

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Eleonora Graziani

**L'AMORE MISTICO COME RELAZIONE CON
L'ALTRO DAL XVI AL XVIII SECOLO IN
SPAGNA (TERESA D'AVILA), ITALIA
(MARIA MADDALENA DE' PAZZI) E
PORTOGALLO (SOROR MARIA JOANA).**

**Tese de Doutoramento em Estudos Feministas
apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
sob a orientação da Professora Doutora Maria Antónia Lopes
e coorientação da Professora Doutora Maria Irene Ramalho**

Julho de 2023

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

FACULDADE DE LETRAS
DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

**L'AMORE MISTICO COME RELAZIONE CON
L'ALTRO DAL XVI AL XVIII SECOLO IN
SPAGNA (TERESA D'AVILA), ITALIA
(MARIA MADDALENA DE' PAZZI) E
PORTOGALLO (SOROR MARIA JOANA).**

ELEONORA GRAZIANI

TESE DE DOUTORAMENTO EM ESTUDOS FEMINISTAS
APRESENTADA À FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
SOB A ORIENTAÇÃO DA PROFESSORA DOUTORA MARIA ANTÓNIA LOPES
E COORIENTAÇÃO DA PROFESSORA DOUTORA MARIA IRENE RAMALHO.

JULHO DE 2023

A Elsa, Cecilia ed Iris

In memoria di mio padre

Resumo	1
Abstract	3
Introduzione	5
Capitolo primo: Maria Maddalena de' Pazzi	21
1,1 Inquadramento storico	23
1.2 Analisi delle fonti: Alcune lettere scelte da L'Epistolario completo	31
1.3 La confessione collettiva	58
1.4 Analisi di alcune Estasi	66
Vida de la bienaventurada Madre Soror Maria Magdalena de Pazzi di Padre Fray de la Presentacion.	85
Capitolo secondo: Teresa d' Avila .	109
2.1 Inquadramento storico	111
2.2 Analisi delle fonti: i rapporti con l'Inquisizione	132
2.3 <i>Il Castello Interiore o mansioni.</i>	154
2,4 Le estasi	179
2.5 Dalla confessione sacramentale alla seduta psicanalitica. Una critica femminista	201
Capitolo terzo: <i>Memorias da vida e virtudes da serva de Deos Soror Maria Joanna</i>	223
3.1 Analisi delle fonti: inquadramento storico e infanzia (Capitolo I e II)	225
3.2 <i>As Cartas ao confessor</i>	247
3.3 <i>Exercicios e penitencias</i>	270
3.4 <i>As virtudes da serva de Deos</i>	292
3.5 La mistica dell'annientamento	314
Conclusioni	337
Fonti	353
Bibliografia	355

RESUMO

A questão básica que permeia a pesquisa é se o misticismo, entendido como contacto direto com o divino, teria representado uma forma de empoderamento feminino. As três freiras em análise, que viveram todas em mosteiros de clausura, tiveram uma relação direta ou mística com a Alteridade divina e, embora vivendo em diferentes contextos históricos, semelhanças substanciais podem ser encontradas na representação e autorrepresentação da mulher nos séculos XVI, XVII e XVIII: um modelo de santidade que privilegia as virtudes heroicas de obediência, modéstia, humildade e em geral a submissão à hierarquia eclesiástica masculina. Após o Concílio de Trento (1545-1563), implantou-se um controle estrito sobre os fenómenos místicos, que proliferaram nos conventos a fim de reafirmar a necessidade da mediação eclesiástica na relação com o divino, exacerbando-se a desconfiança em relação à mística feminina, cuja autenticidade é cuidadosamente examinada.

A análise de fontes autobiográficas e biográficas destacou, para este fim, o enorme peso de outros sujeitos históricos, representantes do domínio patriarcal, como os confessores, os bispos e a Inquisição. Constata-se que das três místicas a única a ter sérios problemas com a Inquisição foi Teresa de Ávila, ainda que indiretamente e sempre devido aos seus escritos. A teologia teresiana desvincula-se da teologia centrada na Paixão ao colocar a divindade no centro do ser humano, numa glorificação também feminina, que para a Inquisição beira a heresia. As outras duas, Maria Maddalena de' Pazzi e Maria Joana, são protegidas pelo rígido controle estabelecido que as conduz sem hesitação no caminho do "sofrimento".

Evitando tanto a abordagem fideísta, que oculta ou minimiza os aspetos coercitivos do caminho para a santidade, quanto a interpretação reducionista, que patologiza os fenómenos místicos, optou-se por incluir as experiências místicas dessas freiras na história mística, que começa na Antiguidade e termina no final do século XVIII. Embora os seus textos estejam expurgados uma forte carga subjetiva transparece nas três místicas examinadas, na articulação/mediação pessoal com o

contexto histórico envolvente e com a forte pressão social que regula o seu comportamento.

Uma das hipóteses levantadas é a de que os êxtases são um sintoma da resistência feminina, segundo a abordagem de Foucault e Butler sobre a disciplina dos corpos. Para além da conquista ou não da canonização, a construção da própria santidade tem-se reconfirmado como um produto histórico que visa não só a regulação do comportamento feminino, mas também a produção de efeitos miméticos de reprodução e imitação a difundir nos ambientes conventuais. Os excessos ascéticos, os comportamentos autodestrutivos inserem-se numa leitura do corpo feminino como um "texto cultural", em que o excesso representa o sublinhar da prescrição eclesiástica.

No estudo das três místicas, a tese destaca a divergência entre a representação post mortem da santa e a realidade factual e concreta de sua experiência. A instituição da confissão, instrumento de controlo e de gestão dos comportamentos sociais, foi colocada numa linha de continuidade teórica com a sessão psicanalítica que se afirmou sobretudo no século XX. A representação feminina freudiana e lacaniana, substancialmente coincidente com a da mulher como um ser "incompleto, defeituoso", não leva em conta a especificidade e a diferença feminina, como aponta Luce Irigaray, e não contribui para uma referência identitária à transcendência feminina.

ABSTRACT

The basic question that permeates the research is whether mysticism, understood as direct contact with the divine, would have represented a form of female empowerment. The three nuns under analysis, who all lived in cloistered monasteries, had a direct or mystical relationship with the divine Otherness and, although living in different historical contexts, substantial similarities can be found in the representation and self-representation of women in the 16th, 17th and 18th centuries: a model of sanctity that privileged the heroic virtues of obedience, modesty, humility and in general submission to the male ecclesiastical hierarchy. After the Council of Trent (1545-1563), a rigorous control was implanted over mystical phenomena, which proliferated in convents in order to reaffirm the need for ecclesiastical mediation in the relationship with the divine, exacerbating the mistrust of female mysticism, whose authenticity is carefully examined.

The analysis of autobiographical and biographical sources highlighted, for this purpose, the enormous weight of other historical subjects, representatives of the patriarchal domain, such as confessors, bishops and the Inquisition. It can be seen that of the three mystics the only one to have serious problems with the Inquisition was Teresa of Avila, although indirectly and always due to her writings published post mortem. Teresa's theology detaches itself from Passion-centred theology by placing the divinity at the centre of the human being, that is thus glorified, including the woman, which, for the Inquisition bordered on heresy. The other two, Maria Maddalena de' Pazzi and Maria Joana, are protected by the rigid control established that leads them without hesitation on the path of "suffering".

Avoiding both the fideistic approach, which hides or minimises the coercive aspects of the path to holiness, and the reductionist interpretation, which pathologises mystical phenomena, we chose to include the mystical experiences of these nuns in the mystical history, which begins in Antiquity and ends at the end of the 18th century. Even though their original writings may have been expurgated, a strong subjective charge transpires in the three mystics examined, in the personal

articulation/mediation with the surrounding historical context and with the strong social pressure that regulates their behaviour.

One of the hypotheses raised is that ecstasies are a symptom of female resistance, according to Foucault and Butler's approach to body discipline. Whether canonisation was achieved or not, the construction of sanctity itself has been reconfirmed as a historical product that aims not only at the regulation of female behaviour, but also at the production of mimetic effects of reproduction and imitation to be diffused in conventual environments. The ascetic excesses, such as the self-destructive behaviours, are part of a reading of the feminine body as a "cultural text", in which the excess represents the underlining of the ecclesiastical prescription.

In the study of the three mystics, the thesis highlights the abyss between the post-mortem representation of the saint and the factual and concrete reality of her experience. The institution of confession, an instrument of control and management of social behaviour, was here placed in a line of theoretical continuity with the psychoanalytic session that prevailed above all in the twentieth century. The Freudian and Lacanian female representation, substantially coincident with that of the woman as an "incomplete, defective" being, does not take into account female specificity and difference, as Luce Irigaray points out, and does not contribute to an identity reference to female transcendence.

INTRODUZIONE

Lo studio che segue scaturisce da alcune domande rispetto al rapporto con la divinità in tre donne appartenenti a momenti storici e paesi differenti: Teresa d'Avila, della Spagna del XVI secolo, Maria Maddalena dei Pazzi, vissuta nell'Italia cinque - seicentesca e Soror Maria Joana nel XVIII secolo portoghese.

La prima domanda concerne la possibilità di definire "mistico", cioè un contatto diretto con la divinità, tale rapporto, dal momento in cui la storia della mistica ufficiale, che, come tale, rientra a pieno diritto nella teologia, è scritta quasi completamente da uomini e destinata alla loro lettura.

Da Plotino a sant'Agostino, da Dionigi l'Areopagita a Meister Eckhart, solo per citare alcuni dei più importanti, sono tutti uomini gli autori degli scritti della dottrina ascetica - mistica che congiunge la creatura al Creatore, attraverso l'Eros, inteso come desiderio universale di Dio¹. Pur presupponendo una risposta "universale" all'universalità di questo desiderio, sappiamo, infatti, con certezza che nessuna delle tre religiose (Teresa d'Avila, Maria Maddalena de' Pazzi, e Soror Maria Joana), tutte suore di clausura, aveva la possibilità di accedere a testi dottrinali complessi, e inoltre in latino, come quelli che compongono la storia della mistica.

L'accesso, per tutte le donne in stato religioso, era ai libri concessi dalla chiesa cattolica, come le vite dei santi e, al massimo, alcune parti della Bibbia. In ambito cattolico alle religiose non era richiesta una particolare competenza dei testi sacri che, anzi, in epoca controriformistica furono addirittura proibiti². Com'è stato dunque possibile il dilagare di un fenomeno, quello delle manifestazioni mistiche femminili, che non solo non era incoraggiato, ma era piuttosto precluso in partenza?

Il fenomeno della mistica femminile fu talmente ampio da configurare, da parte dell'Inquisizione, un apparato di controllo specifico per l'eresia femminile, che si manifesta soprattutto attraverso la santità "simulata", "finta"³.

¹ Cfr. DELLA VOLPE, Galvano, *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1952.

² Cfr. BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual de siglo 16*, Buenos Aires: Fondo de Cultura economica, 1991.

³ SCHULTE VAN KESSEL, Elisja, "Vergini e madri tra cielo e terra. Le cristiane nella prima età moderna" in DUBY, Georges - PERROT, Michelle, *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età*

Non è possibile evidentemente ricostruire una storia del processo interiore per cui in un uomo o in una donna l'incontro mistico si realizza, essendo le fonti, anche autobiografiche, già filtrate in partenza dall'appartenenza all'istituzione religiosa. È tuttavia possibile rintracciare una storia dei modelli agiografici entro cui quell'incontro e quel processo si configurano. I modelli di santità rappresentano, infatti, la cornice storica in cui l'incontro è reso socialmente possibile, anzi raccomandato, essendo, in ultima analisi, modelli di comportamento perfetto propagandati dalla Chiesa per giungere alla realizzazione personale.

Di là delle varianti storiche le qualità spirituali che sono costantemente richieste alle religiose, così come alle laiche, sono l'umiltà, la castità, la carità, la docilità, la pazienza, il silenzio. Qualità esplicitate e affermate in tutti i trattati filosofici e teologici lungo i secoli, sempre da parte maschile:

La donna non ha un linguaggio suo, ma piuttosto utilizza il linguaggio dell'altro. Essa non si autorappresenta *nel* linguaggio, ma accoglie *con* questo le rappresentazioni di lei prodotte dall'uomo. Così la donna parla e pensa, si parla e si pensa, ma non a partire da sé⁴.

Escluse dalla lettura, intesa come strumento articolato e complesso di riflessione, anche nella scrittura l'esperienza spirituale è inevitabilmente detta in un linguaggio non proprio. Diventano allora indicativi, oltre alle vere e proprie censure messe in atto dalla gerarchia ecclesiastica, i processi d'interiorizzazione di quell'"esterno - estraneo"⁵ che è il linguaggio, che trasmette le rappresentazioni e le definizioni di come deve essere una santa, cioè una donna perfetta.

Teresa d'Avila e Maria Maddalena de' Pazzi sono state, infatti, santificate nel XVII secolo, la biografia di suor Maria Joana è stata scritta con l'intento di promuoverne la santità. Tutte e tre sicuramente alfabetizzate, le prime due perché

moderna, tr.it. Fausta Cataldi Villari, Franca Garduzzi, Enzo Matera, Lucia Nencini, Paolo Russo, Marina Tartara, Franz Thunis, Maria Pia Viaggiano, Roma-Bari: Laterza, 1991.

⁴ Cfr. CAVARERO, Adriana "Per una teoria della differenza sessuale", in DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano: La Tartaruga edizioni, 1987, p. 52.

⁵ Ivi, p. 57.

appartenenti alla cerchia ristretta che usufruiva di un'educazione aristocratica, la terza perché educata da uno zio potente.

Sia la formazione culturale sia il percorso individuale delle tre sono però sicuramente lontani dalla riflessione metafisica che accomuna gli autori, che fanno parte, da santi o da eretici, della storia della mistica. Fa eccezione Teresa d'Avila che è entrata gloriosamente in questa storia con il conferimento del titolo di "dottore della Chiesa", vale a dire, come minimo, di conoscenza teologica superiore. Ma la data del conferimento del "dottorato", 1970, non occulta, anzi rivela la plurisecolare diffidenza della Chiesa nei confronti dei suoi scritti.

Il suo *Castello interiore* è una rielaborazione oggettivata del *Libro de la Vida*, autobiografia ordinata dal confessore e sequestrata dall'Inquisizione fin dopo la sua morte.

L'"oggettivazione" consiste nel parlare della propria anima attraverso l'allegoria figurata del castello, prestando la massima attenzione ai punti "sensibili" del discorso, vale a dire a una possibile rivendicazione di un'identificazione totale dell'anima con Dio, che non sarebbe sfuggita all'Inquisizione. Tale incontro ha comunque anche per lei il senso di un "accadimento", di qualcosa che le è capitato e di cui è stato protagonista il suo corpo, il punto di partenza non è la riflessione teologica, che non è certo mancata, ma che è stata in un certo senso la conseguenza della necessità di inquadrare e rielaborare esperienze così grandiose da essere inquietanti.

E' il corpo a vivere e sopportare le estasi, i rapimenti, le visioni cui sono soggette tutte e tre le mistiche prese in esame. Tutti stati corporei alterati, eccessivi, che oggi non esiteremmo a definire patologici. Il motivo per cui la diffidenza dell'ordine simbolico dominante investe soprattutto il mondo femminile è di natura storica.

Fin dall'inizio, infatti, la Chiesa si pose in linea di continuità con le culture patriarcali giudaica e greco-romana, nonostante l'insegnamento di Gesù fosse basato sull'eguaglianza sostanziale fra l'uomo e la donna. La figura di Eva, già partire dal II secolo d.C., è associata da S. Ireneo direttamente all'incredulità e alla disubbidienza, in contrasto con Maria, "la Vergine obbediente e fedele". Tertulliano, nel considerarla responsabile del peccato originale, la definisce "la

porta del diavolo”. Per Sant’Agostino il corpo femminile costituisce per la donna un ostacolo permanente all’esercizio della ragione e della spiritualità e per San Tommaso d’Aquino la donna ha ceduto alla seduzione di Satana a causa dell’*imbecillitas* della sua natura. Per praticamente tutti i teologi e Padri della Chiesa, per queste ragioni, deve essere posta sotto la tutela dei maschi. La diffidenza ecclesiastica verso le donne, che sconfinava in una vera e propria paura, ha le sue basi culturali e teologiche nel disprezzo che suscita la sua “natura”. Per le mistiche, infatti, l’incontro con Dio avviene su un piano tangibile, quasi materializzato e non quello delle disquisizioni sull’incontro con l’Uno o sulla trascendenza o immanenza di Dio. Questo primo dato costituisce una traccia per un tentativo di risposta alla domanda iniziale: com’è stato possibile che l’apice del complesso itinerario ascetico spirituale fosse raggiunto da persone digiune del linguaggio filosofico e teologico, quali erano quasi tutte le donne in stato religioso?

La traccia che intendo seguire è quella del corpo, associato classicamente con la materialità. Come ci ricorda la filosofa Judith Butler per Platone e Aristotele: “Nella riproduzione, le donne forniscono la materia, gli uomini la forma.”⁶. Rilevando il binarismo sessuale onnipresente nella cultura occidentale, e soprattutto nel simbolismo religioso, anche nel contatto mistico è Dio a rappresentare la "forma", nell’unione con l’anima che sta percorrendo il proprio percorso d’incarnazione in un corpo ben preciso. C’è quindi una sostanziale omogeneità di funzione nei corpi destinati alla riproduzione e nei corpi destinati a fornire la materia per la "generazione trascendente". Anche a livello spirituale si tratta, infatti, di "generazione", frutto dell’incontro del livello umano con quello divino ed è sempre il corpo a segnalare la presenza dell’incontro fra persona umana e forma trascendente.

I contributi di alcune filosofe femministe quali Luce Irigaray, Adriana Cavarero e Judith Butler, solo per citare i più noti, rendono evidente l’assenza, nella storia della filosofia, della consapevolezza di utilizzare arbitrariamente la categoria

⁶ Cfr. BUTLER, Judith, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, tr.it. Simona Capelli, Milano: Feltrinelli, 1996 [1993].

binaria maschile - femminile, spacciando per neutro un pensiero in cui in realtà la razionalità e l'attività sono ricondotte al principio maschile, mentre la materia e la passività a quello femminile.

Irene Ramalho Santos ha scritto un interessante articolo sulla costruzione gerarchica delle categorie filosofiche occidentali, a giustificazione della predominanza del principio maschile e della conseguente oppressione del sesso femminile⁷.

Collegando arbitrariamente la nozione di differenza con quella di gerarchia, la filosofia occidentale, fin dall'antica Grecia, colloca il maschile al primo posto della scala naturale:

DuBois explains the emergence of hierarchy in ancient Greece and the consolidation of what is still understood today as the proper ordering of human society: the male at the top, then the female, then the child, then the slave, and finally the animal⁸.

Il primato delle corporeità rende inevitabile la domanda della relazione che intercorre fra manifestazioni mistiche e la "specificità irriducibile" di tali esperienze da parte degli esseri umani di sesso femminile⁹. La stretta connessione fra corpo e materialità rimanda ai presupposti filosofici di questi concetti e alla loro conseguente storicizzazione, essendo chiaro che entrambi, corpo e materia, hanno una storia, strettamente intrecciata alla negoziazione della differenza sessuale.

I lavori da me consultati di Duby-Perrot, Amelang & Nash, Bock, Lombardi, Lopes, Fernandes, appartenenti all'abbondante storiografia femminista, forniscono gli strumenti per indagare quali fossero, in un particolare momento storico e in una determinata società, le relazioni decisive fra i due sessi, facendo emergere la struttura sessuata a livello politico, sociale e religioso¹⁰. Dal punto di vista religioso

⁷ RAMALHO, Irene, SANTOS Difference and Hierarchy Revisited by Feminism, *AngloSaxonica*, ser. III, n° 6, 2013, pp.1-28.

⁸ Ivi, p. 8.

⁹ Butler scrive in proposito "mi piacerebbe capire se il ricorso alla materia e alla materialità del sesso è necessario per stabilire quella specificità irriducibile che dicono stia alla base della pratica femminista", in BUTLER, *Corpi che contano* cit., p. 25.

