Institutions and Social Discipline: the Reform of the Regulars*, in *Gender and Society in Renaissance Italy*, J. C. BROWN - R. C. DAVIS (eds.), Harlow 1998, pp. 193-233; ID., *Disciplina regolare e pratica di coscienza: le virtù, i comportamenti sociali in comunità femminili (secc. XVI-XVIII)*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. PRODI, Bologna 1994, pp. 257-278, che si concentra soprattutto sul caso di Angela Merici e delle Orsoline.

¹⁴⁵ Cfr. ZARRI, *Le sante vive*, pp. 62-73.

¹⁴⁶ Cfr. M. CAFFIERO, *Politica e profezia femminile in età moderna. Il processo di Valentino 1774-1775*, in «Cristinaesimo nella Storia», XX (1999), p. 95; E. SCHULTE VAN KESSEL, *Vergini e madri tra cielo e terra. Le cristiane nella prima età moderna*, in *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N. ZEMON-DAVIS - A. FARGE, Roma-Bari 2002, p. 173; R. RUSCONI, *Pietà, povertà e potere. Donne e religione nell'Umbria tardomedievale*, in BORNSTEIN - RUSCONI, *Mistiche e devote*, pp. 22-23.

¹⁴⁷ Cfr. G. ZARRI, *Lucia da Narni e il movimento femminile savonaroliano*, in *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, Atti del Convegno internazionale di studi (Ferrara, 30 marzo-3 aprile 1998), a cura di G. FRAGNITO - M. MIEGGE, Firenze 2001, pp. 99-116; E. ANN MATTER, *Prophetic Patronage as Repression: Lucia Brocadelli da Narni and Ercole d'Este*, in *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution and Rebellion, 1000-1500*, S. L. WAUGH - P. D. DIEHL (eds.), Cambridge 1996, pp. 168-176.

tualità visionaria divenute ormai sospette¹⁴⁸. Il merito principale di questo filone di studi è, senza dubbio, aver messo in luce la necessità del ritorno a un approccio diretto con le fonti archivistiche e con la tradizione manoscritta dei testi, che ci restituiscono un quadro molto complesso in cui occorre districarsi fra molteplici interventi di rielaborazione e censura spesso occultati nelle poche edizioni date alle stampe¹⁴⁹. Successive e approfondite ricerche hanno riguardato in particolare una di queste *sante vive*, la fiorentina Domenica Narducci, considerata anche dalla recente storiografia una mistica savonaroliana¹⁵⁰. È stato, così, possibile evidenziare l'indipendenza della Narducci dai frati di san Marco e la sua convinzione di essere investita di una missione profetica incardinata nella Scrittura, senza riflessi secolari e politici: le riflessioni su Domenica Narducci potrebbero rappresentare un punto di partenza per nuove ricerche su una spiritualità femminile inserita in un universo sociale mobile e di ardua definizione¹⁵¹. Altri studi, invece, hanno toccato marginalmente il tema della profezia, inserendolo all'interno di una più ampia discussione sulla natura del potere politico nella prima età moderna. Marcello Fantoni ha attirato l'attenzione sull'«universo di segni, gesti e comportamenti» che costituisce la trama di rapporti che fa capo alla corte nella prima età moderna¹⁵². La sacralità dello Stato, ha osservato lo studioso, non si fondava tanto sulla necessità di «colmare lacune di regalità», ad esempio cercando una legittimazione attraverso il carisma di un profeta: i signori cercavano, piuttosto, di darsi un'identità e di costruire la propria trascendenza all'interno dei comuni schemi mentali e culturali in cui si iscriveva la sovranità¹⁵³. La chiave di lettura del culto per *sante vive* e profetesse, che in realtà va ben oltre l'ambito padano fra XV e XVI secolo¹⁵⁴, andrebbe dunque cercata nel campo della definizione del potere più che in quello della santità. La corte, sede privilegiata di elaborazione e definizione di comportamenti e simbolismi che costituiscono l'essenza dell'autorità, è stata al centro anche degli

¹⁴⁸ Per una recente messa a punto teorica cfr. HERZIG, *Savonarola's Women*.