¹⁰ DUBY, Georges- PERROT, Michelle, *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna*, tr.it. Fausta Cataldi Villari, Franca Doriguzzi, Enzo Matera, Lucia Nencini, Paolo Russo, Marina Tartara, Franz Theunis, Maria Pia Viggiano, Bari-Roma: Laterza, 1991; AMELANG, James S. & NASH, Mary, *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia:

il sessismo, inteso come forma di dominio di un sesso a svantaggio dell'altro, si è storicamente sacralizzato nella religione cattolica sia nella declinazione della divinità al maschile, triplicemente articolata nelle figure del Padre, Figlio e Spirito Santo¹¹, sia sul paradigma paolino che definisce chiaramente i ruoli sessuali:

“Voglio tuttavia che sappiate questo: Cristo è il capo di ogni uomo, l'uomo è capo della donna e Dio è capo di Cristo”¹².

Questo dato di fatto, di cui è impregnata la cultura cattolica nella sua preminenza della superiorità del maschile, ha tuttavia una sua mutevolezza storica di cui bisogna tener conto: dal medioevo all'età della Riforma il corpo femminile perde centralità e valenza salvifica. Infatti:

Afons el Magnànim, 1990; BOCK, Gisela, *Le donne nella storia europea*, tr.it. Benedetta Heinemann Campana, Roma: Laterza, 2000; LOMBARDI, Daniela, *Storia del matrimonio dal Medioevo a oggi*, Bologna: Il Mulino, 2016 [2008]; LOPES, Maria Antónia, *Mulheres, espaço e sociabilidade. A transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (séc. XVIII)*, Lisboa: Livros Horizonte, 1989, LOPES, Maria Antónia, “Estereótipos de ‘a mulher’ em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)” in *Donne, Cultura e Società nel panorama lusitano e internazionale (secoli XVI- XXI)*, a cura di Maria Antonietta Rossi, Viterbo: Sette Città, 2017, pp. 29-46; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia, *Espelhos, cartas e guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*, Porto: Instituto de Cultura Portuguesa - Faculdade das Letras, 1995.

¹¹ Nella storia dell'arte il tentativo di attribuire alla Trinità qualche tratto femminile ha pochissimi esempi noti: l'affresco della chiesa di San Giacomo a Urschalling in Baviera, XIII secolo, e quello, di poco posteriore, nella chiesa dell'abbazia di San Pietro a Perugia. Entrambi presentano la “terza Persona” con fattezze inequivocabilmente femminili. La terza persona della Trinità in greco é Πνεύμα (Pneuma = soffio, spirito) di genere neutro. La parola femminile σοφία (sapienza) è un concetto filosofico e religioso comune allo gnosticismo, all'ebraismo e al cristianesimo. Ha il significato di Sapienza divina o parte femminile di Dio. Per gli gnostici coincide completamente con lo Spirito Santo ed è, pertanto, Sorella e Sposa di Cristo. Dio, infatti, per gli gnostici, è Origine e Generatore di due principi: maschile (Cristo) e femminile (Sophia). Nel giudaismo Sophia corrisponde alla Shekinah, la “Gloria di Dio”, una figura che ha un ruolo chiave nella cosmologia cabalistica come espressione dell'aspetto femminile di Dio. Nella Chiesa cattolica la figura di Sophia è stata totalmente trascurata fino a quando la mistica Ildegarda de Bingen (1098-1179) non raccontò di averne avuto una visione e la celebrò nei suoi scritti e nella sua arte come figura cosmica, raffigurandola vestita di una tunica dorata ornata di pietre preziose. Se si eccettuano mistici e teologi non è affatto una figura centrale per le Chiese Occidentali (cattolicesimo, luteranesimo ecc.). Viene venerata in misura maggiore nella tradizione degli Ortodossi orientali, pur rimanendo, anche per loro, una figura secondaria e incompresa (consultato in “Itali@ Magazine” il 12/04/2019). Nella dottrina cattolica la traduzione latina delle parole femminili Ruah (ebraico) e Sophia (greco) in “*Spiritus*” rende maschili tutte e tre gli elementi della Trinità (consultato in “Avvenire .it” il 18/12/2018).

¹² I Corinti, 11,3.

Per gli uomini e le donne medievali l'equazione tra donna e corpo non costituiva semplicemente la base della misoginia. Essi ne derivavano anche un'associazione della donna al corpo e all'umanità di Cristo. Anzi si spingevano così lontano da trattare la carne di Cristo come femminile, almeno in alcune delle sue funzioni salvifiche, specialmente il sanguinare ed il prendersi cura del prossimo, «nutrirlo»¹³.

La teologia femminista, attraverso i propri strumenti epistemologici, concorre con la storiografia a mostrare la storicità della sacralizzazione del/al maschile, vedendo l'autentico significato della teologia nella redenzione dal patriarcato e dal sessismo.

L'immagine corporea femminile ha due riferimenti scritturali in Genesi, susseguenti, eppure di significato opposto: "Iddio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò; tali creò l'uomo e la donna."¹⁴. Ma anche:

Allora il Signore Iddio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiusse la carne al suo posto. Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. Allora Adamo esclamò: questa volta essa/ è carne della mia carne/ e osso delle mie ossa./ La si chiamerà donna/ perché dall'uomo è stata tolta¹⁵.

Mentre il primo passo di Genesi allude chiaramente a una creazione duale originaria in cui ambedue i sessi hanno un riferimento trascendente in Dio, nel secondo passo la mediazione trascendente della donna è compiuta dall'uomo, unico ad avere un riferimento diretto all'immagine di Dio. E' noto come si sia affermata storicamente la seconda interpretazione, contribuendo all'assolutizzazione del punto di vista maschile e legittimando l'esclusione femminile dai processi decisionali a livello politico, economico, sociale, culturale, e, soprattutto, religioso. Come ha fatto notare ripetutamente la filosofa Luce Irigaray, quello che manca alla donna è un riferimento trascendente¹⁶.

¹³ BYNUM, Caroline Walker, "Corpo femminile e pratica religiosa" in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, Roma-Bari: Laterza, 1994, p. 133.

¹⁴ Genesi, 1,27.

¹⁵ Genesi, 2,21-23.

¹⁶ Cfr. IRIGARY, Luce, *Questo sesso che non è un sesso.*, tr. it. Luisa Muraro, Milano: Feltrinelli, 1977; *Speculum. L'altra donna.*, tr. it. Luisa Muraro, Milano: Feltrinelli, 2010; *All'inizio, lei era.*, tr. it. Antonella Lo Sardo, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

La centralità del corpo negli studi femministi dipende dal fatto che esso non è solo, e non è tanto, un terreno d'incontro fra esseri umani, ma un vero e proprio terreno di scontro, un testo culturale, dove sono iscritte le dinamiche di dominio/subordinazione e di lotta per la liberazione. Il corpo delle mistiche, studiate nel seguente lavoro, segnala, patisce, rivela una Presenza "altra", rispetto alla normale funzionalità corporea quotidiana prescritta ai corpi "resclusi" delle suore di clausura (ripristinata obbligatoriamente in ambito cattolico nel 1566). Negli eccessi estatici, nelle privazioni ascetiche, i corpi sembrano segnalare la presenza del Trascendente proprio nel luogo più inopportuno dell'ordine creaturale.

Presenza, infatti, che scavalca non solo la gerarchia ecclesiastica, ma anche quella prescritta fra gli umani. Partendo dalla seconda definizione del testo veterotestamentario, Genesi 2, perché Dio si dovrebbe rivelare direttamente a un essere che è derivato da un altro e possiede solo un rapporto mediato con la divinità? Diventa allora ragionevole ricercare non tanto il timore di "finzione di santità" che ha contraddistinto l'Inquisizione, quanto il vero e proprio imbarazzo rispetto alla possibile "autenticità" dei fenomeni mistici femminili. Ne è una prova la *via crucis* di Teresa d'Avila che, pur avendo cambiato ben diciotto confessori, prima di incontrare quelli adeguati, scrive di essersi trovata in situazioni in cui temeva che nessuno volesse più confessarla, come per esempio Padre Baldassare Alvarez, nel 1559:

Seppi che gli raccomandavano di star molto in guardia sul conto mio per non lasciarsi ingannare dal demonio col credere alle mie parole, e gli allegavano esempi di altre persone. Tutto questo mi affliggeva e temevo fosse per venire il giorno in cui, fuggita da tutti, non trovassi più uno da cui confessarmi, e non facevo che piangere¹⁷.

¹⁷ TERESA DI GESÙ *Opere*, tr.it. Padre Egidio di Gesù, Provincia Veneta dei Carmelitani Scalzi, Roma: Postulazione Generale O.C.P. 2018 [1954] p. 348.

Michel de Certeau individua nel XVI secolo cattolico la "umiliazione della tradizione cristiana"¹⁸. Non solo il trauma dello scisma protestante, con le sue pretese di un contatto diretto con la divinità attraverso le Scritture, ma anche l'esplosione mistica, umiliano profondamente chi crede di avere un impianto solido e inattaccabile, fondato su una gerarchia che risale alla tradizione apostolica. L'epoca controriformistica segnala l'irrigidimento dell'istituzione ecclesiastica sia con l'inasprirsi del controllo inquisitoriale ed episcopale sull'eresia, sia con le misure precauzionali nei confronti dei fenomeni di simulazione di santità. I teorici del discernimento degli spiriti concordavano che le vittime predilette dal demonio, a causa della loro incapacità mentale e della loro credulità, erano le «donnette» (*mulierculae*). L'allarme viene soprattutto dalla Spagna, dove la diffusione del fenomeno delle «beatas», collegate al movimento degli "alumbrados", assume proporzioni preoccupanti.

Santa Teresa d'Avila è un esempio dell'*iter* cui è sottoposta una donna mistica, pur della sua levatura spirituale e culturale: le sue opere sono sempre state guardate con sospetto dall'Inquisizione, anche se pubblicate ripetutamente, sono state preventivamente sottoposte a censura, la sua santificazione, avvenuta nel 1622, avvenne più per motivi politici di appoggio al sistema politico–ecclesiale che per le innovazioni teologiche della sua "orazione mentale". Solo nel 1970, con il conferimento del dottorato, la Chiesa cattolica riconosce in lei la grande mistica cattolica, con Giovanni della Croce. L'evoluzione è resa storicamente possibile dai modelli agiografici che rappresentano lo spartiacque che aiuta a distinguere una *muliercola* da una santa. I modelli di santità sono, infatti, basati su parametri oggettivi, osservabili, quali appunto, per le sante, qualità come la docilità, il silenzio, la modestia, l'obbedienza, la castità, la carità, ma in epoca controriformistica anche il coraggio, l'ortodossia, l'eroismo nella lotta contro il demonio. Il fatto che nei processi di canonizzazione fossero indispensabili testimonianze giuridicamente registrate e analizzate mediante lo stretto e diretto controllo di Roma attesta chiaramente la necessità di "approvazione sociale" del modo di condursi degli aspiranti alla santità rispetto all'ambiente in cui si trovavano

¹⁸ Cfr. CERTEAU, Michel de, *Fabula-mistica XVI-XVII secolo*, tr. it. Silvano Facioni, Milano: Editoriale Jaca Book SpA, 2008 [1982].

e alle persone con cui erano a contatto¹⁹. Foucault, indagando le strategie di “disciplinamento”²⁰ e normalizzazione dei "corpi docili", abituati alla sottomissione, alla trasformazione, alla pratica ascetica del perfezionamento, individua, oltre all'ideologia, le forme di organizzazione del tempo, dello spazio e dei movimenti²¹. Modelli di comportamento e modelli di santità s'incontrano, infatti, in epoca controriformistica, nel rafforzamento della custodia del corpo delle donne, grazie anche al controllo serrato della gerarchia ecclesiastica maschile attraverso l'istituto della confessione.

Un dato fondamentale di cui tener conto, cercando di trovare risposta alla stranezza di destinatarie "ignoranti" di elevati messaggi teologici, è che il primo promotore della santità era un uomo, il confessore, rappresentante dell'istituzione ecclesiastica e presumibilmente in grado di distinguere l'autenticità del contatto con la divinità dalla sua simulazione. Ruolo molto delicato e pericoloso, sia nelle implicazioni affettive, sia perché responsabile in prima linea della tutela dell'ortodossia dell'istituzione cui appartiene. Personaggio comunque da tener sempre presente, analizzando le fonti delle tre mistiche, e cioè *Il Castello Interiore* di Teresa d'Avila, da lei scritto nel 1577, *Quaranta giorni*, trascrizione collettiva per opera delle consorelle delle parole pronunciate da Maria Maddalena de' Pazzi durante le estasi del 1585, e *Memorias da vida e virtudes da serva de Deos Soror Maria Joanna*, scritta dal teologo Fr. José Caetano e pubblicato a Lisbona nel 1762.

L'amore mistico femminile, poiché è l'interiorizzazione affettiva del legame individuale con lo sposo trascendente, si attua, in effetti, storicamente come una

¹⁹ "Per modello agiografico s'intende qui l'immagine di santità che in una persona o in un'epoca si è formata e in un modo o nell'altro si è imposta" in POZZI Giovanni-LEONARDI Claudio (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova: Marietti. 1988, p.45.

²⁰ La storica Gabriella Zarrì utilizza l'espressione “età della confessionalizzazione forzata e del disciplinamento sociale” per indicare, in epoca controriformistica, il progressivo declino della religiosità femminile a favore di una spiritualità istituzionalizzata controllata dalla gerarchia ecclesiastica maschile: ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, Roma-Bari: Laterza, 1994, p. 183.

²¹ Cfr. FOUCAULT, Michel, *Sorvegliare e punire*, tr. it. A. Tarchetti, Torino:Einaudi, 2005 [1975].

triangolazione, dove a uno dei vertici c'è necessariamente un rappresentante della Chiesa cattolica, a un altro una donna religiosa, e a un altro l'Amante Divino. La confessione garantisce uno spazio separato dalla corralità del convento e diventa un luogo di enunciazione intimo e regolato, molto simile all'attuale spazio psicanalitico, sia nella riservatezza, sia nel meccanismo di transfert e controtransfert tra paziente e analista.

La pratica dell'esame di coscienza e della confessione, resa obbligatoria e rinforzata dal Concilio di Trento, assume tutta la sua valenza di ambiguità e di pericolosità, sia per le monache, sia per i confessori. Il rischio di coinvolgimento affettivo sessuale in una relazione intima e continuata, com'era quella della relazione monaca-confessore, era realisticamente elevato e verosimilmente soggetto a essere trasformato in realtà²². Pericolo che fu palesato nella formulazione del reato di *sollicitatio ad turpia*, inserito nel campo d'azione dell'Inquisizione con lo scopo primario di tutelare il corpo ecclesiastico e il sacramento della penitenza dal rischio che li minacciava. In casi del genere la "colpa" ricadeva ancora una volta sulle donne, che il confessore doveva immediatamente denunciare all'inquisizione. Si riconferma e si rafforza in epoca tridentina e post tridentina il paradigma della donna "tentatrice", essendo la "*sollicitatio*", un'iniziativa esclusivamente femminile. Gli studi storici sulla sessualità trasgressiva in ambienti istituzionali quali collegi, conventi e "recolhimentos" attestano il dato della presenza di atteggiamenti devianti dalla regola proprio perché classificati più o meno minuziosamente e puniti²³.

Specialista nei casi coscienza, il confessore contribuisce ad articolare l'idea di colpa e pentimento, gettando le basi per la costituzione di quella che Foucault

²² Cfr. PAIVA, José Pedro, *Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)*, Gaudela, n°1 (2000), pp.3-28; GOUVEIA, Jaime, *O sagrado e o profano em choque no confessionário. O delito de sollicitação no Tribunal da Inquisição (1551-1700)*, Coimbra: Palimage, 2011.

²³ Cfr. LOPES, Maria Antónia, *Repressão de comportamentos femininos numa comunidade de mulheres – uma luta perdida no Recolhimento da Misericórdia de Coimbra (1702-1743)* Revista Portuguesa de História, 37, 2005, pp. 189-229; LOPES, Maria Antónia *Transgressões femininas no Recolhimento da Misericórdia do Porto, 1732-1824* in Saúde, Ciência e Património - Atas do III Congresso de História da Santa Casa da Misericórdia do Porto, Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 2016, pp. 95-123.

definisce una vera e propria "scienza della sessualità" occidentale, proprio dispiegando un ventaglio ampissimo di possibili sensi di colpa²⁴. I risvolti sessuali del rapporto con il confessore sono ovviamente assenti dalle fonti che si andranno ad analizzare, tutte filtrate e preventivamente censurate, permane tuttavia la traccia della relazione di transfert e controtransfert che la psicoanalisi utilizza nel rapporto terapeutico per la cura della nevrosi. Questo concetto ha, infatti, travalicato i confini dell'ambito psicoanalitico andando a designare il forte investimento emotivo e affettivo del soggetto più debole in una relazione socialmente asimmetrica (insegnante-allievo, maestro-discepolo, sacerdote-fedele, medico-paziente), sviluppando quindi spesso una situazione psicologica di dipendenza. Successivamente Freud elabora anche il concetto di controtransfert, cioè la modificazione della realtà psichica dell'analista conseguente all'analisi e all'influsso del paziente²⁵. L'asimmetria del rapporto è sicuramente un dato innegabile, visto il voto di obbedienza ai superiori gerarchici di tutte le persone che entrano in un ordine religioso. A questo dato si aggiunge, per le mistiche, l'asimmetria di preparazione culturale essendo sicuramente "ignoranti" e digiune di teologia rispetto ai loro confessori. La situazione, in questo campo, è però complicata proprio dalla "epifania" divina, che, manifestandosi all'ordine creaturale "inferiore", nel quale sono collocate le donne nella rappresentazione socio-culturale dell'età moderna, rischia di capovolgere i ruoli o, come minimo, di metterne in discussione la stabilità. Questo fatto non concerne esclusivamente le donne, ma tutti coloro che rivendicano di avere contatti diretti con la divinità senza avere il corrispettivo grado gerarchico stabilito dalla Chiesa cattolica. San Francesco ne è un esempio eloquente.

Oltre alla centralità del corpo nelle esperienze mistiche, altri fattori che possono aver influenzato tali esperienze vanno ricercati sicuramente all'interno

²⁴ Cfr. FOUCAULT, Michel, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, tr.it. Laura Gurino Milano: Feltrinelli, 1984; DELUMEAU, Jean, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in occidente dal XIII al XVIII secolo*, Tr.it. Marco Cipolloni e Fulvia Bardelli Bologna: Il Mulino, 2006.

²⁵ Cfr. FREUD, Sigmund, Osservazioni sull'amore di transfert (1915), tr. it, Celso Balducci, in *Opere 1905/1921*, Roma: Newton Compton, 1992, pp. 727-735.

della teologia mistica stessa. Per Plotino la visione di Dio “riempendo gli occhi di luce, ha impedito di vedere tramite sé qualsiasi altra cosa, anzi è la luce stessa l’oggetto della visione”²⁶.

La formula della "dotta ignoranza", inaugurata da Socrate, e ripresa ripetutamente negli scritti dei mistici, fino a costituirne un topos, dal punto di vista filosofico trae le sue origini dal pensiero socratico. La conoscenza dell'essere assoluto sfugge necessariamente alla limitatezza propria dell'essere finito, l'essere umano non potrà mai dirsi un vero conoscitore di alcun concetto assoluto. Ecco quindi che solo il dotto (il sapiente), proprio perché è dotto, comprende di essere comunque ignorante in rapporto alla Verità assoluta dell'Essere divino, perfezione naturalmente irraggiungibile dagli "uomini", in quanto esseri impossibilitati a emulare la perfezione di Dio. Dal punto di vista specificamente teologico questo concetto rimanda alla virtù dell'umiltà e alla priorità dell'"intelletto amante" di Dio, rispetto all'intelletto vero e proprio, che pur è considerato importante, essendo le tre potenze dell'anima, nell'impianto teologico tradizionale, proprio memoria, intelletto e volontà. Tuttavia solo un atto sovra-intellettuale permette all'anima di unirsi a Dio: per Plotino la "Presenza" è migliore di ogni scienza²⁷.

Questo concetto, fondamentale per la dottrina cristiana, insieme al primato della carità di matrice paolina, era sicuramente conosciuto dagli appartenenti alla gerarchia ecclesiastica ed ha concesso almeno il beneficio del dubbio quando i beneficiari della “Presenza” erano esseri umani sospetti, quali le donne in età moderna²⁸.

Dopo la riforma protestante se da una parte, infatti, la chiesa cattolica riteneva necessario contenere, ispezionare, riesaminare ed eventualmente reprimere, alla luce della dottrina ufficiale cattolica, le espressioni della vita interiore e spirituale dei fedeli, dall'altra esprimeva il bisogno, in alcuni momenti storici una vera e propria urgenza, di vivificare e ri-attualizzare il messaggio

²⁶ PLOTINO, *Enneadi* VI,7,36, (a cura di Mario Casaglia, Chiara Guidelli, Alessandro Linguiti, Fausto Moriani), Torino: ed. UTET, 1997, vol 2°, pp.1074-1075.