¹⁴⁹ Miguel Gotor ha invece parlato di «una variante toscana della spiritualità savonaroliana» che si diffuse negli ambienti romani attraverso la mediazione della domenicana Caterina de' Ricci e di Filippo Neri: cfr. M. GOTOR, *I Beati del Papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze 2002, p. 26. Sul mito di Savonarola nel corso del Cinquecento, in particolare nell'ambito dei circolatori riformatori francesi, cfr. S. DALL'AGLIO, *Savonarola in Francia: circolazione di un'eredità politico-religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Roma 2006.

¹⁵⁰ Cfr. A. VALERIO, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento*, Spoleto 1992; ID., *Il profeta e la parola. La predicazione di Domenica da Paradiso nella Firenze post-savonaroliana*, in GAREGNINI, *Studi savonaroliani*, pp. 299-307.

¹⁵¹ I. GAGLIARDI, *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Tavernuzze-Impruneta 2007.

¹⁵² M. FANTONI, *Corte e Stato nell'Italia dei secoli XIV-XVI*, in CHITTOLINI - MOLHO - SCHIERA, *Origini dello Stato*, p. 460.

¹⁵³ *Ivi*, p. 461.

¹⁵⁴ A questo proposito Fantoni ricorda il caso di Cosimo II de' Medici, che alla fine del XVII secolo intrecciò una fitta corrispondenza con due monache ritenute sante (*ivi*, p. 462, n. 33); altri casi che potrebbero rientrare nella tipologia delle «profetesse di corte», per i quali si veda più avanti, sono attestati nello Stato sabaudo fino alla prima metà del XIX secolo.

studi di Marco Folin sui domini estensi sotto Ercole I, protettore della *santa viva* Lucia Brocadelli¹⁵⁵. Folin ha utilizzato «l'analisi delle dinamiche istituzionali e la storia della storiografia, lo studio prosopografico della società politica e l'osservazione degli spazi urbani, l'esame delle forme materiali di insediamento e l'analisi dei modi di produzione e conservazione documentaria» per «ricostruire non solo un ordinamento statale, ma anche le ideologie di chi si muoveva al suo interno; non solo una cultura politica, ma anche i contesti ambientali, istituzionali, sociali che condizionavano le pratiche e i progetti di governo»¹⁵⁶. Il carisma profetico risulta così inserito in un sistema politico retto da «continuità gattopardesche» di «norme e istituti, ma anche e soprattutto di uomini, abitudini, rendite di posizione intorno a cui prospera tutto un sottobosco di interessi»¹⁵⁷, un sistema fondato su strutture di governo preesistenti che concedono ampie autonomie ai corpi locali¹⁵⁸.

Queste riflessioni sulla natura del potere politico negli Stati di antico regime integrano gli studi sulle connotazioni sacrali dell'autorità dei principi, che, muovendo dal classico studio di Marc Bloch, hanno evidenziato i caratteri della ritualità politico-religiosa nell'Occidente medievale¹⁵⁹. I re delle monarchie nazionali e, nel loro solco, i principi degli Stati italiani costruirono la propria immagine attraverso uno scenario rituale: non fu la liturgia ecclesiastica a

¹⁵⁵ Lo studioso ha pubblicato un bilancio delle sue ricerche nel volume *Rinascimento estense. Politica, cultura, istituzioni di un antico Stato italiano*, Roma-Bari 2001, che comprende anche il saggio su Lucia Brocadelli, *Finte stigmate, monache e ossa di morti. Sul «buon uso della religione» in alcune lettere di Ercole d'Este e Felino Sandei*, in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», 11 (1998), pp. 181-244.

¹⁵⁶ FOLIN, *Rinascimento estense*, p. v.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. XI.

¹⁵⁸ Non è questa la sede per una discussione sulla natura degli Stati regionali; mi limito a segnalare alcuni lavori che dedicano particolare attenzione ai processi di legittimazione dell'autorità istituzionale nella prima età moderna, con particolare riguardo per l'area italiana centro-settentrionale. Lo studio di G. CHITTOLINI, *La formazione dello Stato regionale e le istituzioni del contado (secoli XIV-XV)*, Torino 1979, analizza le strategie territoriali delle istituzioni statali tenendo conto della loro ricezione da parte dei differenti attori sociali; in questa prospettiva, che considera il territorio come spazio nel quale ogni istituzione dimostra la propria legittimità, quindi come spazio definito dalle istituzioni stesse, si veda CHITTOLINI - MOLHO - SCHIERA, *Origini dello Stato*. Sulle forme di autorappresentazione adottate dalle autorità istituzionali nella prima età moderna si veda L. MANNORI, *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel principato dei Medici (sec. XVI-XVII)*, Milano 1994. Sulla profezia intesa come riflessione sulla natura dell'autorità sovrana si veda il caso dello scrittore spagnolo Francisco de Quevedo nella prima metà del XVII secolo, studiato da J. RIANDIÈRE DE LA ROCHE, *Une réflexion sur le pouvoir royal: Quevedo, un prophète face au Roi?*, in *La prophétie comme arme des guerres des pouvoirs. XV-XVIIe siècle*, A. REDONDO (ed.), Paris 2001, pp. 309-325.