²⁷ PLOTINO, *Enneadi*, VI, 9,4., cit., pp.1122-1124.

²⁸ GIRARD, René, *Il capro espiatorio*, tr.it. Christine Leverd e F. Bovoli, Milano: Adelphi, 1987 [1982].

cristiano appropriandosi della linfa spirituale messa in circolazione da esperienze di santità ed esperienze mistiche.

I confessori erano in prima linea nel difficile compito della *discretio spirituum*, cercando di creare ordine nell'incredibile commistione di manifestazioni divine e demoniache,²⁹ nel difficile ruolo di testimoni e osservatori e, infine, direttori spirituali.

Molto probabilmente non erano consapevoli di una tradizione mistica femminile d'eccellenza che va da Ildegarda de Bingen (1098-1179) a Giuliana de Norwich (1342-1416), da Matilde di Magderburg (1207-1282) ad Angela da Foligno (1248-1309), solo per citare le più importanti. L'ignoranza dei confessori, questa volta, di cui Teresa d'Avila si lamenta ripetutamente,³⁰ è dovuto sia al riconoscimento tardivo da parte della Chiesa cattolica (Ildegarda de Bingen è stata proclamata dottore della chiesa nel 2012, Angela da Foligno è stata santificata nel 2013), sia al fatto che tutte le mistiche parlavano della «propria» esperienza personale, senza né conoscere, né entrare nel merito della teologia classica.

Fatto proprio dalla teologia femminista contemporanea, il concetto chiave dell'"esperienza" delle donne va a intaccare il discorso teorico dominante, denunciando la sua parzialità, e assumendo quindi il carattere di istanza critica della teoria. L'esperienza vissuta è concepita come "spazio di rivelazione" e demistifica il carattere "universale" del discorso teologico che viene svelato prima di tutto nel fatto di essere un discorso di esclusione. La teologa Teresa Martinho Toldy, riprendendo il pensiero di Elisabeth Schüssler Fiorenza, richiama l'attenzione su quella che sembra un'ideologia religiosa basata su una dominazione maschile strutturale. Le religioni monoteiste, attraverso i testi sacri e la loro

²⁹ Cfr. SPRENGER, Jakob, INSTITOR, Heinrich (KRÄMER), *Il Martello delle streghe. La sessualità femminile nel "transfert" degli Inquisitori*, a cura di Armando Verdiglione, Milano:Spirali, 2006.

³⁰ Cfr TERESA di GESÙ Libro de la Vida, in *Opere*, cit., pp.175 -176.

interpretazione hanno contribuito a fondare un sistema di dominazione maschile, che, attraverso la sottomissione della donna, mira al dominio politico globale³¹.

Parece existir, realmente, um “cânone da opressão”, que, nas religiões monoteístas, passa pelos livros sagrados e pelas suas interpretações e reinterpretaciones por parte das instâncias emissoras dos discursos oficiais (sempre masculinas!). O patriarcado não é compreendido nos termos de um sistema sexual binário, mas sim como uma complexa estrutura piramidal de domínio político e de subordinação, estratificada segundo taxonomias de sexo, raça, classe, religião e cultura³².

Paradossalmente la concezione negativa della donna, come di un essere incapace di intendere e di volere e particolarmente incline a essere sedotto da Satana per la sua natura vanitosa, ha salvato molte vite dalle forme più crude della repressione inquisitoriale. La dissidenza spirituale e l'eresia vera e propria erano questioni da/fra uomini.

Le storiche dei processi religiosi formulano l'ipotesi di un'accettazione, da parte della gerarchia ecclesiastica, della partecipazione femminile, quando quest'ultima ha una funzione anticipatrice e/o mediatrice nella ricomposizione di crisi e fratture religiose e sociali. In questo caso vengono santificate e glorificate sulla base di criteri di santità funzionali alla politica ecclesiastica (come Teresa d'Avila, che anticipa i temi della Riforma cattolica nel ripristinare le originarie regole evangeliche del suo Ordine), ma, se le donne mistiche escono dai filoni di progettazione politica della Chiesa cattolica, vengono emarginate o addirittura eliminate³³.

La veloce santificazione sia di Teresa d'Ávila (1622), sia di Maria Maddalena dei Pazzi (1669), può essere letta come risposta all'urgenza politica di diffondere negli ambienti conventuali femminili europei un'immagine destinata a

³¹ Cfr. TOLDY, Teresa Martinho *A violência e o poder da (s) palavra (s): A religião cristã e as mulheres*, Revista Critica de Ciências Sociais, N. 89, Junho 2010, p. 171-183; *Deus e a Palavra de Deus na Teologia feminista*, Lisboa: Edições Paulinas, 1998.

³² TOLDY, *A violência e o poder da (s) palavra (s)* cit., p. 172.

³³ Questo discorso è approfondito da BENNASSAR, Bartolomé a proposito dell'Inquisizione spagnola, ma è un discorso che si può estendere a quella italiana e portoghese: *L'Inquisizione e il disprezzo dei discorsi femminili in Storia dell'Inquisizione spagnola*, tr. it. Nanda Torcellan, Biblioteca Universale Milano: Rizzoli, 1979, pp.173-209.

ottenere effetti mimetici, obiettivo principale dei modelli di santità come prototipi di comportamento da imitare.

Pubblicate ripetutamente dal 1588 (nel 1589, 1597, 1602, 1606), le opere di santa Teresa d'Ávila hanno avuto grande diffusione in Spagna, in Portogallo e, in misura diversa, nel contesto francese e italiano. La figura di Teresa d'Avila è stata ampiamente utilizzata dalla Chiesa post tridentina ai fini dell'elaborazione del modello di santità eroico, centrato sulla purezza di razza, sull'obbedienza al confessore e sulla lotta all'eresia³⁴. Anche la non avvenuta santificazione di Soror Maria Joana va inquadrata storicamente nel mutamento della politica ecclesiastica nel XVIII secolo, essendo la sua biografia pubblicata nel 1762, e delle relazioni fra la centralizzazione dei processi di canonizzazione e le dinamiche ecclesiastiche locali.

Oltre ad analizzare le fonti biografiche e autobiografiche dirette, la ricerca, attraverso un approccio interdisciplinare e multidisciplinare, tenterà di incrociare i modelli di comportamento e di santità prescritti dall'ambiente religioso e socio-politico del tempo, con le «esperienze» soggettive, nelle forme della rappresentazione e auto rappresentazione, cercando di individuare e valorizzare i peculiari modi di approccio a se stesse, all'ambiente circostante e all' "Amante" divino.

³⁴ Cfr. DI FEBBO, Giuliana, *Teresa d'Avila: un culto barocco nella Spagna franchista*, Napoli: Liguori, 1988.

1 CAPITOLO PRIMO: MARIA MADDALENA DE' PAZZI

1.1 Inquadramento storico

1.2 Analisi delle fonti: Alcune lettere scelte da *L'Epistolario completo*.

1.3 La confessione collettiva.

1.4 Analisi di alcune estasi.

1.5 *Vida de la bienaventurada Madre Soror Maria Magdalena de Pazzi* di Padre Fray Luis de la Presentacion.

1,1 INQUADRAMENTO STORICO

Maria Maddalena è il nome religioso di Caterina dei Pazzi, una celebre nobile famiglia fiorentina. Secondogenita di Camillo di Geri de' Pazzi e Maria Buondelmonti è chiamata comunemente Lucrezia, in onore della nonna Lucrezia Mennucci³⁵.

Il prestigio della famiglia ebbe un peso notevole nella storia di Maria Maddalena, essendo appartenente a una famiglia la cui rivalità con i Medici giunse al punto di ordire una congiura contro Giuliano e Lorenzo de' Medici, culminata il 26 aprile 1478. La congiura era stata appoggiata da papa Sisto IV, che era interessato a impadronirsi del territorio di Firenze, che gli aveva sempre resistito³⁶.

Il Papa aveva già manifestato la sua ostilità ai Medici, esautorandoli dall'amministrazione delle finanze pontificie proprio in favore della famiglia dei Pazzi. Essi sostenevano davanti a Lorenzo che questo cambio di preferenza era motivato solo dai loro meriti commerciali, non a scorrettezze, ma "il Magnifico" probabilmente aspettò il momento giusto per vendicarsi di questo "smacco" commerciale, oltre che, naturalmente, della congiura, in cui aveva perso la vita il fratello Giuliano e a cui lui stesso era scampato miracolosamente. "Lui, Lorenzo, sul quale ancora pesava il ricordo della congiura dei Pazzi, alleati a un papa: quel Sisto IV che aveva, dal suo trono di pontefice, sperato nella morte sia di Lorenzo che di Giuliano"³⁷.

Le famiglie Medici e Pazzi, pur nella grande rivalità, erano imparentate fra loro, grazie al matrimonio, nel 1458, fra Bianca de' Medici (sorella maggiore di Lorenzo) e Guglielmo de' Pazzi, fatto che non salvaguardò l'intera famiglia dalla punizione dell'esilio, dopo che la congiura fu sventata. "È ora che Firenze si scatena contro i Pazzi; è ora che il prestigio della famiglia, ottenuto con fatica e lavoro attraverso i secoli, svanisce nel nulla in pochi istanti"³⁸.

³⁵ Cfr. MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni*, a cura di Chiara Vasciaveo, Firenze: Pagnini editore, 2016, p. 20.

³⁶ Cfr. VANNUCCI, Marcello, *Le grandi famiglie di Firenze*, Roma: Newton Compton editori, 2017 [1993], pp. 319-328.

³⁷ VANNUCCI, *Le grandi famiglie di Firenze* cit., p. 270.

³⁸ Ivi, p. 326.

Infatti, la risposta di Lorenzo alla congiura sarà dura: non fece niente per fermare il popolo che faceva giustizia sommaria dei responsabili, mentre poco tempo dopo tutta la famiglia dei Pazzi era imprigionata o esiliata. Solo dopo la morte di Lorenzo, dal 1494, si permise a chi era stato estraneo alla congiura di rientrare in città, riprendere le antiche proprietà, compreso palazzo Pazzi, e accedere nuovamente alle cariche politiche. In seguito la famiglia non arrivò mai alla ricchezza e al prestigio di prima della congiura, ma si allineò comunque alle altre grandi famiglie patrizie cittadine, rispettose del potere mediceo e impegnate nei propri affari, ormai sempre più mirati ai possedimenti terrieri dopo la generale crisi dei commerci e delle manifatture dalla fine del Cinquecento.

L'appartenenza a una famiglia così in vista nella Firenze cinquecentesca influenzò pesantemente il destino umano di Maria Maddalena. Dalla letteratura agiografica femminile è considerata il modello italiano della spiritualità teresiana³⁹, ma nella sua vita niente ricorda né il protagonismo di Teresa d'Avila, regista della sua Riforma delle carmelitane scalze, né la sua pacificazione spirituale descritta nel "Castello interiore", laddove lo Sposo è la parte più intima di noi stessi. L'unico vero rimando è la scelta di vivere la povertà di un monastero carmelitano, quello di santa Maria degli Angeli, nel quartiere di san Frediano, a Firenze.

Secondo i biografi, contraddistinse Maria Maddalena dei Pazzi piuttosto una sensibilità mistica estremamente dolorosa, all'insegna del «*non mori sed pati*», in cui l'annichilimento interiore è contrassegnato da continue e gravi malattie, di cui le estasi "fra le più sconvolgenti che si ricordino in area cristiana, per frequenza, durata e varietà di modi"⁴⁰ possono essere considerate un sintomo. Scelse di farsi monaca carmelitana, nonostante l'ambiente aristocratico familiare l'avesse educata nell'ordine delle cavalieresse di Malta. Entrò a sedici anni, nell'agosto 1582 nel primo monastero atto ad accogliere ufficialmente le donne alla professione nell'Ordine del Carmelo (grazie alla Bolla *Cum nulla* del 7 ottobre

³⁹ Cfr. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Le Parole dell'estasi* (a cura di Giovanni Pozzi), Milano: Adelphi, 1984, p. 15.

⁴⁰ Ivi, p. 17.

1452 a firma di Niccolò V) contro la volontà del padre, il quale sicuramente non risentiva delle costose politiche matrimoniali del tempo ed era pronto a offrirle la dote per un matrimonio illustre. Come tutte le monache ricche, conservò un legame con i propri parenti, come testimonia l'epistolario⁴¹, che raccoglie alcune lettere a loro indirizzate, oltre ad amicizie di infanzia illustri, come Maria de' Medici (1573-1642), moglie di Enrico IV di Francia, a lungo reggente, prima della maggiore età di Luigi XIII.

Il dato indicativo è che l'altro gruppo di lettere, avente come tema centrale la *Renovazione della Chiesa*, indirizzate a papa Sisto V, al cardinale Alessandro de' Medici, al rettore della Compagnia gesuita di Firenze, solo per citarne alcune, non è stato mai inviato, non lasciò mai le mura del convento. Questo fatto getta una luce diversa sulla personalità di Maria Maddalena de' Pazzi, sotto quest'aspetto in continuità con l'impegno riformatore di santa Teresa d'Avila, ma soprattutto con la santità di tipo profetico di cui era stata portatrice santa Caterina da Siena.

Secondo Scholem, infatti, esiste sempre una particolare tensione fra il mistico e l'autorità religiosa⁴². Questa considerazione riguarda non solo le donne, ma il particolare tipo di rapporto che la persona instaura, sia con la divinità, sia con la comunità di appartenenza:

Nella sua esperienza il mistico incontra la vita. Ma questa è qualcosa di completamente diverso della pienezza armonica di tutte le cose con Dio: è ciò che cresce e si trasforma senza essere incatenato da nessuna legge e da nessuna autorità, è il libero flusso e incessante distruzione di ogni forma che ne è emersa. Elemento anarchico dell'immersione nella libertà da ogni vincolo e nella promiscuità di tutti gli esseri. E' evidente che dal punto di vista della comunità umana questo rapporto dialettico del mistico con la sua esperienza apparisse come possessione diabolica⁴³.

Per le donne mistiche l'aggravante è stata la secolare diffidenza della Chiesa nei loro confronti, ne consegue un'aspirazione della mistica femminile a un

⁴¹ Cfr. SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI (a cura di Chiara Vasciaevò), *L'epistolario completo*, Firenze: Nerbini, 2009.

⁴² Cfr. SCHOLEM, Gershom, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. Anna Solmi, Torino: Einaudi, 1987.

⁴³ Ivi, p. 39.

rinnovamento della Chiesa nel senso di un ritorno all'eguaglianza spirituale dei fedeli, uguaglianza che ha contraddistinto solo il primo cristianesimo, sicuramente più vicino agli insegnamenti orali di Gesù, rivolti indifferentemente a uomini e donne. Per loro, le donne, è proprio l'esperienza mistica a ripristinare l'originaria parità, aprendo la contraddizione fra il minimo potere terreno che detenevano e il massimo potere spirituale accordato dal contatto con la divinità. Contraddizione da gestire con estrema cautela da parte di tutti gli agenti coinvolti, ma soprattutto da parte di chi detiene ufficialmente il ruolo d'interprete della volontà divina, cioè l'istituzione ecclesiastica.

La santificazione, avvenuta in tempi ecclesiastici relativamente brevi nel 1669, si è compiuta, infatti, totalmente sulla base delle estasi, la trascrizione del cui contenuto ha rivelato una totale uniformità ai canoni controriformistici, e non certo sui suoi tentativi, tutti falliti, di riformare la Chiesa, su cui è calato il silenzio. Mentre le lettere sono state preventivamente sequestrate e forse proprio per questo motivo appaiono prive di censura, se non quella radicale dell'occultamento delle stesse, non essendo mai giunte al destinatario, le estasi si prestano alla duplice lettura, sia dei contenuti trasmessi a parole, sia di testimonianza dell'eccesso corporeo, quando è travalicato il limite stesso della materia.

Segni dell'"uscita dal corpo" (ex-stasi), le estasi si prestano a una lettura diversa di quella dei significanti linguistici per entrare nell'interpretazione foucaultiana,⁴⁴ in parte accolta dal pensiero femminista, del corpo come testo culturale⁴⁵.

L'Inquisizione, manifestava una relativa clemenza verso le derive della debolezza femminile anche in Italia e in Portogallo, sulle orme dell'Inquisizione spagnola, poiché considerava le manifestazioni mistiche, quando non erano non autentiche, più che altro dovute all'incapacità mentale femminile,⁴⁶ come affermerà del

⁴⁴ Cfr. FOUCAULT, Michel, *Sorvegliare e punire*, tr. it. A. Tarchetti, Torino: Einaudi, 2005 [1975].

⁴⁵ Cfr. BORDO, Susan R.- JAGGAR, Alison *Género, corpo, conhecimento*, tr. port. Britta Lemos De Freitas, Rio de Janeiro: Editora Rosados Tempos, 1988.

⁴⁶ Cfr. BENNASSAR, Bartolomé, *Storia dell'Inquisizione spagnola*, tr.it. Nanda Torcellan, Biblioteca Universale Milano, Rizzoli, 1979.

resto anche la successiva tesi riduzionista di interpretazione dei fenomeni religiosi, attribuendoli all'isteria femminile⁴⁷.

Tuttavia si trattava di espressioni corporali dal significato in ogni caso ambiguo, che si prestava a molteplici letture. Nel caso di Maria Maddalena de' Pazzi le estasi sono da analizzare come un fenomeno misto, sia linguistico, sia metalinguistico, accompagnate da lunghi flussi di parole intellegibili, ma anche da stati corporei quali la danza, la risata, le pause, il silenzio. Dalla bibliografia consultata, non risulta alcun approccio femminista alla figura di santa Maria Maddalena de' Pazzi.

Estremamente valorizzata e, in un certo senso, rivalutata, da parte cattolica, per il suo impianto teologico faticosamente ricostruito, dato la scarsa accessibilità delle fonti, manca tuttavia una lettura critica a livello storiografico che metta in relazione la sua vita con la storia delle donne del suo tempo. Al contrario, si può ragionevolmente sostenere che la percezione soggettiva del contatto della propria anima con un Altro portatore di una trascendenza esorbitante i normali stati di coscienza, sia stata molto diversa dalla lettura che ne hanno dato i contemporanei e che ne dà tuttora la letteratura, sia laica, sia religiosa, incentrata, a parte rare eccezioni, sugli aspetti patologici di stati alterati pericolosamente prolungati nel tempo.

Ne è prova il tentativo ripetuto di comunicare all'esterno le comunicazioni ricevute, nella consapevolezza dell'importanza del Mittente e, di conseguenza, di se stessa come destinataria privilegiata rispetto alle altre monache. Maria Maddalena de' Pazzi esibisce un corpo segnato, nei suoi diversi stati, dall'intensità del contatto e dalla mutevolezza che caratterizza ogni vero rapporto d'amore, in tutte le sfumature che vanno dall'esaltazione della vicinanza all'Amato all'abisso di depressione che accompagna la sua mancanza. Appare quindi riduttiva la lettura data dai biografi di una santa solo sofferente, essendo, il suo corpo estatico, il teatro di rappresentazioni indicibili, ma che sono state sicuramente espressione dell'alternanza di gioia e dolore, di speranza e delusione, di esaltazione e depressione.

⁴⁷ Cfr. BOROSSA, Julia, *Histeria*, tr. port. Miguel Serras Pereira, Coimbra: Almedina, 2001.

Le parole che accompagnano le estasi sono definite dallo studioso di fenomeni mistici Giovanni Pozzi “Atto verbale non comunicante”:

Il locutore si viene a trovare in uno stato singolare di volizione e coscienza del proprio atto enunciativo: Non del tutto nolente, è indotto a parlare da una forza ritenuta impellente. Chiuso il discorso, cosciente di aver parlato, anche se nell’atto stesso non si rende conto di parlare. È cosciente anche delle cose trattate durante il ratto, anche se spesso ritorna sul motivo dell’insufficienza della lingua e sull’ineffabilità delle cose da dire⁴⁸.