¹⁵⁹ Cfr. N. BULST - R. DESCIMON - A. GUERREAU (eds.), *L'Etat ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV-XVII siècles)*, Paris 1996; A. BOUREAU - C. INGERFLOM (eds.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris 1992; J. DUFOURNET - A. C. FIORATO - A. REDONDO (eds.), *Le pouvoir monarchique et ses supports idéologiques au XIV-XVII siècles*, Paris 1990; R. DESCIMON - A. GUÉRY, *Un Etat des temps modernes?*, in *Histoire de la France*, A. BURGUIÈRE - J. REVEL (eds.), II: *L'Etat et les pouvoirs*, J. LE GOFF (ed.), Paris 1989, pp. 183-354; A. BOUREAU, *Le simple corps du Roi. L'impossible sacralité des souverains français, XV-XVIII siècles*, Paris 1988, che reinterpreta dal punto di vista costituzionale e cerimoniale le teorie di Kantorowicz.

ispirare il cerimoniale monarchico, piuttosto fu quest'ultimo a influenzare l'attività rituale in ambito ecclesiastico¹⁶⁰. In tale prospettiva, la protezione accordata dai signori territoriali alle *sante vive* dell'epoca rinascimentale potrebbe essere interpretata indipendentemente da una ricerca di continuità con la legittimità sacrale tipica della regalità che queste carismatiche potevano offrire ai signori. Il fragile equilibrio sociale delle signorie territoriali era legato alla frammentazione dello spazio politico, un «intreccio parossistico di giurisdizioni»¹⁶¹ nel quale i detentori dell'autorità istituzionale intrecciavano un dialogo serrato fra le istituzioni e i poteri informali locali: questi spazi di continua contrattazione davano un senso anche all'operato delle *sante vive* agli occhi di chi le appoggiava. Le profetesse che entravano in contatto con una corte, infatti, provenivano da comunità nelle quali una pluralità di soggetti erano legittimati a negoziare molteplici iniziative devozionali che contribuivano a costruire un territorio e a garantirne la legittimità attraverso il linguaggio rituale: la molteplicità degli spazi religiosi e la loro definizione territoriale rimase per tutto l'antico regime un nodo decisivo per la costruzione della legittimità dell'autorità sovrana. È possibile che i principi dimostrassero pubblico appoggio alle *sante vive*, che non raramente avevano oppositori influenti, non tanto perché pensavano che il potere sacrale delle profetesse si trasferisse su di loro, quanto perché ritenevano di poter utilizzare un elemento profondamente inserito nel tessuto della società locale come strumento di mediazione nell'inesausta contrattazione con i soggetti politici locali, volta a rafforzare la propria capacità di costruirsi uno spazio giurisdizionale¹⁶². Il ricorso al carisma profetico di questi personaggi appare, in questo modo, sintomatico di un'autorità pienamente consapevole dei caratteri del tessuto sociale e rituale che intende dominare e degli strumenti d'azione di cui dispone: i signori costruivano, infatti, la propria identità secondo il sistema di valori e di simboli proprio delle comunità locali. L'autorità che si poneva ad arbitro di devozioni diffuse cercava, in altri termini, un canale di comunicazione con la società locale: quest'ultima, a sua volta, utilizzava, attraverso le *sante vive*, l'idioma della profezia e della visione, parte di un più ampio e condiviso linguaggio delle devozioni, per contrattare con l'autorità e manipolarla.

La figura della penitente domenicana Caterina da Racconigi, che sarà presa in esame in questo studio, si presenta interessante in primo luogo per l'importanza del materiale agiografico, in parte inedito, che la riguarda, e che, come è già stato rilevato, consente di vedere la *profetessa* soprattutto come personaggio «in cui il ruolo del leader è una pura proiezione dei valori

¹⁶⁰ Cfr. A. GUÉRY, *Le roi est Dieu. Le roi et Dieu*, in BULST - DESCIMON - GUERREAU, *L'Etat ou le Roi*, pp. 27-47; R. E. GIESEY, *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV-XVII siècles*, Paris 1987.