Molto diverso appare lo stato di coscienza in cui sono dettate o scritte le lettere contenute nell’“Epistolario”: intenzionalità della comunicazione, chiarezza dei contenuti, utilizzo di strategie retoriche che pongono l’accento sull’ignoranza femminile, proprio per minimizzare il rischio di una opposizione difensiva della gerarchia ecclesiastica maschile. Il dato più stridente, riscontrabile nelle fonti scritte che ci rimangono di questa santa, sono proprio i contenuti: totalmente in linea con l’ortodossia cattolica, quelli espressi nelle estasi, molto critici sull’operato della Chiesa, quelli espressi nelle lettere, intercettate e mai spedite. Rimane il dato che le estasi sono, nei fatti, episodi riconoscibili di stati alterati di coscienza, riconducibili e, in questo caso, ricondotti, a manifestazioni di santità di Maria Maddalena de’ Pazzi. Le parole pronunciate durante le estasi sono l’unico “punto fermo” su cui basare il giudizio di “conformità” alla dottrina della Chiesa, e per questo motivo, come spiegherò successivamente, è alle parole che viene data particolare importanza come elementi chiarificatori di comportamenti altrimenti indecifrabili.

Il fatto che i contenuti verbali siano generalmente in linea con la dottrina religiosa vigente può essere attribuito prima di tutto alla “natura linguistica” di tali contenuti, memorizzati come una sorta di patrimonio lessicale e concettuale a disposizione, per esprimere in modo comprensibile ciò che l’estasi non chiarisce.

Come afferma Scholem: “Il carattere tradizionale della mistica è dovuto al fatto che l’espressione delle loro esperienze viene immediatamente tradotta in simboli tradizionali del proprio mondo”⁴⁹. Nel caso di Maria Maddalena de Pazzi

⁴⁸ MARIA MADDALENA DE’ PAZZI, *Le Parole dell’estasi* (a cura di Giovanni Pozzi) cit., p. 25.

⁴⁹ SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo* cit., p. 21.

i contenuti spirituali da lei appresi erano quelli riservati alle religiose fino al Concilio Vaticano II, a metà del XX secolo, di cui i confessori erano i primi responsabili, rivestendo un ruolo anche formativo, sia nella trasmissione della Parola durante le celebrazioni, sia nel consigliare le letture⁵⁰.

Il rispetto della tradizione risponde all'esigenza di poter essere compresi dal mondo circostante e, soprattutto, accettati. Il rapporto intimo con Dio non consente un allontanamento totale dalla comunità umana, pena l'accusa di follia, riservata soprattutto alle donne, o, ancor peggio, per tutti, di eresia.

L'«addomesticamento del mistico» avviene ricordandogli continuamente che l'«amore di Dio» si deve confermare nel rapporto con la comunità degli uomini e nell'attività al suo interno, e non nell'illimitato flusso della corrente spirituale fra l'individuo e il suo Dio⁵¹.

Preoccupazione che non assillava particolarmente Maria Maddalena de' Pazzi, che pareva più malata che ansiosa di comunicare all'esterno i contenuti delle sue estasi. Del suo «addomesticamento» si è occupato, infatti, l'ambiente circostante, che riporta fedelmente le sue parole. Non ci è dato di sapere quanto fedelmente o quanto sottoponendole a censura. Il dato sicuro è che le pochissime volte, in tutta la sua vita, che ha preso carta e penna per scrivere spontaneamente missive all'esterno, Maria Maddalena de' Pazzi utilizza toni e contenuti completamente diversi. Differenti dalle estasi, tutte incentrate sui diversi stati dell'anima nel processo di annichilimento che prelude l'unione con Dio, ma in continuità con gli scritti profetici di sante come Caterina da Siena o la savonaroliana Caterina de' Ricci (1552-1590). Non a caso alcune di queste lettere sono state raggruppate sotto il titolo «Rinnovamento»⁵². Si tratta, ovviamente, del «rinnovamento della chiesa», per cui il messaggio mistico acquista anche una valenza profetica, sotto forma di ammonimenti, e addirittura di minacce, a causa della corruzione della Chiesa.

⁵⁰ Cfr. MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni*, cit., p. 36.

⁵¹ SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo* cit, p. 37.

⁵² D'ora in avanti tutte le parole scritte in italiano cinquecentesco saranno attualizzate nell'italiano corrente. In nota mantengo l'originale. Rinnovamento è l'attualizzazione della parola «Renovation».

Il nesso fra mistica e profezia è da ricondurre all'intervento divino nella Storia, di cui il mistico è il tramite, poiché, essendo riconosciuto nel suo contatto trascendente, l'intervento divino cessa di essere interpretato come un evento intimo e privato, ma è considerato come messaggio al suo popolo⁵³. Si può affermare che la mistica femminile, in questo caso santa Maria Maddalena de' Pazzi, nella sua valenza profetica, assume immediatamente un connotato di rivendicazione femminista, sia nel diritto a prendere la parola, sia nella capacità di una visione superiore concessa da un'Autorità più alta di quella umana. Rivendicazione di autorevolezza femminile quindi, e proprio nelle sfere che sono più precluse alle donne in stato religioso: quella politica e quella intellettuale.

⁵³ Cfr. GRAZIANI, Eleonora, *Santa Teresa d'Avila e il Libro de la vida. La grazia e il peccato tra l'essere e il nulla*, Firenze: ed. Atheneum, 1998, pp. 101-124.

1.2 ANALISI DELLE FONTI: ALCUNE LETTERE SCELTE DA L'EPISTOLARIO COMPLETO

La figura del confessore emerge, dopo il Concilio di Trento, che ribadisce l'obbligo della confessione frequente, non solo come controllore e sanzionatore della "colpa", ma anche come guida, educatore, medico dell'anima. Nel percorso storico del sacramento della penitenza, tappa fondamentale era stato il Concilio Lateranense IV del 1215 che aveva istituito una nuova prassi del sacramento della confessione in cui erano garantite la ripetibilità e la segretezza (non solo dei peccati, ma anche del penitente) e mutava radicalmente anche il ruolo del confessore: da *iudex peccatorum a medicus animarum*⁵⁴. Il ruolo positivo assunto dal confessore (alla cui formazione viene dato sempre più spazio) giustifica lo stretto legame affettivo, oltre che spirituale, fra lui e la discepola presa in custodia, vista anche l'asimmetria dell'età e del ruolo ricoperto.

Pietro Blanca fu il confessore di Maria Maddalena dei Pazzi, quando lei aveva quattordici anni, periodo in cui le permise di permanere per un anno nel monastero di san Giovannino, in occasione dell'assenza dei genitori da Firenze. Per lei ottenne il permesso speciale che ricevesse il sacramento dell'Eucarestia ogni giorno di festa, derogando agli usi del monastero nei confronti delle monache.

All'età di quattordici anni avvenne che suo Padre e Madre dovettero andare per affari a Cortona. E non volendo portare con loro Lucrezia, la mettono in custodia per un anno nel monastero di san Giovannino con il consenso del suo Padre Confessore, che allora era il Reverendo padre Pietro Blanca, Rettore della Compagnia di Gesù. Il quale, conoscendo la perfezione di questa figlia e il desiderio che aveva del Santissimo Sacramento, volle che si mettesse in tale Monastero a questa condizione: che si potesse comunicare ogni giorno di festa, il che gli fu promesso dalle Monache e anche osservato per grazia di Dio⁵⁵.

⁵⁴ TARANTINO, Daniela, *Dalla riconciliazione alla guarigione. Alcune riflessioni sulla confessione come 'cura animorum' nella teologia morale e nel diritto canonico*, Rivista telemática n. 9/2017, 13 marzo 2017, pp. 1-18.

⁵⁵ S. MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni* cit., p. 494: "Sendo poi in età di quattordici anni avvenne che suo Padre e Madre hebbono andare in Ufitio a Cortona. E non volendo menar con loro la Lucretia, la messono in serbo per uno anno nel monastero di san Giovannino con consentimento del suo Padre Confessore, che all'ora era il Reverendo padre Pietro Blanca, Rettore della Compagnia di Jesu. Il quale, conoscendo la perfezione di questa figlia e il desiderio che aveva del Santissimo

Questo passo conferma il grande potere educativo del confessore, superiore, quasi, all'autorità genitoriale e il precoce riconoscimento della singolarità di questa bambina. E' lui che pone le condizioni per la permanenza nel convento di san Giovannino, ossia che non sia ostacolato, ma, anzi, favorito, il fervore religioso della giovanissima fanciulla, permettendole un accesso, più frequente che per le altre monache, ai sacramenti.

Come santa Teresa d'Avila e soror Maria Joana, anche santa Maria Maddalena dei Pazzi è riconosciuta fin dall'infanzia come portatrice d'inclinazioni virtuose, di una sorta di "predestinazione alla santità" che l'ambiente circostante individua precocemente e coltiva metodicamente. Le aspettative degli adulti di riferimento (genitori e confessore) hanno sicuramente rappresentato un fattore di condizionamento molto forte, specie per le donne, sia sull'autorappresentazione di se stesse, sia sui modelli di comportamento poi effettivamente seguiti.

La costruzione identitaria delle donne è favorita, nel XVI secolo, dal dibattito sull'istruzione femminile, legato soprattutto all'ambiente umanista e della Riforma. Lutero, infatti, da parte sua, auspicando l'accesso diretto alla Scrittura di tutti, uomini e donne, aveva in un certo senso contribuito all'alfabetizzazione femminile. La reazione cattolica si misura sullo stesso terreno puntando all'"istruzione dei fedeli fin dalla più tenera età."⁵⁶ Tuttavia le strade esistenziali percorribili concretamente da una donna, nel periodo di riferimento, erano essenzialmente due: o quella del matrimonio, o quella della vita religiosa. Diverse pubblicazioni del XVI secolo elaborano della sposa "perfetta", inserendola in un più ampio programma di istruzione femminile. Significative sono le opere *De institutione feminae christianae* di Juan Luis Vivès, del 1524, e *La perfecta casada* di Fray Luis de León, del 1584.

In ogni bambina si cela una futura madre, quindi un'educatrice potenziale; è lei la chiave di volta dell'intera struttura dal momento che è chiamata a trasmettere la buona novella oggi rivelata. Una presa di coscienza

Sacramento, volle che si mettesse in questo Monastero a questa condizione: che si potesse comunicare ogni giorno di festa, il che gli fu promesso dalle Monache e anche osservato per grazia di Dio" .

⁵⁶ SONNET, Martin, "L'educazione di una giovane" in DUBY, Georges- PERROT, Michelle, *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna* cit., p. 121.

che imprime una spinta decisiva alla generalizzazione di un'istruzione femminile che comprenda almeno la lettura e il catechismo. Quello che era il privilegio di poche, raggiunge ora nuovi strati sociali grazie al moltiplicarsi delle congregazioni che si dedicano all'insegnamento per le giovani. Le fanciulle più ricche vengono accolte in costosi pensionati conventuali, le meno abbienti siedono sui banchi delle scuole istituite a fini caritatevoli: L'educazione così promossa mira a formare delle buone madri cristiane⁵⁷.

Per Maria Maddalena dei Pazzi il costoso pensionato conventuale è il monastero di San Giovannino, dove entra, per così dire, già "raccomandata" dal confessore. Non è quindi un caso che proprio a lui sia indirizzata una delle lettere che sollecitano la Riforma della Chiesa, appellandosi alla profonda conoscenza che il suo primo confessore aveva di lei e al riconoscimento implicito della sua integrità che Padre Pietro Blanca aveva confermato richiedendo condizioni speciali per la sua permanenza nel convento di san Giovannino.

⁵⁷ Ivi, p. 122.

Lettera sulla Renovatione 6, 1 agosto 1586, a Padre Pietro Blanca, gesuita⁵⁸

Dopo i saluti di rito, la prima preoccupazione di Maria Maddalena de' Pazzi è di assicurare il confessore di scrivere la lettera senza alcun “fervore di spirito”,⁵⁹ bensì “essendo stata pensata e ripensata a lungo [...]”,⁶⁰ per fugare ogni sospetto di simulazione e/o eccesso mistico, di cui Pietro Blanca era particolarmente sospettoso.

Nessun accenno alle estasi che la investivano dal 1584 con frequenza e intensità incredibili, anzi, l'appello al confessore di testimoniare al Papa stesso la sua reticenza a qualsiasi ricerca volontaria di manifestazioni soprannaturali: “testimoniare e giustificare davanti al Vicario di Cristo [...] quanto questa cosa sia contraria alla mia natura.”⁶¹

Su questo punto, fondamentale per essere, secondo lei, presa in considerazione, aggiunge un ricordo delle conversazioni comuni, quando era seguita dal Blanca:

E le voglio anche ricordare quello che (lei) disse a me, che se tutte le Anime fossero state come me, avrebbero poco da fare coloro che tengono il ruolo che allora voi avevate con me e tutti quelli che amministrano i Santissimi Sacramenti, anzi (ha) scacciato a tal punto questo pensiero da me, che penso me lo dicesse perché sapeva quanto poco io, mi occupavo delle illuminazioni interne, e vi dico che se allora me ne occupavo poco, tanto meno me ne sono occupata poi⁶².

⁵⁸ La versione integrale della lettera in SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'epistolario completo* cit. pp. 80-88.

⁵⁹ Ivi, p. 80.

⁶⁰ Ivi, p. 81: “sendo stata molto ben ruminata e pensata lungo tempo [...]”.

⁶¹ Ivi, pp. 80-81: “testificare e giustificare dinanzi al Vicario Di Cristo [...] quanto tal cosa sia contraria alla natura mia”.

⁶² Ivi, p. 82: “Et gli voglio ancora ricordare quello che disse a me, che se tutte l'Anime fussin state come me, darebbon poco a che fare a quelli che tengono il luogo che all'hora voi tenevi a me e a tutti quelli che ministrano e Santissimi Sacramenti, anzi scacciato tal illuminatione da me, il che penso mi dicesse perché conoscevi quanto io, attendevo poco all'interne illuminatione, e vi dico che se all'hora vi attendevo poco, che manco vi ho atteso poi [...]”.

Nel richiamo alla propria fedeltà alla formazione ricevuta da lui, gesuita, poco incline alle meditazioni intimistiche, emerge il forte legame instaurato con il proprio confessore. Non solo meccanico esecutore del sacramento della penitenza, tripartito nelle tre fasi del rimorso (*contritio*), confessione (*confessio*) e penitenza (*satisfactio*), ma soprattutto guida autorevole nel cammino tortuoso della fede.

Nella lotta controriformistica contro “inganni e autoinganni”,⁶³ i gesuiti rappresentano un corpo speciale esperto nella *discretio spirituum*:

In questa battaglia l’Inquisizione romana fu affiancata anche dai gesuiti, che attribuirono grande importanza all’esame di coscienza quotidiano, e affinarono tecniche sofisticate di introspezione e di analisi dei moti dell’anima. All’interno della Compagnia di Gesù si formarono esperti confessori, spesso in grado di intessere rapporti durevoli con le coscienze inquiete che si erano affidate loro, e in particolare con le donne. Così se l’intervento dei direttori spirituali poteva definirsi in questo senso preventivo, quello inquisitoriale diventava ‘chirurgico’⁶⁴.

“Gli «Esercizi spirituali» di Ignazio di Loyola impregnano la coscienza di chi si dedica alla contemplazione con le immagini della passione di Cristo”. Maria Maddalena de’ Pazzi introduce quindi un topos della letteratura mistica femminile, ampiamente utilizzato anche da Teresa d’Avila nei suoi scritti: quello della volontà divina, superiore a ogni gerarchia umana, cui non si può resistere. “Ma moltiplicando Dio i suoi doni tanto grandi e visibili (che sono stata spinta a chiamare così) non ho potuto sfuggire loro perché come sapete non c’è nessuno che possa far resistenza a Dio e al suo volere”⁶⁵.

Il discorso, rimandando non solo all’autorizzazione della propria parola, ma configurandosi come “mandato” divino, si trasforma in una vera e propria carta da giocare nella contrattazione con i poteri ecclesiastici, umanamente spropositatamente più forti, ma anch’essi sottoposti per il ruolo ricoperto e per voto d’obbedienza prima di tutto alla volontà del Dio supremo, pena la disconferma e l’annientamento di qualsiasi attendibilità. E’ in questo passaggio che si scorge il guadagno nella

⁶³ Cfr. PICCINNO, Luigi, Donne e Inquisizione, in PROSPERI, Adriano, (a cura di) *Dizionario storico dell’Inquisizione*, vol.1, Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010, pp. 507-509.

⁶⁴ Ivi p. 508.

⁶⁵ SANTA MARIA MADDALENA DE’ PAZZI *L’epistolario completo* cit., p. 82: “Ma moltiplicando Dio e sua doni tanto grandi e apparenti (che così sono sforzata a chiamargli) non ho potuto sfuggirgli che come sapete non è alcuno che possa far resistentia a Dio e al suo volere”.

costruzione d'identità femminile della mistica, di là del suo successo o insuccesso nelle vicende terrene, non più soggette al giudizio di chi detiene l'ordine simbolico, ma rivendicatrice dell'accesso a un nuovo ordine superiore. Il sospetto della Chiesa rispetto alla mistica femminile può essere quindi ricondotto non tanto e non solo al pericolo di eresia, ma soprattutto che queste donne trovassero un riferimento simbolico autonomo rispetto alla tutela gerarchica maschile, ossia la peggiore di tutte le eresie. Tale rischio è insito nel percorso religioso e spirituale femminile, vegliato da un "altro" umano, sotto la veste del confessore, ma destinato all'incontro con l'"Altro" per antonomasia, totalmente indipendente dai parametri umani.

In breve Maria Maddalena de' Pazzi viene ad annunciare il contenuto della volontà divina a lei rivelata: si tratta del rinnovamento della Chiesa cattolica:

Le dico, che quello che Dio vuole io vi faccia sapere, e fa capire a me, le dico fa capire a me è questo: che è venuto il preciso momento, *ab aeterno* predestinato nella mente di Dio e a lungo desiderato dai suoi servi passati, e presenti, che si rinnovi la sua Sposa Chiesa. Carissimo, carissimo carissimo Padre, capisca, capisca, capisca, dunque capisca, dunque capisca che mille volte vorrei dire capisca, quello che le ho detto, che è venuto il tempo preciso, in cui Dio vuole rinnovare la sua Chiesa, mediante il suo Vicario e i suoi ministri⁶⁶.

Risulta evidente la vena profetica della lettera, lo stimolo a far conoscere Dio nel tempo storico contemporaneo, rendere attuale il tempo "*ab aeterno* predestinato nella mente di Dio". Come Caterina da Siena, la profezia è esercitata affrontando e, se necessario, combattendo la gerarchia ecclesiastica al suo vertice, nella figura del "Vicario", il Papa, e dei suoi Ministri⁶⁷.

⁶⁶ SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI *L'epistolario completo* cit., p. 82: "Dico, che quello che Dio vuole vi facci noto, e fa intendere a me, dico fa intendere a me è questo: Che è venuto il determinato tempo, *ab aeterno* predestinato nella mente di Dio e lungo tempo stato in desiderio de servi sua passati, e presenti, che si rinnuovi la sua Sposa Chiesa. Charissimo, Charissimo Charissimo Padre, penetri, penetri, penetri, Dhe penetri, Dhe penetri che mille volte vorrei dir penetri, quello che gli ho detto, ch'è venuto il determinato tempo, che Dio vuole rinovare la sua Chiesa, mediante il suo Vicario e sua ministri."

⁶⁷ Cfr. POZZI Giovanni-LEONARDI Claudio (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova: Marietti. 1988, pp. 51-54.

Di fronte a tale palese attacco, si può immaginare l'orrore e lo sgomento di chi ha letto e deciso di non far pervenire le lettere al destinatario: di fronte alla minaccia luterana, in piena epoca controriformistica, il modello di santità femminile vigente non presentava alcun margine di scostamento dall'obbedienza alla gerarchia ecclesiastica. Non è noto chi si è occupato personalmente di intercettare e confiscare le lettere, probabilmente la priora del convento, suor Evangelista del Giocondo⁶⁸. Come afferma la teologa carmelitana Chiara Vaschiaveo di Maria Maddalena dei Pazzi:

In modo coerente con la sensibilità tridentina era convinta del fatto che religiosi e religiose dovessero giocare un ruolo prioritario nel tornare a prendere sul serio l'annuncio di Gesù e la sua proposta di vita e di accoglienza dello Spirito. Per questo scrisse e dettò, nell'estate del 1586, diverse lettere, in parte neppure inviate, ad evitare fastidi alla sua autrice e al suo monastero⁶⁹.

Ai suoi primi lettori, era quindi lampante che l'invio delle lettere a carattere profetico avrebbe avuto ripercussioni negative sull'immagine di Maria Maddalena de' Pazzi, e, di conseguenza, sul monastero.

Consapevole della debolezza intrinseca dell'essere donna, non solo al grado infimo della gerarchia ecclesiastica, ma anche ontologicamente interlocutrice inadeguata della divinità, Maria Maddalena de' Pazzi elabora una propria teoria teologica a giustificazione del fatto:

Ma si meraviglierà; e si meraviglierà e anche io mi meraviglierei, e giustamente si potrà meravigliare che Dio voglia (comunicare) questa cosa a una Creatura così vile, ignorante e senza conoscenza come son io, ma si ricordi che Dio vuole che si veda che è lui è quello che opera perché se la rivelasse a uno che avesse Sapienza e qualche potere, non si riconoscerebbe in tutto l'opera come proveniente da Dio, ma la vuole rivelare a un suo vile Vermicello come sono io, perché vuole che si veda meglio quanto è grande la sua bontà in questa opera sua⁷⁰.

⁶⁸ Priora del convento dal 1583 al 1589, in MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni* cit., p. 21.

⁶⁹ SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'epistolario completo* cit. p. 20.

⁷⁰ Ivi, pp. 82-83: "Ma si meraviglierà; a si meraviglierà e ancora io mi meraviglierei, e giustamente si potrà meravigliare che Dio voglia tal cosa a una sì vile, ignorante e sconoscente Creatura qual son io, ma ricordisi che Dio vuole che si vegga che lui è quello che opera perché se la rivelassi a uno che havessi Sapienza e qualche potere, non si conoscerebbe in tutto l'opera da Dio ma la vuole rivelare a

Dio si rivela a lei, donna, da paragonare a un animaletto fra i più umili, un “vile Vermicello”, prima di tutto per testimoniare della Sua bontà, giacché si rivela a una creatura così “vile, ignorante e sconosciuta” In questo si paragona a Maria, altrettanto donna e altrettanto inadeguata, perché donna. “E per tornare a Maria la scelse Vergine per mostrare quanto sceglie i mezzi contrari, e quanto più sono contrari i mezzi, più perfetto è il fine.”⁷¹.

C'è in questo passaggio della lettera una sorprendente presa di parola di Maria Maddalena de' Pazzi, che nel dettare la lettera a suor Maria Eletta Orlandini,⁷² elabora una spiegazione teologica dei fenomeni mistici che la riguardano, in quanto donna. Come Maria fu scelta, poiché Vergine (dando alla verginità un senso che sembra esulare dalla sessualità per comprendere significato complessivo di intera, non toccata da alcuna conoscenza) anche lei è stata scelta come un mezzo non idoneo, anzi contrario, al fine “perfetto” della Rivelazione divina. Alla luce dell'epistemologia femminista questo discorso mette in campo ragionamenti precisi al fine di dare un fondamento trascendente alla propria autorevolezza, stabilendo prima di tutto una sorta di “genealogia femminile della rivelazione”, fondata sul riferimento storico della Vergine, uguale a Maria Maddalena dei Pazzi, come donna.

Riferimento che, individuando un precedente riconosciuto dalla Chiesa e incontestabile, tende a capovolgere la valenza semantica della debolezza e dell'ignoranza femminile nel suo opposto. Solo la perfetta umiltà, nel vuoto di ogni conoscenza intellettualistica, rende possibile l'ascolto della Parola. Diventa quindi possibile mutare di segno alla debolezza intrinseca femminile, capovolgerne il significato. È indirettamente richiamato il Vangelo di Marco (12, 1-12), specie riguardo ai versetti 10-11: “Non avete voi neppur letta questa Scrittura: *La pietra che i costruttori hanno scartato è diventata la pietra d'angolo; questo è stato fatto dal Signore ed è una meraviglia ai nostri occhi*”.

un suo vile Vermicello qual son io, perché vuole che si vegga più quanto è grande la sua bontà in questa opera sua.”.

⁷¹ Ivi, p. 83: “E per tornare a Maria l'ellesse Vergine per mostrare quanto elegge e mezzi contrari, e quanto più son contrari e mezzi, più perfetto è il fine”.

⁷² Ivi, p. 80.

Pur non citato nella lettera, si può stabilire una relazione tra “la pietra scartata” e la Vergine, che è innalzata a “pietra d’angolo”, oltre che a lei stessa, creatura “vile, ignorante e sconosciuta”, ma destinataria di importanti messaggi per la cristianità.

Michel de Certeau rileva la vocazione di tutti i mistici del XVI e XVII secolo a una radicale messa in discussione della parola trasmessa dall’istituzione ecclesiastica per ricercare un nuovo linguaggio, proferito dai soggetti più inadeguati, più improbabili, ai “mezzi” più “contrari” allo scopo, per utilizzare un’espressione di Maria Maddalena de’ Pazzi: “Solidarizzano con tutte le lingue che ancora parlano, marcando nei loro discorsi l’assimilazione al bambino, alla donna, agli illetterati, alla follia, agli angeli o al corpo”⁷³.

L’istituzione si difende strenuamente, moltiplica gli apparati di controllo, da quello solenne dell’Inquisizione a quello più capillare della confessione obbligatoria e del controllo vicendevole e comunitario nei conventi. La lettera a padre Pietro Blanca va collocata in questo ambiente, a cui Maria Maddalena de’ Pazzi si rivolge direttamente, “facendo nomi e cognomi”, richiamando la Chiesa a responsabilità individuali e collettive:

Ma ora per tornare a quello che dicevo, e non fare tanti giri di parole con voi, dico, che Dio vuole, che Dio vuole che si rinnovi la sua sposa Chiesa per mezzo del suo Vicario e dei suoi Ministri, dei quali uno siete voi, E mi spinge a farlo capire al Vicario di Cristo in terra e a tre Congregazioni scelte, delle quale una è la Compagnia e il vostro Collegio, E vi prego e incito a unirvi con quelli del Glorioso Padre di san Domenico, lasciando andare qualunque opinione che fosse fra voi, perché non si deve tralasciare per certe minime cose di seguire quelle che sono maggiori, e di più importanza, dico, l’onore di Dio e la salute delle Anime: E il principio di tale rinnovamento deve procedere dai suoi Ministri e Cristi, che così li chiamava la Serafica Caterina⁷⁴.

⁷³ CERTEAU, Michel de, *Fabula mistica XVI-XVII secolo*, cit. p. 14.

⁷⁴ SANTA MARIA MADDALENA DE’ PAZZI, *L’epistolario completo* cit., p. 83: “Ma hora per tornare a quello che dicevo, e non fare tanti mezzi con voi, dico, che Dio vuole, che Dio vuole che si rinnovi la sua sposa Chiesa per mezo del suo Vicario e de sua Ministri, de quali uno siete voi, E mi sforza farlo intendere al Vicario di Christo in terra e a tre elette Congregatione, delle quale una è la Compagnia e Collegio vostro, Et vi priego e sforzo a unirvi con quelli del Glorioso Padre san Domenico, lasciando andare qualunche openione che fussi fra voi, però che non si deve lasciare per certe minime cose di seguir quello che sono maggiore, e di più importanza, dico, l’honor di Dio e

Il tono è senza dubbio diretto, deciso, sicuramente stridente con tutte le espressioni autosvalutative precedenti. L'appello a compiere ciò "che Dio Vuole" richiama il Papa, "Vicario di Christo in terra", e le tre Congregazioni, di cui sono esplicitamente nominate quella dei gesuiti e quella dei domenicani (implicita quella francescana). Ancora maggiore autorevolezza proviene dal riferimento a Caterina da Siena, le cui profezie hanno interferito concretamente sulla vita della Chiesa e del papato. La santificazione di Caterina, avvenuta nel 1461, avviene però in un momento storico in cui la Riforma della Chiesa cattolica era pensata come ancora possibile, e la parola delle "sante" donne ancora ascoltata, come descrive Gabriella Zarri:

A chi scorra le cronache delle città italiane nel periodo che intercorre tra lo scorcio del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento non può sfuggire l'infittirsi degli eventi miracolosi, degli annunci apocalittici e profetici- che si affiancano a più robusti cicli di predicazione ispirati da un profetismo biblico come quello savonaroliano o si intrecciano con profezie di origine colta- i cui protagonisti sono romiti itineranti, monache e terziarie, reclusi o donne devote che acquistano fama di santità⁷⁵.

Diversissimo il periodo storico in cui vive Maria Maddalena de' Pazzi, condannata, dopo lo scisma protestante ad un'esistenza oscura, senza poter influire concretamente sull'ambiente circostante. In tutta la sua esistenza l'unico contatto che riuscì ad ottenere fu un incontro alla grata con il prelado Ippolito Galantini, lui sordo e lei afona⁷⁶.

Una delle lettere inviate da Maria Maddalena de' Pazzi, mai pervenute al destinatario, è indirizzata a Papa Sisto V. Interlocutore privilegiato, suscitava in lei molte speranze, sia perché francescano, sia perché, dopo essere stato accusato di eresia, superò l'esame del commissario generale dell'Inquisizione, Michele

salute del'Anime: Et il principio di tal renovatione ha procedere da Ministri e Christi sua, che così gli chiama a la Serafica Catherina.

⁷⁵ ZARRI, Gabriella *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1990, p. 9.

⁷⁶ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Le Parole dell'estasi* (a cura di Giovanni Pozzi) cit., p. 17.

Ghislieri, continuando però a frequentare i protagonisti della Riforma e fondando una confraternita del Santissimo Sacramento per l'assistenza ai poveri⁷⁷.

⁷⁷ GIORDANO, Silvia, Sisto V (Felice Peretti), in PROSPERI, Adriano, (a cura di) *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol.3°, cit., p. 1439.

La lettera sulla Renovazione 2 del 27 luglio 1586⁷⁸ inizia con un appello al papa Sisto V:

Incitata e costretta dallo Spirito Santo, e mossa dal Verbo incarnato: Vi prega e spinge (per così dire) in virtù del Sangue di questo Verbo incarnato con le Viscere della sua Anima a voler capire quello che lui ricerca da voi, suo Vicario, per mezzo di me, Creatura tanto ignorante, e sua indegna sposa e serva: Cioè che rinnovi la sua Sposa Chiesa data a lui in cura, e custodia; E non vuole il nostro Capo, Gesù Cristo, che prendiate questa sua volontà, e opera, come mossa da Creatura umana, ma dal Creatore, e sommo Monarca dell'Universo⁷⁹.

È subito introdotto il tema della Riforma della Chiesa, motivo fondamentale dell'invio delle lettere ai prelati contemporanei, a capo dei quali ovviamente è individuato il Pontefice. La lettera inizia con il tema, spesso ripetuto negli scritti mistico-profetici fino a poterlo considerare una formula, come nella lettera precedente, della “costrizione” dello Spirito Santo, dell'esser “mossa” dal Verbo incarnato, per escludere qualsiasi ambizione di potere personale. Nelle poche righe appena citate, ritornano i temi della svalorizzazione della scrivente, “ignorante e indegna” e dell'assunzione di autorità in quanto “mezzo” per comunicare la volontà divina, la volontà del “sommo monarca”.

L'autorità del Papa è riconfermata come l'indispensabile ponte fra la sponda divina e quella umana:

Ora il metterla in esecuzione sta nella vostra Volontà che non posso e non voglio credere che non ci sia, soprattutto perché so che avete il Potere di farlo, tornandomi alla mente quelle parole che disse la somma Verità al suo primo Vicario Pietro e a voi suo successore che vi davano tale e quale autorità

⁷⁸ La lettera completa si trova in SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'epistolario completo* cit., pp. 64-68.

⁷⁹ Ivi, p. 64: “Incitata dallo Spirito Santo Costretta, e mossa da esso humanato Verbo: Vi priega e sforza (per dir così) in virtù del Sangue di esso humanato Verbo con le Viscere dell' Anima sua a voler intendere quel che lui ricerca da voi suo Vicario per mezo di me tanto ingnorante Creatura, e indegna sposa e serva sua: Quale é che rinuovi la sua Sposa Chiesa data a lui in cura, e custodia; Et non vuole il Capo nostro Christo Jesu, che pigliate questa volontà, e opera sua mossa da Creatura, ma dal Creatore, e sommo Monarcha del'Universo”.

che ciò che voi legherete e scioglierete in terra sarà sciolto e legato in Cielo (Mt, 16,19)⁸⁰.

L'importanza pontificia è suggellata dal richiamo al vangelo di Matteo, in cui Gesù insignisce Pietro del potere di “sciogliere e legare” in terra, con l'immediato riscontro in “Cielo”. Appello imbarazzante, se si pensa come sia indirizzato a chi “nel 1559 promulgò le disposizioni dell'Indice romano, scontrandosi con l'opposizione dei librai, sostenuti dal governo.”⁸¹. L'anno seguente la redazione della lettera, nel 1587, Sisto V cercò di inasprire ulteriormente le disposizioni dell'Indice (progetto terminato solo nel 1596, da papa Clemente VIII) e riprese inoltre “il progetto di revisione della Vulgata, ordinata dal Concilio di Trento, al quale lavorò personalmente e che fece pubblicare il 2 maggio del 1590.”⁸².

Papa Sisto V era impegnato soprattutto nell'attività dell'Inquisizione, già dai tempi del processo al cardinale Carranza, e sicuramente più concentrato nella consolidazione della fase controriformistica che nell'opera di Riforma cui lo richiamava Maria Maddalena de' Pazzi. L'appello era di un ritorno alla povertà evangelica, al rispetto dei voti, trascurati nella Chiesa contemporanea:

Dhe si, dhe si, dhe si, fate conoscere il prezzo di questo Sangue: E non posso perciò non manifestare quello che capisco che oggi a molti è nascosto e a voi deve essere noto per il grado e il Potere che avete: Mi riferisco al grande e indissolubile nodo che i religiosi fanno con Dio nella loro professione, e come oggi nella Santa Chiesa, e vostra cara Sposa (come credo), sia tanto poco osservato, e specialmente la Santa Povertà, E quello che è peggio (osero dire) anche minima, dico, fra Dio, e voi, suo Vicario che tale ignoranza è in quasi in tutti i principali vostri Membri di cui siete il Capo; e rimanga nell'interno della vostra coscienza la qual cosa potete ben sapere

⁸⁰ SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI *L'epistolario completo* cit. p. 65: “Hora il metterla in essecutione sta nella Volontà vostra che non posso e non voglio credere che non ci sia, massimo che so havete la Potestà di farlo sovvenendomi alla mente di quelle parole che disse la somma Verità al suo primo Vicario Pietro e a voi suo successore che vi dava tale e quale autorità che ciò che voi legherete e sciorrete in terra sarà sciolto e legato in Cielo (Mt, 16,19).”.

⁸¹ GIORDANO, Silvia, “Sisto V (Felice Peretti)” in PROSPERI, Adriano, (a cura di) *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, 2010, cit., vol.4°, p. 1440.

⁸² Ivi: “L'edizione, che presentava numerosi problemi dovuti a scelte infelici e ad errori di stampa, fu ritirata dal commercio dopo la morte del papa.”.

nel trattar che fate con i vostri sudditi, vedendo in che condizione essi siano, il che è a me di profondo dolore e lo affermo fra Dio e voi.(...) ⁸³.

La lettera, nella ripetizione delle espressioni “Dhe si, dhe si, dhe si”, pur nella trascrizione scritta di suor Maria Eletta Orlandini, ⁸⁴ mantiene l’empito e l’intonazione dello stile orale, in quanto:

Maria Maddalena de’ Pazzi scrisse pochissimo: due dozzine di lettere, chiuse oggi in fondo al settimo volume dell’opera omnia. Gli altri sono testi non scritti da lei, ma trascritti da consorelle; detti sì, ma non dettati da lei, poiché l’autrice si estraniò completamente dalla trascrizione delle parole da lei pronunciate ⁸⁵.

Si può stabilire una linea di continuità fra le lettere e le estasi proprio nella contiguità fra comunicazione scritta e comunicazione orale. In entrambe le forme, infatti, il messaggio è trasmesso esattamente così com’è ricevuto, nella spontaneità di una “parola” quasi immediata, non filtrata dalla costruzione complessa e articolata di un discorso. Centralità del vissuto, quindi, manifestazione corporea del flusso comunicativo con l’interlocutore divino, carpita, più che ricevuta, dall’ambiente circostante. È il corpo a manifestare i significati più alti, i messaggi di salvezza, facendo l’esperienza diretta della trascendenza. Viene in questo modo riscattato proprio il corpo femminile disprezzato, unico mezzo idoneo a restituire nella sua immediatezza trasparente ciò che non può essere compreso dall’intelletto. L’esperienza diretta della trascendenza non è un fenomeno esclusivamente femminile (basti a pensare alla corporeità di san Francesco d’Assisi, innamorato dell’ordine creaturale), ma, in ogni caso, la sua diffusione fra le donne dà scandalo

⁸³ SANTA MARIA MADDALENA DE’ PAZZI *L’epistolario completo*. cit., p. 66: “Dhe si, dhe si, dhe si, fate conoscere il prezzo di questo Sangue: Et non posso però tenere di non manifestare quello che intendo che hoggi a molti è ascoso e a voi deve essere noto per il grado e Potestà che tenete: Dico del grande e indissolubil nodo che essi religiosi fanno con Dio in essa loro professione, el qual hoggi nella Santa Chiesa, e vostra Chara Sposa (come credo), tanto poco osservato, e massimo la Santa Povertà, Et quello che è peggio (ardirò di dire) ancorchè minima, dico, fra Dio, e voi, suo Vicario che tale ignorantia è in quasi in tutti e’ principali Membri di voi suo Capo; e rimanga nell’intrinseco della vostra coscienza la qual cosa potete ben conoscere nel trattar che fate co’ sudditi vostri vedendo di che conditione essi sieno, il che è a me di intrinseco dolore e lo profferisco fra Dio e voi (...)”.

⁸⁴ Ivi, p. 64.

⁸⁵ MARIA MADDALENA DE’ PAZZI, *Le Parole dell’estasi* cit., p. 22.

e si configura come enigma proprio nel suo totale scavalco della cultura intellettualistica.

È ricalcato l'esempio di santa Caterina da Siena, sia nell'ardore del tono profetico, sia nell'ardire dell'esortazione al papa stesso ad agire sulla realtà degradata della chiesa terrena, ma i tempi sono mutati, poiché l'ambiente ecclesiastico romano rigetta i toni profetici, per favorire un modello di santità più eroico e disciplinato. Di Girolamo Savonarola, castigatore dei costumi corrotti della Chiesa, è nota la fine cruenta.

Nel periodo in cui visse Santa Maria Maddalena de' Pazzi, la Chiesa cattolica cercava un equilibrio fra la domanda di nuovi santi e il pericolo che una produzione eccessiva svalutasse la qualità dell'offerta⁸⁶. La selezione avveniva attraverso la massima attenzione all'ortodossia delle manifestazioni mistiche (su cui vegliava l'Inquisizione romana, nata nel 1542 con la bolla *Licet ab initio* e rivolta più alle eresie cristiane che agli ebrei) che dovevano evitare di essere troppo intimiste, evangeliche e fideiste, distinguendosi chiaramente dall'"orrore" protestante.

I processi di beatificazione (1626) e di canonizzazione (1669) avvengono nel periodo in cui la Chiesa indica la vita virtuosa e la "virtù eroica", come criteri di santità. Queste si manifestano attraverso azioni che oltrepassano le normali capacità umane, specie nella lotta contro il demonio e gli avversari della Chiesa, soprattutto gli eretici. Criteri fondati più sulla difesa dell'istituzione che su una maggiore autenticità di vita, incentrata sulla povertà francescana, a imitazione della vita di Cristo. Tuttavia proprio questo rimane il punto centrale dell'unica vera Riforma che le mistiche riportano come il principale messaggio da loro ricevuto dalla divinità:

È caratteristica delle sante tra Chiara d'Assisi e Maria Maddalena de' Pazzi di esprimere una mistica che secondo il modello di Francesco, anche quando nasce dalla più assoluta segregazione sociale, si apre al mondo⁸⁷.

⁸⁶ Cfr. ALABRUS, Rosa Maria e GARCIA CÁRCEL, Ricardo, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Madrid: Càtedra, 2015, p. 225.

⁸⁷ POZZI Giovanni-LEONARDI Claudio (a curadi), *Scrittrici mistiche italiane* cit., p. 488.

È, infatti, con un accorato appello all'azione che termina la lettera: "Non dubito affatto, che se starete unito alla vostra dolce sposa e abbraccerete la Santa Carità, non mancherete di mettere in atto la grande e gradita opera di Dio"⁸⁸.