¹⁶¹ A. TORRE, *La genesi dello spazio: il miracolo dell'ostia (Asti, 10 maggio 1718)*, in QS, 125/2 (2007), p. 356.

¹⁶² Cfr. G. CHITTOLINI, *Stati padani, «Stato del Rinascimento»: problemi di ricerca*, in *Persistenze feudali e autonomie comunitative in stati padani fra Cinque e Seicento*, a cura di G. TOCCI, Bologna 1988, pp. 9-29.

del gruppo che la sostiene o degli interessi culturali di chi la rappresenta»¹⁶³. Si possiedono di lei, infatti, una *Legenda* agiografica opera di un suo direttore spirituale domenicano e una biografia scritta da uno dei suoi protettori, Gianfrancesco Pico della Mirandola. I problemi che pongono queste fonti sono comuni a tutte le fonti agiografiche, che raccolgono la voce del protagonista attraverso la palese mediazione di un interlocutore. La letteratura agiografica ha inoltre una finalità apologetica o didattica, rappresentata dall'esigenza di far conoscere la vita e l'attività di una persona ritenuta santa da un gruppo più o meno numeroso di devoti¹⁶⁴. Nello studio di testi agiografici relativi alle mistiche si pone, ovviamente, anche la questione del rapporto fra la voce femminile e il mediatore maschile soprattutto quando, come nel caso di Caterina da Racconigi, la memoria e il pensiero di una mistica non sono trasmessi da suoi scritti. È quindi possibile, da un lato, leggere l'esperienza di Caterina relativamente all'interno della discussione sul misticismo e sulla stregoneria, ottica adottata dal suo biografo Pico della Mirandola: ma è anche possibile interpretare il personaggio alla luce della spiritualità espressa dall'osservanza domenicana e, soprattutto, in funzione di interessi locali¹⁶⁵.

In primo luogo, però, è necessaria una minuziosa ricostruzione dell'ambiente da cui prende avvio la sua esperienza, dunque un'indagine approfondita della struttura sociale, culturale, religiosa e politica della società nella quale si colloca la sua azione profetica: l'area subalpina negli anni a cavallo fra XV e XVI secolo e il movimento dell'osservanza domenicana, così come la più recente storiografia li ha delineati. Dopo questa operazione preliminare di *decostruzione* di un contesto sociale e spirituale si potrà passare all'analisi delle motivazioni religiose, culturali e politiche di coloro che promossero il suo carisma profetico e di chi ne beneficiò. A questo scopo sarà utile anche il materiale documentario: atti di vendita, lettere di chi l'aveva conosciuta personalmente, testamenti, registri catastali, liti, atti processuali, sentenze e

¹⁶³ ZARRI, *Potere carismatico e potere politico*, p. 179.

¹⁶⁴ Sui caratteri dei testi agiografici cfr. C. LEONARDI, *Agiografia*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, 1: *Il medioevo latino*, a cura di G. CAVALLO - C. LEONARDI - E. MENESTÒ, I/2: *La produzione del testo*, Roma 1993, pp. 421-472; *ivi*, F. SANTI, *Il racconto mediato*, pp. 689-719; L. CANETTI (a cura di), *Biografia, agiografia e persona dal mondo antico al medioevo*, in «Hagiographica», 12 (2005), pp. 147-387; R. GREGOIRE, *Manuale di agiologia*, Fabriano 1996; sul rapporto fra biografia e agiografia cfr. L. CANETTI, *Verso una genealogia del discorso biografico*, in *Id.*, *Biografia, agiografia e persona*, pp. 147-169.