Nelle ultime righe è chiesta esplicita autorizzazione al coinvolgimento, nell'opera di rinnovamento della Chiesa, di altri ordini religiosi, gesuiti, domenicani e i francescani, menzionando fra loro la Confraternita nata intorno alla straordinaria figura dell'eremita Francesco di Paola (canonizzato nel 1519):

Ora avendo portato a termine il volere di Dio; unita al mio Sposo non posso ancora mancare di renderle noto, poiché sono obbligata da Lui, Verbo di dolce Verità, con la vostra volontà, e licenza, di scrivere ai sopra nominati Collegi, mi riferisco alla Compagnia, e Collegio di Gesù, del Patriarca San Domenico e della Confraternita di San Francesco di Paula: Bramando di far tutto secondo il beneplacito della santità Vostra, umilmente prostrata ai suoi Piedi sacri le domando il permesso di poterlo fare...⁸⁹.

Pur nella libertà dell'espressione orale, pur consapevole dell'importanza di un messaggio che trascende qualsiasi potere umano, Maria Maddalena de' Pazzi rispetta le formule di obbedienza, non solo formale, dovute al vicario di Cristo. Questo fatto assumerà grande importanza nella fase di canonizzazione.

⁸⁸ SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI *L'epistolario completo* cit., p. 68: "Non dubito punto, che se starete al petto della vostra dolce sposa e abbraccerete la Santa Charità, non mancherete di mettere in effetto la grande e grata opera di Dio".

⁸⁹ SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI *L'epistolario completo* cit. cit., pp. 67-68: "Hora avendo compito il voler di Dio; stando pur nella medesima Unione col mio sposo non posso ancora mancare di fargli noto come son costretta da esso mio Sposo Verbo dolce Verità, con vostra volontà, e licentia, di scrivere alli sunominatii Collegii, dico della Compagnia, e Collegio di Jesu, del Patriarcha San Domenico e della Confraternita di San Francesco di Paula: Bramando di far tutto secondo il beneplacito della santità Vostra humilmente prostrata alli sua Piè sacri gli domando licentia di poterlo fare."

Lettera sulla Renovatione 9 del 5 agosto 1586⁹⁰

Uno dei tentativi più importanti di incontrare una risposta concreta alla propria volontà di rinnovamento della chiesa, all'esterno del convento, è rappresentato dalla lettera a Caterina Ricci (1522-1590), redatta da suor Costanza Morelli⁹¹. Fortissime le affinità della biografia iniziale delle due donne: anche la Ricci proveniente da un'aristocratica famiglia fiorentina, dal turbolento passato per il conflittuale rapporto con la famiglia Medici. Anche i Ricci, come la famiglia de' Pazzi, dovettero lasciare Firenze nel 1440, dopo un fallito tentativo di esautorare Cosimo de' Medici⁹². Caterina Ricci, così come Maria Maddalena de' Pazzi, scelse giovanissima l'ordine presso cui volle pronunciare i voti, all'età di undici anni. Decise di andare presso le domenicane di Prato, convento rigidamente osservante, in cui era forte l'influsso savonaroliano, vincendo le resistenze famigliari con l'aiuto di uno zio paterno che ne era padre spirituale⁹³. Anche lei, dal 1540, fu protagonista di una serie di fenomeni mistici, fra cui ratti ed estasi, che provocano sconcerto e perplessità dentro e fuori le mura del convento:

Se ne diffuse presto la notizia. Si rovesciò allora sul monastero la curiosità pubblica, anche quella, prima incredula, poi consenziente, della famiglia ducale, specialmente della madre del duca Cosimo, Maria Salviati, della consorte infelice di Francesco, Giovanna d'Austria, nonché dell'intrigante Bianca Capello. Ciò mise all'erta l'autorità ecclesiastica, insospettata anche dalla reviviscenza savonaroliana che accompagnava quel fiorire di fatti straordinari; donde ripetute indagini e processi⁹⁴.

Tuttavia le affinità finiscono qui. Eletta priora del monastero nel 1552, Caterina Ricci si trovò coinvolta in una frenetica vita attiva, per cui cessarono le estasi, per cedere il passo alla gestione del monastero e a contatti con importanti uomini impegnati nella riforma della chiesa, come san Carlo Borromeo e san Filippo Neri⁹⁵. Comprensibili, quindi, l'ammirazione e la forte aspettativa di

⁹⁰ La lettera completa si trova in SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'epistolario completo* cit., pp. 99-103

⁹¹ Ivi, p. 99.

⁹² VANNUCCI, *Le grandi famiglie di Firenze*, cit. p. 26.

⁹³ POZZI Giovanni-LEONARDI Claudio (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane* cit, p. 387.

⁹⁴ Ivi, p. 388.

⁹⁵ Ivi.

collaborazione di Maria Maddalena de' Pazzi, che vide in lei la concretizzazione delle sue aspirazioni ad incidere sulla politica della Chiesa cattolica. Dopo i saluti iniziali Maria Maddalena de' Pazzi entra subito nel merito della ragione della lettera:

La metterò a conoscenza di un'Opera, della quale, se già non è preventivamente informata, so che le sarà graditissima: mi riferisco alla costrizione della Verità originaria a renderle nota un'Opera *ab aeterno ordinata* e che ha scelto chi l'ha da mettere in pratica: mi riferisco al Rinnovamento della Santa Chiesa; il quale non penso che sia meno desiderato da noi che dalla Volontà di Dio⁹⁶.

Dopo aver ribadito che l'obiettivo del fuoco dell'amore divino è quello di “riscaldare tanti cuori ghiacciati nell'amor proprio, nella propria volontà e nel desiderio delle cose terrene,”⁹⁷ la lettera contiene un richiamo esplicito a Caterina Ricci affinché assuma il ruolo di “coaiutrice”⁹⁸, nell'opera di Rinnovamento della Chiesa: “Vogliate, o mia carissima Madre, essere coadiutrice; vogliate o mia carissima Madre essere mia coadiutrice, nel manifestare l'Opera di tale importanza e gradita a Dio.”⁹⁹. L'appello (quasi un'invocazione nella ripetizione della frase) contiene una richiesta d'aiuto concreto, rilevata dal sostantivo del verbo “coadiuvare”, cioè aiutare nella pratica, nella fattualità delle cose. Assume la valenza sia di un riconoscimento del valore della Ricci e dell'autenticità del suo operato, sia l'aspettativa di un guadagno di autorevolezza per sé nell'instaurarsi di questa collaborazione. Il rapporto con Caterina Ricci è ricercato fuori dalle logiche istituzionali, più per un'affinità progettuale che per ruoli predefiniti dalla gerarchia ecclesiastica. Rilevante, in un'analisi femminista del testo, la ricerca del potenziale strategico di “empowerment” dato dal riconoscimento reciproco (proprio perché non simmetrico) fra le due donne.

⁹⁶ SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI *L'epistolario completo* cit., p. 99 .

⁹⁷ Ivi, p. 100.

⁹⁸ Questa parola non esiste più nell'italiano contemporaneo, sostituita da coadiutrice. Deriva dal latino tardo *coadiutōre(m)*, composto di *cūm* ‘con’ e un derivato di *adiuvāre* ‘aiutare’ (Garzanti linguistica, consultato il 28/4/2019).

⁹⁹ SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI *L'epistolario completo* cit., p. 100.

Il “valore aggiunto” di questo tipo di rapporto risiede nell’essere estraneo alle logiche dell’universo maschile, per configurarsi come “moneta simbolica di scambio fra due donne”¹⁰⁰. Si può anche dire: il rapporto dialettico tra due donne sta nel riconoscimento ad una donna di un valore che la rende voce autorevole per un’altra.¹⁰¹ La lettera prosegue specificando ulteriormente il ruolo della Ricci come punto di riferimento terreno, nelle vicende storiche condivise da entrambe, distinguendolo dalla maternità spirituale rappresentata dalla figura famosissima di santa Caterina da Siena, a sua volta discepola di santa Maria Maddalena: “E così come Maria Maddalena era Maestra della mia serafica Caterina in terra, così voi in questa Opera che avete lo stesso nome di Caterina, siete maestra della miserabile Maria Maddalena in terra, al fine di trovarci tutte unite; a seguire l’Agnello.”¹⁰².

Giocando sulle omonimie, non casuali, dato che nel momento della monacazione viene scelto dalle novizie un nuovo nome spirituale, è qui delineata una vera e propria genealogia femminile. Sono individuate due sante come riferimenti spirituali di prestigio: santa Maria Maddalena, di cui la giovane Caterina de’ Pazzi (successivamente Lucrezia al momento della Cresima) come suora assunse il nome¹⁰³, e santa Caterina da Siena, canonizzata nel 1461. Pur essendo riferimenti avvallati dalla Chiesa cattolica nel conferimento della santità, e quindi ufficialmente presenti nella formazione religiosa di entrambe, rimane notevole il dato dell’abilità di Maria Maddalena de’ Pazzi a interpretare queste figure come modelli autorevoli della presenza femminile nella storia religiosa. Sia santa Maria Maddalena, sia Caterina da Siena, rappresentano, infatti, due modelli di santità improntati al coraggio, all’assoluta fedeltà al primitivo messaggio evangelico, alla volontà di riportare la centralità della vita di Gesù nella Chiesa. Maria Maddalena de’ Pazzi, ignara, probabilmente, di essere, insieme a Caterina Ricci (canonizzata nel 1746), destinata a sua volta alla santificazione, pare tuttavia consapevole della

¹⁰⁰ DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, cit., p. 35.

¹⁰¹ Ivi.

¹⁰² SANTA MARIA MADDALENA DE’ PAZZI *L’epistolario completo* cit., p. 100: “E così come Maria Maddalena era Maestra della mia Seraphica Catherina in terra, così voi in questa Opera che tenete il medesimo nome di Catherina, siete Maestra della miserabile Maria maddalena in terra acciò ci possiamo trovare tutte in unita; a seguir l’Agnello.”.

¹⁰³ MARIA MADDALENA DE’ PAZZI, *Le Parole dell’estasi*, cit., p. 15.

potente linea femminile che si snoda dagli inizi del cristianesimo fino a lei. Non a caso nelle lettere indirizzate ad appartenenti maschili della gerarchia ecclesiastica, le “referenze” femminili non compaiono. E’ alla Ricci che chiede un rapporto, nella coscienza della solitudine religiosa e sociale che le accomuna, indicandole come madre spirituale, nella figura di santa Caterina da Siena, una donna la cui vita è giunta ad essere patrimonio simbolico della Chiesa. Pozzi e Leonardi, studiosi di mistica, attribuiscono a santa Caterina da Siena quello che in termini moderni viene definito “potere informale”:

Ebbe solo modesti successi storici, come la pacificazione tra Firenze e Roma nel 1378 e, già nel 1377, il ritorno di Gregorio XI a Roma, ma tutto questo non corrispose alla realizzazione della pace universale, a cui sempre le sue visioni l’avevano richiamata, dal 1370. E’ difficile dare di tutta questa attività una qualificazione; essa è- nonostante il grande appoggio che la santa poté trovare in alcuni settori dell’ordine domenicano -un caso esemplare di ciò che gli storici della mentalità chiamano potere informale. Nel suo senso proprio il potere informale è la manifestazione di una speciale esperienza dello spirito, un’esperienza profetica in cui Caterina esorta il mondo alla sua pienezza, attraverso una forza che non le preesiste ma che ella stessa crea¹⁰⁴.

Attualmente riconosciuto come capacità di essere guida di un’organizzazione, pur non rivestendo un grado elevato nella gerarchia, ma piuttosto indirizzando i valori e gli obiettivi dell’organizzazione stessa, nel caso di Caterina da Siena il suo potere informale ebbe un grande peso anche sul piano politico e istituzionale favorendo il ritorno dei papi da Avignone a Roma. Come già accennato, la storica Gabriella Zarri dimostra nei suoi studi come perdurò fino al XVI secolo con il grande influsso nelle corti italiane di profetesse, mistiche, o, più genericamente, donne devote religiose o laiche in fama di santità¹⁰⁵. Ovviamente la celebrità della Ricci, priora di S. Vincenzo in Prato che contava più di duecento monache, diede la convinzione a Maria Maddalena de’ Pazzi, che la famosa suora domenicana possedesse anche qualcosa di più, avendo, nella direzione del convento, anche il potere formale che un incarico istituzionale le concedeva. Sicura della condivisione della Ricci dell’esigenza di un rigido rispetto

¹⁰⁴ POZZI Giovanni-LEONARDI Claudio (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane* cit., p. 227.

¹⁰⁵ Cfr. ZARRI, Gabriella, *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, cit.

della regola, prima di tutto, contro il lassismo che imperversava nella Chiesa, le rammenta l'urgente necessità della coerenza delle religiose:

Dobbiamo avere la loro fedeltà nel mantenere tutte le promesse fatte a Dio, e non solo in noi stesse, ma dobbiamo cercare che facciano lo stesso quelle che sono nello stesso nostro luogo; che osservino le promesse fatte e anche ogni minima cosa che prescrive il loro ordine e la loro Regola¹⁰⁶.

Prosegue riferendosi, pur non citandolo esplicitamente, ad uno dei *topoi* del suo tempo sul matrimonio, ben rappresentato nel *De institutionae feminae christianae* di Juan Luis Vivès:

Esta es la cifra de todos los preceptos, a saber: que la mujer, estudiadas con toda diligencia y disceriòn las costumbres del marido, se comporte com èl como querrìa que una criada suya se comportase con ella, si ella tuviera la misma costumbre que èl¹⁰⁷.

Paragonando la moglie ad una schiava diligente, viene ripreso il motivo della totale subordinazione femminile al marito nel matrimonio, secondo il noto precetto paolino¹⁰⁸. Maria Maddalena de' Pazzi, proseguendo la lettera, incita le Spose di Cristo a non essere da meno delle spose mondane, tentando di assomigliare a Gesù, sforzandosi di fare la sua volontà.

Non vogliamo, o mia Carissima Madre, lasciarci battere dalle spose del mondo, le quali vanno assomigliando in tutto al loro Sposo e si sforzano di capire la sua Volontà. Così dobbiamo far noi, andando ad assomigliare al nostro sposo CRISTO Crocifisso JESU; e cercare di fare la sua Volontà che non abbiamo, anzi io sono spinta a cercare di capire e farlo intendere agli altri¹⁰⁹.

¹⁰⁶ SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI *L'epistolario completo* cit., p. 101: "Doviamo havere la Fedeltà loro in mantenere tutte le promesse fatte a Dio, E non solo in noi, Ma doviamo procurare che faccino il medesimo quelle che son dove noi; che osservino le promesse fatte, et etiam ogni minime cosa ricerca l'ordine, e Regola loro;"

¹⁰⁷ VIVÈS, Jean Luis, *Institute Caterinione Faeminae Christianae* (1524) in *Obras Completas*, Madrid: Aguilar editor, 1947, p. 1106.

¹⁰⁸ I Corinti, 11,3 cit.: "Voglio tuttavia che sappiate questo: Cristo è il capo di ogni uomo, l'uomo è capo della donna e Dio è capo di Cristo."

¹⁰⁹ SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI *L'epistolario completo* cit. p. 102: "Dhe non ci vogliamo, o mia Charissima Madre lasciar vincere dalle spose del mondo le quale si vanno in tutto assomigliando, a loro sposo, e si sforzano intendere la sua Volontà Così habbiamo, a far noi andarci assomigliando al nostro sposo CHRISTO Crocifisso JESU; et cercar di fare la suo Volontà la quale non habbiamo, a cerchare di intendere anzi io sono sforzata, a farlo intendere ad altri."

Nel testo non viene stabilita una superiorità delle spose di Cristo rispetto alle “spose del mondo”, piuttosto l'imperativo di assomigliare allo sposo viene utilizzato come motivo di *imitatio Christi*, causa e scopo dell'opzione religiosa. Rimane implicito, ma evidente, nella superiorità dello Sposo, non solo il valore aggiunto, ma addirittura il capovolgimento della posizione della Sposa, nel matrimonio mistico. Assomigliare all'Altro è infatti tutt'altra cosa che assecondare in tutto un “altro qualsiasi”. Come evidenzia la filosofa Luisa Muraro: “Nella società patriarcale il desiderio femminile viene tenuto in vita e legato al mondo facendo sì che il posto dell'Altro non sia mai vuoto per una donna, mettendo sempre qualcuno, uno qualsiasi, al posto dell'Altro”¹¹⁰.

Nella lettera trapela la consapevolezza che per loro, Maria Maddalena de' Pazzi e Caterina Ricci, la professione religiosa in un Ordine scelto da loro, opzione ostacolata dalla famiglia per entrambe, ha significato dare un significato più universale alla loro esistenza di quanto avrebbe avuto un matrimonio mondano. Universalità che, per Maria Maddalena de' Pazzi, deve soprattutto circolare, essere comunicata. Viene infatti data una vera e propria definizione di Dio come Essere “comunicativo”, per cui assomigliargli significa imitare questo aspetto, nell'intento apostolico e profetico di comunicare agli altri, e soprattutto alle altre con cui sono in contatto, la sua “illuminazione”. “Dico che se Dio è comunicativo, dobbiamo anche noi essere comunicative nel comunicare l'illuminazione che Dio ci comunica, soprattutto nella parte che può aiutare a condurgli le sue Creature”¹¹¹.

La lettera fa parte del gruppo di epistole scritto fra il 25 luglio e il 4 settembre 1486, periodo in cui Maria Maddalena de' Pazzi viene messa a dura prova sia interiormente, sia nel suo impegno di evangelizzazione profetica¹¹². Si rende dolorosamente conto infatti delle grandi resistenze, alla Riforma della Chiesa, non solo degli apparati gerarchici istituzionali, ma proprio a partire dalla sua comunità religiosa. Non riceve alcuna risposta alle sue lettere, infatti mai partite dal

¹¹⁰ MURARO, Luisa, La nostra comune capacità d'infinito in DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milano: La Tartaruga edizioni, 1990, p. 63.

¹¹¹ SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI *L'epistolario completo* cit. p. 102.

¹¹² Ivi, pp. 17-19.

convento, e ovviamente questo fatto la riempie di interrogativi su se stessa e sul mondo circostante. La lettera a Caterina Ricci rappresenta quindi un tentativo estremo di uscire dall'isolamento progressivo in cui si sente confinata, rappresentando come "comunicativo" quel Dio che le si è rivelato nelle estasi e che lei non riesce a comunicare per mancanza di interlocutori. Pur essendo una delle poche lettere pervenute al destinatario, non riceve alcuna risposta. Dopo cinque giorni scrive a Caterina Ricci una seconda lettera, in cui sollecita apertamente una risposta.

Lettera sulla Renovatione 10 del 10 agosto 1586¹¹³

La lettera, molto più breve della precedente, ha un tono completamente diverso: a Caterina Ricci viene richiesto di assumere il ruolo, non più di “coaiutrice”, bensì di “discernitrice di anime”, di esperta di fenomeni mistici.

Vi costringo, dico, da parte del Verbo incarnato, a darmi chiarimenti su quello che già avete capito. Mi riferisco all’opera, per Sua Volontà, e cioè se veramente è opera sua o no; vi prego di manifestarmi secondo la comprensione che ne avrete; e anche se l’intrinseca unione che ho con Dio, alcune volte forzata da Dio, proceda da lui¹¹⁴.

In maniera molto diretta, senza grandi formalità, vengono formulate due domande, in forma dubitativa: innanzitutto se la fonte di ispirazione dell’ “opera” di Riforma della Chiesa, è veramente Dio e, strettamente collegata a questa questione, se l’unione che sente di avere con Dio è di origine divina o no. Dalla prima alla seconda lettera di Maria Maddalena de’ Pazzi, c’è quindi il passaggio dal tono sicuro e quasi trionfante che presuppone un’adesione entusiasta della Ricci alla Riforma della Chiesa, alla richiesta di una presa di posizione rispetto alle proprie esperienze. Esasperata dal silenzio della famosa domenicana, l’epistola tenta di farla uscire allo scoperto proprio rispetto al punto più delicato, la cui chiarificazione preventiva condiziona inequivocabilmente l’appoggio della Ricci alla sua impresa. Il fatto di chiedere a una donna, per quanto affermata a livello istituzionale in qualità di priora del convento di Prato, è sicuramente insolito e dimostra quanto con questo gesto Maria Maddalena de’ Pazzi attribuisca a Caterina Ricci il pieno potere, anche se informale, della *discretio spirituum*. Nel conferirle un potere esclusivamente riservato a confessori e direttori spirituali, oltre all’attribuzione di una grande autorità, si può cogliere una velata ingiunzione di presa di responsabilità, data la delicatezza della questione.

¹¹³ La lettera completa si trova in SANTA MARIA MADDALENA DE’ PAZZI, *L’epistolario completo* cit., pp. 104-105.

¹¹⁴ Ivi, p. 104: “Vi costringo, dico, da parte dell’humanato Verbo, a darmi lume di quello che già havete inteso. Dico dell’opera e volontà sua, se veramente è opera sua o no; Vi prego a manifestarmi secondo il lume che n’harete; et ancora se l’intrinseca Unione che ho con Dio, alcune volte constretta da esso Dio proceda da lui.”.

Infatti la Ricci risponde entro due giorni, il 12 agosto 1586, ma con una lettera brevissima e cordialmente fredda

Lettera ricevuta 1, del 12 agosto 1586¹¹⁵

La vostra lettera mi ha dato una grande consolazione, vedendo quello che siete, innamorata di Gesù e della sua santa passione, e ne avete ben ragione, e tutte le creature dovrebbero pensare di continuo a quell'amore sviscerato che ci ha dimostrato, il figlio di Dio, nel prendere la nostra carne umana, per potere pagare morendo per noi il grande debito che avevamo con il Padre Eterno¹¹⁶.

La risposta alla domanda sull'origine divina dell'ispirazione di Maria Maddalena de' Pazzi al Rinnovamento della Chiesa è chiara fin dall'inizio della lettera ed è affermativa. Memore, probabilmente, delle indagini e dei processi cui era stata sottoposta dopo le sue estasi (avvenute dal 1540 al 1550 circa), Caterina Ricci rassicura immediatamente la carmelitana sull'origine delle esperienze che sta compiendo. Dai testi consultati non risulta che fra le due donne ci fosse una conoscenza diretta, probabilmente sapevano una dell'altra attraverso gli esponenti di impronta savonaroliana con cui ambedue erano in contatto. Il clima di sospetto che circondava non solo i fenomeni mistici, ma anche il rigorismo in campo dei costumi dei seguaci del Savonarola, giustifica in parte come il riconoscimento di autenticità dell'esperienza della de' Pazzi non abbia come necessaria conseguenza l'appoggio della Ricci all'impresa di Rinnovamento della Chiesa. Per essere l'unica lettera ricevuta in risposta alle sue missive sulla *Renovatione* della Chiesa, contiene una comunicazione piuttosto deludente. Alle aspettative di un appoggio concreto nella riforma della Chiesa, la Ricci sembra defilarsi da ogni responsabilità.

¹¹⁵ La lettera completa si trova in SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'epistolario completo* cit., pp. 211-212.

¹¹⁶ Ivi, p. 211: "La Vostra lettera m'happortato gran consolazione Veggendo per quella quanto voi Siete, innamorata di iesu e della Sua Santa passione che ben n havete ragione, e tutte le creature dovrebbero ripensare del continovo a quello sviscerato amore qual cia dimostro, il figlio di Dio, in pigliare la nostra carne humana, per potere pagare morendo per noi il gran Debito ch'havevamo col padre Eterno".

E perciò prego sia voi sia me stessa di ringraziarlo di continuo e poiché non siamo sufficienti da sole a far questo ricorriamo alla Sua Gloriosa Madre, pregandola che supplisca per noi e ricorrete a lei per il consiglio che cercate da me, perché io non saprei cosa dirvi. So bene che se non volete sbagliare, non potete far meglio che riferire tutto con ogni umiltà al Padre Spirituale e attenervi al suo consiglio¹¹⁷.

Non a lei, ma alla “Gloriosa Madre” di Gesù si deve rivolgere e, se proprio non vuole sbagliare, al Padre Spirituale. Risposta che vanifica qualsiasi sospetto di un rapporto speciale fra le due mistiche e giustifica il fatto che la corrispondenza sia stranamente pervenuta a destinazione. Molto più anziana della de’ Pazzi, Caterina Ricci dà, in effetti, una risposta realistica: “non siamo sufficienti da sole”. Probabilmente era cosciente che le lettere sarebbero state lette e vagliate preventivamente, almeno all’interno del convento carmelitano, e che un passo falso avrebbe compromesso entrambe. Anche se ambedue seguaci di Caterina da Siena, le due religiose vivono tuttavia un momento storico che si allontana profondamente dal modello di santità femminile attivo ed eroico da lei rappresentato.

Con il declino delle «sante vive» nei primi decenni del XVI secolo, arrivò anche il declino della *persona* politica di santa Caterina, compensato di una nuova enfasi sulla sua carriera mistica¹¹⁸. La volontà di Maria Maddalena de’ Pazzi di intervenire attivamente sulla politica ecclesiastica, proprio sulla base delle rivelazioni avute durante le estasi, si scontra quindi con il destino che l’ambiente circostante le assegna fin dall’inizio, farla santa dopo aver verificato attentamente l’ortodossia dei fenomeni mistici da lei vissuti, sulla linea della politica controriformistica.

¹¹⁷ Ivi: “E però prego voi et me che del continovo nelo ringratiamo et perché non siamo sufficiente da per noi a far questo ricorriamo alla Gloriosa Madre Sua, preghandola che supplisca per noi, et ricorrete per consiglio che ricercate da me allei, perché io non presumerei dirvene parola. So bene che se non volete errare, non potete far meglio che conferire il tutto con ogni humilta al padre Spirituale et a consiglio di quello attenervi.”.

¹¹⁸ MATTHEWS GRIECO, Sara, “Modelli di santità. Rinascimento e Controriforma” in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede* cit., p. 319.

1.3 LA CONFESSIONE COLLETTIVA

Il lavoro delle monache è attestato nei pronti processi di beatificazione (1626) e canonizzazione (1669), avvenuti quasi subito dopo la sua morte, nel 1607, visto che già in vita era considerata una peculiare “santa viva”,¹¹⁹ anche se silenziosamente, se non addirittura clandestinamente. Di fatto, suor Vangelista del Giocondo (1534-1626), priora del monastero di santa Maria degli Angeli, condotto in maniera autoritaria, anche a causa del numero elevato di suore presenti (circa ottanta, molto più numeroso di quanto prevedeva la regola carmelitana, cioè tredici), desiderava tanto una santa nel suo convento e si curò di Maria Maddalena fin dal primo momento della sua entrata.

L'appartenenza di Maria Maddalena de' Pazzi a una famiglia importante e famosa nella vita fiorentina ne faceva una candidata privilegiata per accrescere il prestigio del convento. La richiesta di trascrizione alle monache delle sue estasi, probabilmente per valutarne la conformità all'ortodossia, appare una richiesta di conferme del confessore-governatore, ansioso di verificare la veridicità dei fenomeni mistici che sconvolgevano la novizia carmelitana, visto il particolare sospetto che circondava fenomeni e manifestazioni concernenti la santità, fin dal terzo decennio del Cinquecento¹²⁰. Prudenza a maggior ragione dettata dal fatto di gravitare, il confessore Agostino Campi, in ambiente savonaroliano, in contatto con la domenicana Bartolomea Bagnesi (1514-1577), appartenente, insieme a Caterina de' Ricci (1522-1590), al movimento femminile seguace del Savonarola (1452-1498)¹²¹.

La riforma savonaroliana, basata sulla stretta osservanza della regola dell'ordine domenicano, era stata decisa da papa Alessandro VI nel 1498, ottenuta

¹¹⁹ La storica Gabriella Zarrì dedica al fenomeno, diffuso nelle città italiane fra Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento, un'approfondita analisi storiografica nel libro, già citato, *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*.

¹²⁰ ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, cit, p. 218.

¹²¹ Cfr, nota 30 SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI *L'epistolario completo* cit., p.38: che cita ZARRI, Gabriella, *Lucia Narni e il movimento femminile savonaroliano* in *Girolamo Savonarola da Ferrara all' Europa*, Atti del Convegno Internazionale a cura di Gigliola Fragnito-Mario Miegge, Ferrara, 30 marzo- 3 aprile 1998.

dal cardinale di Napoli Caraffa, alleato dei Medici. I conventi di San Marco e di Fiesole furono il nucleo costitutivo della Congregazione toscana. La Riforma non implicava nessuna novità teologica: piuttosto un ritorno alla purezza della povertà evangelica primitiva:

Construir conventos pobres; usar hábitos de tecido grosseiro, velho e remendado; comer e beber sobriamente, a exemplo dos santos; ter celas modestas, sem qualquer coisa de supérfluo; guardar silêncio e aplicar-se à contemplação e à solidão, abandonando o contacto com o mundo[...]¹²².

Il tema della povertà, caro a tutti i riformatori cattolici, è condiviso dalle tre mistiche prese in esame, come *conditio sine qua non* di una Chiesa autentica.

L'influsso di Savonarola in Toscana, ancora molto forte negli anni in cui visse Maria Maddalena de' Pazzi, era tuttavia un punto di riferimento scabroso per la gerarchia ecclesiastica. Dopo essere stato scomunicato da papa Alessandro VI, fu impiccato e bruciato al rogo come "eretico e scismatico." Il processo di beatificazione è stato avviato solo nel 1997.

Nessun dubbio quindi sulla gestione del governatore Campi all'insegna della più rigorosa povertà evangelica del convento carmelitano, in stridente contrapposizione ai costumi della Curia romana.

Nel caso particolare del Carmelo fiorentino in cui visse S. Maddalena, è un caso singolare, in quanto facendo parte dell'ordine, ottenne da papa Leone X (Giovanni Medici), una totale autonomia gerarchica, spirituale e finanziaria, dando alla priora ruolo e spazio di manovra più vicini a quelli di un'odierna madre generale che ad una superiora locale¹²³.

Rientra nell'ambito di tale autonomia la scelta di affidare a un gruppo di consorelle il ruolo usualmente ricoperto dal confessore, fatto che ha permesso di ipotizzare agli studiosi, per il gruppo coinvolto, "un ruolo quasi di co-autrici"¹²⁴. La ricostruzione del processo di trascrizione delle parole pronunciate durante le estasi, fatta da Giovanni Pozzi, mostra che i brogliacci in cui erano trascritte le

¹²² LOJENDIO, Luis Maria, *Savonarola*, Lisboa: Editorial Aster, 1958, p.136.

¹²³ MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni* cit., p. 37.

¹²⁴ Ivi, p. 35.

parole non sono stati conservati, e che l'intero procedimento consisteva nelle quattro fasi di ascolto, ripetizione, trascrizione e assemblaggio¹²⁵.

Il procedimento, complesso e laborioso, da una parte garantisce un controllo reciproco sulla veridicità di quanto trascritto, dall'altra non esclude l'ipotesi di una sorta di "censura collettiva", di un filtro iniziale, di cui non è possibile conoscere l'esatto peso, se non indirettamente. In particolare per Maddalena de' Pazzi, all'interno della vasta opera da lei lasciata, la ricerca è complicata dal fatto che l'unico testo autografo è della dimensione di una sola pagina¹²⁶. La scrittura femminile, in età moderna, evidenzia spesso questo carattere di fragilità, nella ritrosia a esprimersi liberamente in forma scritta. Non a caso, per le donne religiose, si tratta spesso di una scrittura "ordinata" dal confessore, che rimanda quindi agli obblighi di obbedienza alla gerarchia, più che alla volontà di comunicare autonomamente il proprio pensiero. Come afferma lo storico Bizzocchi:

Le donne scrivono in caratteri spesso arcaici e discontinui che evidenziano l'esitazione a prendere la penna, la difficoltà a tradurre in parole scritte il proprio pensiero e quindi la tendenza a scrivere lettere per lo più brevi o, dove è possibile, a delegarne la composizione ad altri: segretari, consorelle, figli¹²⁷.

È comunque motivo di riflessione l'originalità della soluzione ideata dal confessore-governatore Campi, perché esce dal rapporto dualistico instaurato dalla normale confessione per introdurre un terzo agente che, in questo caso, è la comunità stessa delle suore. Tenuto fermo il controllo gerarchico finale, questo fatto conferma sia la relativa autonomia di cui godeva il convento, sia il peso dell'ambiente circostante nel conferimento dei parametri di santità. Essendo il concetto di santità essenzialmente una costruzione storica, come fanno notare

¹²⁵ Cfr. POZZI, Giovanni, *Scrittrici mistiche: la voce e gli inchiostri*, Quaderni di italianistica, 21, 2000, pp. 5-44.

¹²⁶ MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni* cit., p. 35.

¹²⁷ BIZZOCCHI, Roberto, La scrittura epistolare femminile, in *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia. Secoli XV-XVII*, a cura di Gabriella Zarri, Roma, 1999, Quaderni storici, 104, Bologna: ed. Il Mulino, 2000, p. 505.

Alabrùs e Garcia Carcel nel loro testo su Teresa d'Avila,¹²⁸ diventa essenziale la rappresentazione sociale delle virtù interiori, l'immagine ricevuta all'esterno della santità stessa. In altre parole, si è, sempre e solo, santi e sante per gli altri.

Oltre all'ovvio potere del pubblico femminile che circondava Maria Maddalena de' Pazzi, è interessante il conferimento di tale facoltà, convergente e collaborativa con quella istituzionale maschile, ad un collettivo di donne all'interno di un convento. Non solo spazio di reclusione e repressione femminile, il convento appare un luogo dove è possibile modificare strutturalmente il sistema di relazioni sociali vigenti all'esterno. Utilizzando il concetto foucaultiano di "eterotopia"¹²⁹ e di "potere-resistenza al potere", lo studioso Fisac ipotizza lo spazio conventuale come luogo di riorganizzazione della gerarchia discorsiva e dei meccanismi simbolici che la costituiscono¹³⁰. Gli spazi eterotopici (conventi, ospedali, carceri e, fino a una certa epoca, anche i cimiteri) pur essendo all'interno dello spazio civico, sospendono, neutralizzano, e talvolta addirittura invertono, le normali relazioni sociali.

Spazi che, pur nella loro ambiguità, rispondono, secondo Foucault, alla fondamentale domanda di "come non essere governati dal Potere". In ambito femminista la domanda è rilevante rispetto allo schiacciante potere dell'ordine simbolico maschile almeno fino al XX secolo, e articola la questione innanzitutto in "come non essere governate dal matrimonio". La vita religiosa appare una delle più frequenti modalità per sfuggire alle regole matrimoniali a tre livelli: sociale (matrimonio con Dio più prestigioso di quello mondano), economico (di fronte alla difficoltà di gestire autonomamente le proprie risorse, donazioni al convento) e intellettuale (invece della difficoltà di avere una formazione, vita claustrale come occasione di apprendimento-insegnamento)¹³¹.

Queste possibilità non impediscono che si mantengano, anzi si rafforzino, i meccanismi di controllo patriarcale, prima di tutto nella sottomissione al

¹²⁸ Cfr. ALABRUS, Rosa Maria e GARCIA Cárcel, Ricardo, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, cit., pp. 225-227.

¹²⁹ Cfr. FOUCAULT, Michel, *Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*, Milano: Mimesis, 1994.

¹³⁰ Cfr. GONZÁLEZ FISAC, Jesús, *Espacio mujer y función monacal. Mecanismos y recursos (heterotópicos) contra la dominación patriarcal*. *Asparkia*, n° 21, 2010, pp. 149-167.

¹³¹ *Ivi*, p. 152.

confessore. La novizia deve assoggettarsi alla sua maestra, così come la maestra e le suore professe a loro volta dipendono dalla priora. Ma per tutte il riferimento ultimo è il confessore del convento. Nell'ambito di questa stretta griglia gerarchica risulta senza dubbio notevole la concessione di autonomia conferita al gruppo di consorelle incaricate di trascrivere le parole di Maria Maddalena de' Pazzi. Spazio di manovra abbastanza ampio da consentire loro di distruggere i brogliacci iniziali, cioè le prime brutte copie scritte dalle consorelle, e licenza di ricomporre le parti testuali. Nella delega al gruppo e nella deroga alle strette regole di controllo delle suore, trapela l'impronta spirituale del confessore Campi, nella sua frequentazione di donne savonaroliane come la Bagnesi e la conseguente maggiore disposizione alla fiducia nelle inclinazioni femminili. Con queste scelte, Campi sembra scostarsi dalla visione diffidente e negativa della Chiesa rispetto alle donne. Mentre tuttavia questa rimane solo un'ipotesi, la grande influenza, sul convento in generale e su Maria Maddalena de' Pazzi in particolare, della priora Suor Evangelista del Giocondo, è attestata da una testimonianza scritta di un'anziana suora¹³². Nell'introduzione al testo è fatto riferimento a una frase omessa nei processi di beatificazione, cioè che Maria Maddalena de' Pazzi "Sofferse sotto la sua guida, per molti problemi e disgusti, a causa della diversità di orientamento spirituale."¹³³.

Un'altra testimonianza scritta di madre Pacifica del Tovaglia (1566-1627), connovizia e amica di Maria Maddalena conferma che il rapporto con le consorelle era stato, fin dall'inizio, difficile. Riferendosi al periodo di permanenza nel monastero di San Giovannino, all'età di quattordici anni:

Trascorse dunque questo anno con profitto, sia suo che delle stesse suore, sebbene da principio Dio permettesse (per maggiore guadagno della sua anima, e onore della sua Divina Maestà) che soffrisse molto di persecuzioni da parte di alcune di quelle suore, per il fatto di non essere affini al suo spirito e modo di sentire, visto

¹³² "Testimonianza su suor Evangelista del Giocondo maestra di suor Maria Maddalena de'Pazzi" in MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni* cit., pp. 504-506.

¹³³ Ivi, p. 504: "Sofferse nel corso di tal guidamento molti travagli e disghusti, per le diversità d'operazione".

che, come si è detto lei riceveva l'Eucarestia ogni giorno di festa, andando contro l'uso di quel monastero¹³⁴.

Il racconto di madre Pacifica prosegue descrivendo come alcune consorelle furono poi conquistate dalla pazienza, dalla bontà e dal fervore di Maria Maddalena de' Pazzi, mentre altre furono addirittura incattivite da questi fattori, dicendole: "Ecco la gesuita, ecco la teatina che è venuta qua per riformarci. Controlla se stiamo bene, visto che una secolare ci vuole riformare. Non ci pensi neppure, badi a se stessa e farà già molto"¹³⁵.

Gli appellativi dispregiativi "gesuita" e "teatina" alludono sia all'appartenenza del suo primo confessore Pietro Blanca alla Compagnia di Gesù, sia all'intento, dei chierici regolari teatini, di ripristinare nella Chiesa cattolica la primitiva regola di vita apostolica. Senza dubbio la spiritualità cui fu indirizzata Maria Maddalena de' Pazzi fin dall'inizio si discosta dalle pratiche conventuali comuni non solo nell'accesso frequente ai sacramenti, ma soprattutto per il rigore nel rispetto scrupoloso dei voti religiosi e nelle pratiche di meditazione spirituale (incentrate sulla Passione di Cristo), adottate dai Gesuiti. Inevitabile la reazione del gruppo di consorelle, lo scatenarsi d'invidie per il trattamento particolare riservato a una persona particolare. Questo dato di fatto spiega il motivo per cui il confessore-governatore del convento carmelitano abbia "delegato" a cuor leggero il suo ruolo al gruppo di suore incaricate della trascrizione delle parole pronunciate da Maria Maddalena: niente di più sicuro del controllo del gruppo delle pari (capitaneggiato dalla priora) sulla singola individualità che si distingue dalle altre nella sua eccezionalità. È circondata, tuttavia, anche dal rispetto e dall'affetto (se non altro per le difficilissime condizioni di salute) di alcune consorelle, sicuramente da parte della fedele amica Pacifica del Tovaglia, coordinatrice delle operazioni di trascrizione e redattrice di una sua breve biografia¹³⁶.

¹³⁴ Ivi, p. 494: "Passò dunque con molto profitto suo proprio e anche delle stesse Suore, se ben nel principio permesse Dio (per maggior acquisto dell'anima sua, e honore di sua Divina Maestà) che patissi alquanto di persecutioncella di alcune di quelle Suore per non essere del medesimo spirito e sentir di lei, che, come è detto, essa si comunicava ogni giorno di festa contro l'uso di quel Monastero".

¹³⁵ Ivi, "Ecco la Gesuita, ecco la Teatina che è venuta qua per riformarci. Guarda se stiamo bene, se una secolare ci vuole riformare. Non se lo pensi, badi a se, e farà assai."

¹³⁶ Cfr. PACIFICA DEL TOVAGLIA, "Vita della nostra diletteissima sorella in Cristo suor Maria Maddalena" in MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni*, cit., pp. 485-503.