¹⁶⁵ Questa particolarità delle fonti relative a Caterina è già stata rilevata da Zarri, che ha sottolineato come «nella leggenda stesa dai suoi confessori domenicani, in cui peraltro manca ogni riferimento diretto al Savonarola pur essendo presente in modo accentuato il richiamo alla riforma della Chiesa e al ruolo missionario e salvifico di Caterina, risultano in primo piano i rapporti della carismatica con i principi, in funzione soprattutto di interessi locali e dell'ordine religioso. Nel *Compendio* del Pico invece (...) emerge con particolare evidenza l'osservazione dei fenomeni mistici, che il filosofo inserisce all'interno delle teorie in discussione al suo tempo e della sua personale riflessione scientifica»; G. ZARRI, *Caterina da Racconigi*, in *Il grande libro dei santi*, 1, a cura di C. LEONARDI - A. RICCARDI - G. ZARRI, Cinisello Balsamo 1998, p. 393.

attestazioni di miracoli costituiscono un *corpus* non indifferente – nella quasi totalità inedito e completamente ignorato dagli studiosi – che merita di essere accuratamente vagliato.

Il primo capitolo di questo studio verte sulle questioni filologiche sollevate dallo studio delle fonti agiografiche relative a Caterina: i manoscritti che le hanno trasmesse, i loro autori, le relazioni che intercorrevano fra questi ultimi e la profetessa di Racconigi, infine i rapporti testuali fra la *Legenda* domenicana e il *Compendio* di Gianfrancesco Pico e Pietro Martire Morelli. Il secondo capitolo prende in considerazione i fermenti profetici che alimentarono la spiritualità mendicante in area subalpina, fino alle oscure mistiche dell'area più occidentale della penisola, che si mossero nel solco di chi le aveva precedute ma non beneficiarono di una fama tanto estesa quanto quella di Caterina. Il terzo capitolo mette in luce le condizioni politiche in cui agisce il carisma profetico di Caterina: il travagliato e per molti versi ancora oscuro ducato sabaudo tra XV e XVI secolo, l'autorità di Claudio di Racconigi, i rapporti di Caterina con i marchesati di Saluzzo e del Monferrato, il suo ruolo attivo, e nel contempo strumentale, nei conflitti interni alla comunità di Racconigi. Quest'ultimo aspetto è affrontato partendo da una fonte particolare, i testamenti dettati da Caterina¹⁶⁶. Il quarto capitolo è un'analisi della spiritualità di Caterina così come ci è restituita dal *Compendio* di Pico, studiato alla luce della riflessione filosofica del suo autore, e dalla *Legenda* domenicana: al centro di queste opere è l'universo visionario di Caterina, erede di una lunga tradizione ma non privo di nuclei tematici originali.

La scelta dell'approccio biografico per affrontare il tema del rapporto fra autorità politica e carisma profetico non è stata dettata dal desiderio, forse impossibile, di «portare sulla scena gli esclusi della memoria». Si è tentato piuttosto di isolare, all'interno di una vicenda esistenziale che a sua volta si intreccia con altre, il tema del conflitto, uno dei fondamenti sui quali si snoda il passato: nelle fonti documentarie la profetessa mistica si presenta, in primo luogo, come un individuo, agito in funzione di interessi locali, ma anche agente, interprete attivo di fattori sociali. L'analisi di un singolo caso fra le *sante vive* e «profetesse di corte» non consentirà, probabilmente, di spiegare adeguatamente un fenomeno di più ampia portata cronologica e spaziale: esso, tuttavia, potrà suggerire di verificare le conclusioni raggiunte attraverso una comparazione con altre situazioni circoscritte, analizzate sistematicamente¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Sui testamenti come fonte storica cfr. *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*. Atti dell'incontro di studio (Perugia 3 maggio 1983), Perugia 1985.

¹⁶⁷ Cfr., a questo proposito, le osservazioni di Sabina Loriga sull'approccio biografico negli studi di storia delle istituzioni: *La biografia come problema*, in *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, a cura di J. REVEL, Roma 2006, pp. 201-226.

Il presente lavoro è una rielaborazione della mia tesi di dottorato in Scienze Storiche, discussa presso l'Università del Piemonte Orientale nel giugno 2010. Desidero ringraziare quanti mi hanno sostenuto nei miei studi, fornendomi utili suggerimenti e indicandomi nuovi percorsi di ricerca, in particolare Angelo Torre, Germana Gandino, Edoardo Tortarolo dell'Università del Piemonte Orientale; Massimo Firpo dell'Università di Torino; Valerio Ferrua; Guido Mongini. La versione definitiva del testo deve molto alle osservazioni di Giovanni Filoramo e ai momenti di riflessione condivisi con Marco Battistoni, Luca Giana, Sandro Lombardini. Il mio ricordo e un grazie commosso vanno a Renato Bordone, per tutto ciò che mi ha insegnato.