Dato che dissapori e rivalità tendono a scomparire quasi completamente dai verbali dei processi di beatificazione¹³⁷, non è possibile sapere quanto Maria Maddalena de' Pazzi fosse isolata e osteggiata dall'ambiente circostante. Di sicuro si sa che nel contesto istituzionale del Carmelo fiorentino, dove visse, Maria Maddalena de' Pazzi non ricoprì mai ruoli importanti all'interno del convento, se non quelli di vice-sagrestana nel 1592 e di maestra delle novizie nel 1598¹³⁸.

Questa considerazione evidenzia quanto, anche in condizioni strutturali più favorevoli, com'era il caso del convento guidato da Campi, l'universo femminile non sia per niente omogeneo, ma implica piuttosto il fondato sospetto di una molteplicità di atteggiamenti, anche contraddittori, rispetto ad un'esperienza potenzialmente trasgressiva nei confronti dell'ordine costituito. Nel retro di copertina del testo di Pierre Bourdieu, "Il dominio maschile" è scritto: "La violenza simbolica si istituisce tramite l'adesione che il dominato non può non accordare al dominante."¹³⁹. Bourdieu collega la complicità femminile all'ordine simbolico maschile alla forza della struttura del rapporto di dominazione degli uomini sulle donne, da lui definita una "costante trans-storica del rapporto di dominio maschile"¹⁴⁰. Questo dato di fatto comporta l'esigenza di storicizzare l'azione degli agenti istituzionali (in questo caso la Chiesa) che concorrono a tale permanenza, sottraendo la lettura dell'esperienza femminile al rischio di essenzialismo ed eternalizzazione. Il riconoscimento di tale inevitabile complicità permette inoltre di evitare la tentazione di immaginare un universo femminile unanime e compatto, ammettendo la partecipazione delle donne ai rapporti di dominio¹⁴¹.

In quest'ottica, il convento dove visse Maria Maddalena de' Pazzi, pur configurandosi come spazio "alternativo", dov'era concesso un certo protagonismo femminile, riprodusse fedelmente le strutture di potere esistenti all'esterno, per

¹³⁷ Cfr. MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni* cit., p. 504.

¹³⁸ MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni* cit., p. 23.

¹³⁹ Cfr. BOURDIEU, Pierre, *Il dominio maschile*, tr.it. Alessandro Serra, Milano: Feltrinelli, 2014 [1998].

¹⁴⁰ Ivi, p. 120.

¹⁴¹ Ivi, p. 132.

quanto concerne la vigilanza sulle rivelazioni mistiche, tanto da poter sostituire la confessione individuale con la “confessione collettiva”, attuata dalle consorelle.

Se indubbiamente si diventa santi sempre e solo per gli altri, bisogna quindi aggiungere che lo si diventa completamente solo dopo morti.

1.4 Analisi di alcune Estasi

Le estasi di Maria Maddalena de' Pazzi sono condensate in tre periodi della sua vita. Ebbe le prime, a diciotto anni, dal 27 maggio 1584, giorno dei suoi voti, al 7 luglio 1584¹⁴². Le trascrizioni delle estasi, insieme alle meditazioni della santa sul brano evangelico del giorno, per opera delle consorelle, sono raccolte nel testo *Quaranta giorni*¹⁴³.

Un secondo gruppo di estasi ha luogo dal dicembre 1584 al 4 giugno 1585 ed è raccolta nel testo *Colloqui*, in quanto contengono i dialoghi con le consorelle. Un altro gruppo di estasi va dall'8 al 16 giugno 1585 e sono raccolte nel testo "Revelazione e intelligenze". Nei cinque anni successivi (1585-1590) Maria Maddalena entra in un periodo di prove e desolazione, le rare estasi che si manifestano sono contenute nel testo *Probatione*¹⁴⁴.

Il mio interesse per queste estasi si colloca nella ricerca di quale soggettività femminile questa esperienza generi e come scaturisca. Seguendo Butler questo tipo di fenomeno si può inserire nella parabola filosofica della dissoluzione del soggetto, pervenendo al soggetto ek-statico ossia un «soggetto che trova costantemente se stesso al di fuori di sé e le cui espropriazioni periodiche non lo portano a un ritorno al sé primigenio»¹⁴⁵. Ma il problema, nella ricerca filosofica, è che il soggetto, espropriato o no, è sempre al maschile. Il dibattito, all'interno del post-strutturalismo e della scuola decostruzionista francese, è sul soggetto filosofico maschile occidentale, immaginato, nella storia della filosofia da Cartesio ad Hegel, come autonomo e autoreferenziale. Frantumato dall'idea di "alterità", perché trasformato irreversibilmente dagli incontri che esperisce, il soggetto vive

¹⁴² POZZI Giovanni-LEONARDI Claudio (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane* cit, p. 419.9

¹⁴³ MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni* cit.

¹⁴⁴ "I manoscritti con la trascrizione delle estasi sono conservati nel monastero di Firenze-Careggi. Sono stati trascritti con oculatezza e maestria da una suora di quella comunità rimasta anonima, cui spetta l'onore precipuo dell'impresa editoriale che ne seguirà, in sette volumi col titolo *Tutte le opere di S. Maria Maddalena de' Pazzi, dai manoscritti originali*, Firenze 1960-1966. Da quest'ottima edizione abbiamo ritagliato i brani qui offerti." In POZZI Giovanni-LEONARDI Claudio (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane* cit, p. 696.6

¹⁴⁵ BUTLER, Judith, *Soggetti di desiderio*, tr.it. Gaia Giuliani, Bari: ed. Laterza, 2009 [1999], p. IX

in realtà una contraddizione ontologica nel momento in cui non può rinunciare all'incontro con un'alterità che non solo lo muta, ma lo vuole annichilire. E' nota la critica della Butler, e in generale di tutto il pensiero femminista¹⁴⁶, alla costruzione e decostruzione di un soggetto considerato universale, senza sesso, senza genere e senza storia. Attualmente studiato e rivalutato all'interno del pensiero femminista¹⁴⁷, Michel Foucault sottolinea l'inesistenza di un soggetto astratto, evidenziando che esistono solo corpi sessuati, storicamente determinati, soggetti a regimi discorsivi e a pratiche regolative all'interno di relazioni di potere¹⁴⁸.

Nell'analisi delle estasi tengo presente la prospettiva foucaultiana per quanto riguarda l'estasi come "evento" particolare, nella sua fisicità e corporeità, che interviene nella vita di Maria Maddalena de' Pazzi come accadimento non voluto, utilizzando il suo corpo come mediazione e tramite con la dimensione discorsiva. E' duplice, infatti, il testo culturale interessato dalle estasi: da una parte il corpo, testimone apparentemente inconsapevole di discorsi teologici e chiarificazioni soprannaturali, dall'altra il discorso vero e proprio, le parole pronunciate con immediatezza e spontaneità in un flusso continuo che sarebbe andato perso, se non fosse stato raccolto dalla trascrizione delle consorelle. Fra i due livelli c'è ovviamente un nesso, ma non scontato, essendo il soggetto corporeo quasi tradito dalle parole divine, che preannunciano un'unità fra creatura e Creatore, da cui in verità è escluso, o perlomeno esiliato. Le prime estasi, del 1584, si compiono, infatti, in un corpo gravemente ammalato, tanto da far temere la morte di suor Maria Maddalena de' Pazzi e permetterle di fare la sua professione in infermeria il

¹⁴⁶ Nella vastissima bibliografia mi limito a segnalare: IRIGARY, Luce, *Questo sesso che non è un sesso*, Milano: Feltrinelli, 1977; IRIGARY, Luce, *Speculum. L'altra donna*, Tr. it. Luisa Muraro, Feltrinelli, Milano, 2010; BOURDIEU, Pierre, *Il dominio maschile* cit.; CAVARERO, Adriana, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma: Editori Riuniti, 2014 [1°ed.1990]; BUTLER, Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, tr. it. Sergia Adamo, Bari-Roma: Laterza 2013[1°ed.1990] BUTLER, Judith, *Soggetti del desiderio*, Tr. it. Gaia Giuliani, Bari-Roma: Laterza, 2009 [1° ed. 1987].

¹⁴⁷ Cfr. MARTÍNEZ, Verna Martín, *Feminismos para foucaultianos. Encontronazos entre Foucault y los feminismos*, Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, n°4, 3 Junio 2018, 31-61.

¹⁴⁸ Cfr. CAVARERO, Adriana, "Presentazione" in BUTLER, Judith, *Soggetti di desiderio*, cit., pp. V-XII.

27 maggio 1584¹⁴⁹. Le estasi di Maria Maddalena de' Pazzi si manifestano più come un impatto che un incontro, incapace di restituire l'unità perduta che Luce Irigaray¹⁵⁰ auspica sia insito nell'estasi intesa come "grazia", aiuto di Dio stesso alla creatura:

Se per mancanza di radici naturali, rischiamo di spendere il nostro potenziale di muoverci, di divenire, in un' indefinita ricerca fuori di noi, in un' indefinita dispersione, e di perdere così la nostra capacità di crescere in quanto esseri viventi, la grazia potrebbe essere quello che è capace di restituircela, di renderci a noi stessi, richiamandoci nella nostra carne mediante il suo toccare. Spetterà a noi, attraverso la mediazione della carne, orientare l'operazione della grazia verso questa o quella attuazione¹⁵¹.

Restituzione a se stessa e attuazione nella storia altamente improbabili, vista la situazione socio-storico-politica delle donne nel XVI secolo. Pur essendo contemporanea di un'epoca di forti trasformazioni e progresso della dignità umana, quale fu il Rinascimento italiano, Maria Maddalena de' Pazzi vive reclusa in un monastero carmelitano di stretta clausura, scelto da lei stessa. Nel 1563 il Concilio di Trento, ripristina la più severa clausura delle suore, per emendare lo stato di rilassatezza che regnava nei conventi, denunciato dai protestanti.

A Milano, per esempio, la legge della clausura era stata talmente dimenticata che nei conventi si tenevano dei balli. I nobili di diverse città non volevano sentire assolutamente parlare di imporvi la clausura. La rifiutavano come un' indebita ingerenza nelle relazioni con le loro parenti religiose che, a loro volta, consideravano l'imposizione della clausura come una mancanza di fiducia¹⁵².

Le esigenze di Riforma della Chiesa cattolica sono caldegiate e perseguite in tutti i modi da tutte e tre le mistiche prese in esame in questo studio. Posizione più che comprensibile, dato che ciò metteva in questione alla radice l'autenticità della propria vocazione e la possibilità stessa di un vero percorso spirituale. Per

¹⁴⁹ MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni* cit., p. 21.

¹⁵⁰ Cfr. IRIGARAY, Luce, *Il toccare della grazia*, Spazio Filosofico 17, 2016, pp. 239-247.

¹⁵¹ Ivi, p. 240.

¹⁵² Federazione delle Adoratrici Perpetue del SS.mo Sacramento Anno dell'Eucaristia 2004-2005, *Storia della clausura*, Pdf, [https://www.yumpu.com > document > view > b-v-ad..](https://www.yumpu.com/document/view/b-v-ad..) 1 giu 2013, p. 20.

Maria Maddalena de' Pazzi, come per Teresa d'Avila e soror Maria Joana, si trattava di riprendere, a livello personale e comunitario, l'adesione al messaggio cristiano delle origini, estirpando il degrado e la corruzione che, partendo dai vertici ecclesiastici, proliferava nei conventi. Esigenze soggettive di coerenza e autenticità che corrono parallele al corso della storia della Chiesa, incontrandosi sul terreno del finale conferimento della santità, almeno per santa Maria Maddalena de' Pazzi e santa Teresa d'Avila.

Per la storiografia femminista, che indaga sulla situazione reale delle donne, sulla storia dei loro corpi, la parabola della storia va in senso inverso a quella ufficiale. La storica Lopes evidenzia come le donne reali abbiano goduto molto poco delle conquiste non solo del Rinascimento, ma anche dell'Illuminismo e delle rivoluzioni liberali¹⁵³. Nel circuito che si instaura fra discorsi, comportamenti e rappresentazioni mentali,¹⁵⁴ gli stereotipi culturali mantengono, nelle loro trasformazioni, la costante di considerare l' "essência atemporal"¹⁵⁵ della donna, derivante da un' inferiorità biologica e/o da ragioni etico-religiose. Pur nella trasformazione, nel corso dei secoli, da un' immagine di malvagità e pericolosità a un'altra, di angelo del focolare, pieno di dedizione e abnegazione, rimane costante il dato culturale di considerare i soggetti sessuati al femminile degli esseri inferiori per natura. E' quindi comprensibile come, anche nei momenti storici più dinamici o addirittura liberatori nella storia dei diritti umani, come appunto il Rinascimento o l'Illuminismo, una parte dell'umanità sia stata esclusa dalla fruizione di quello che si presentava come un accrescimento di creatività e libertà individuale. In Italia l'aggravante era l'identificazione storica del potere spirituale con il potere ecclesiastico con ciò che ne consegue per la libertà femminile¹⁵⁶. Per questo motivo trovo interessante analizzare il doppio binario delle parole comunque pronunciate

¹⁵³ Cfr. LOPES, Maria Antónia "Estereótipos de 'a mulher' em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)" in *Donne, Cultura e Società nel panorama lusitano e internazionale (secoli XVI- XXI)*, a cura di Maria Antonietta Rossi, Viterbo: Sette Città, 2017, pp. 29-46.

¹⁵⁴ Ivi, p. 29.

¹⁵⁵ Ivi, p. 30.

¹⁵⁶ MAGLI, Ida, *Storia laica di donne religiose*, Milano: Longanesi &C., 1995, p. 265: "Il modello sacrale si era diffuso in quasi tutta l'Europa, ma in Italia si era praticamente identificato con il potere degli ecclesiastici e dei Papi, in tutti quei campi che, viceversa, nella lunga storia di Roma, erano sempre appartenuti allo Stato".

da Maria Maddalena de' Pazzi e dell'apparente inconsapevolezza del suo corpo, che si presta nelle estasi più a un "essere detto che a un "dire".

«L'anima diventa ancor lei un altro Dio per grazia» Giovedì 7 giugno 1584¹⁵⁷.

Dopo aver ricevuto l'Eucarestia, mi fermai a considerare le parole di Gesù *Desiderio desideravi hoc pasca manducare vobiscum*¹⁵⁸.

Il gruppo di estasi del 1584 sono raccolte nel testo *Quaranta giorni*,¹⁵⁹ sotto forma di "Meditazioni": a partire da un commento biblico, sviluppano in forma sistematica un tema, tratto dalle Scritture o liturgico, o una personale esperienza di fede. Le cinquanta estasi raccolte nel testo sotto forma di meditazioni hanno tutte il medesimo *incipit* in prima persona, seguito dal riferimento al brano liturgico del giorno. Il metodo della "meditazione sistematica" era stato diffuso con successo, nel XVI secolo, dai gesuiti, ai quali la formazione di Maria Maddalena de' Pazzi era sicuramente debitrice. Si tratta, come già detto, di un parlato-trascritto, ordinato alle consorelle dal confessore/governatore Agostino Campi¹⁶⁰, a cui si deve, inoltre, l'arricchimento della biblioteca del monastero¹⁶¹. Questo fatto fornisce una spiegazione, almeno parziale, della competenza teologica di Maria Maddalena de' Pazzi, espressa chiaramente dalla proprietà di linguaggio delle espressioni contenute nel testo, che così prosegue:

E mi sembrava di vedere che Gesù ci avesse lasciato se stesso affinché noi potessimo unirvi più strettamente a Lui, mentre stavamo in questo

¹⁵⁷ La trascrizione dell'estasi completa in MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni*, cit., pp. 109-110, in questa sede ne commenterò solo alcune parti.

¹⁵⁸ Ivi, p. 109.

¹⁵⁹ Ivi, p. 43: "I *Quaranta giorni*, pur nella loro apparente maggiore semplicità redazionale, avevano destato qualche problema in più, tanto da essere riscritti ex novo, tra la fine del XVI secolo e il primo decennio del secolo XVII. Così apparvero solo nella quarta ristampa della *Vita* del 1716 quasi integralmente, anche se con il solito lavoro di revisione e censura."

¹⁶⁰ MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni* cit., p. 43: "Per ordine del confessore / governatore Agostino Campi, dal 27 Maggio 1584 al 15 agosto 1584 si decise di raccogliere le meditazioni, prevalentemente bibliche, fatte da suor Maria Maddalena".

¹⁶¹ Ivi, p. 519: "Il governatore Campi si adoperò per arricchire la biblioteca del Carmelo fiorentino con acquisti di libri comprensivi di commentari biblici e patristici insieme a testi di dogmatica. Non mancavano il *Trionfo della Croce* e il *Confessionale* del Savonarola.

mondo, e che quell'amore con il quale si era incarnato, era lo stesso che l'aveva mosso a lasciarci se stesso nel Santissimo Sacramento. E così capivo che prima di incarnarsi aveva osservato sia la nostra Anima, sia dentro di sé, e vide quella essere fatta da Lui a Sua immagine e somiglianza, e ancora che nessun altro che Lui sapeva, né poteva conoscere la sua Preziosità e Bellezza¹⁶².

Il tema dell'unione con la divinità è affrontato partendo dall'Incarnazione di Gesù. La partecipazione all'umanità parte dall'iniziativa di Dio per "amore". Concetti teologici presenti nel pensiero di S. Agostino (354-430), san Tommaso d'Aquino (1225-1274) e san Bonaventura (1221-1274)¹⁶³ ai cui testi però difficilmente avrebbe potuto avere un accesso diretto. La studiosa Vasciaveo formula l'ipotesi che il delicato tema della divinizzazione dell'anima sia giunto a conoscenza di Maria Maddalena de' Pazzi attraverso i testi del teologo Ugo Panziera (1260-1330) per il "fatto della che alcune parole o concetti tipici della Scolastica avevano avuto un'ampia diffusione anche grazie all'uso letterario che le aveva divulgate"¹⁶⁴, ovviamente solo nell'ambiente aristocratico.

Al di là delle fonti utilizzate per il formarsi della materia prima del discorso, è interessante notare la precisione e correttezza della trama concettuale, elaborata in stato estatico, così come è stata riportata dalle consorelle. Il corpo, con le sue interferenze e sofferenze, sembra essere del tutto assente per dare spazio a un discorso che si snoda senza divagazioni e senza esitazioni. Si è già parlato del carattere generalmente tradizionale dei contenuti delle rivelazioni mistiche¹⁶⁵. Di là dell'ovvio problema della censura, per cui la prima pubblicazione biografica, la "Vita" del Puccini, risale al 1609, due anni dopo la sua morte¹⁶⁶ e solo nella quarta

¹⁶² Ivi, p. 109: "Et mi pareva vedere che Jesu ci havessi lassato se stesso accio che noi potessimo piu strettamente unirci con esso seco, dei mentre che stavamo in questo mondo, Et che con quello amore col quale s'era incarnato, con quel medesimo si fussi mosso a lasciarci se stesso nel Santissimo Sacramento. Et cosi intendevo che innanzi s'incarnassi haveva prima risguardato l'Anima nostra e cosi in se stesso ee vedendo quella esser fatta da esso *all'immagine e similitudine sua*, Et ancora che altri che lui non sapeva, ne poteva conoscere la Pretiosità e la bellezza sua."

¹⁶³ Cfr. note 277, 279 e 280 in MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni* cit., p. 68.

¹⁶⁴ Ivi, pp. 68-69.

¹⁶⁵ Cfr. SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo* cit; MAGLI, Ida, *Storia laica di donne religiose*, Milano: Longanesi & C., 1995.

¹⁶⁶ MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni* cit., p. 24.

ristampa del 1716 contiene anche la trascrizione di questa ed altre estasi,¹⁶⁷ la comunicazione estatica avviene usualmente attingendo al patrimonio lessicale, linguistico e concettuale della persona coinvolta in questo fenomeno. In questo specifico caso, è introdotta la figura di Gesù come mediatore fra l'essere umano e la divinità e la centralità del sacramento dell'Eucarestia, come momento privilegiato dell'incontro fra sacralità e umanità.

Il tono del discorso, oggettivo e lineare, indica la totale assenza di una soggettività agente, la partecipazione del corpo sembra ridursi a funzione di mero ripetitore delle parole di un "Altro". Esattamente il contrario del significato di quanto viene pronunciato nel delineare l'Incarnazione come vicinanza fra creatura e divinità, in conformità a un'affinità sostanziale. La divaricazione fra corpo "assente", rinunciatario rispetto a una presa di posizione in prima persona, e complessità del discorso, quasi didattico nella sua rivelazione dottrinale, evidenzia comunque un nesso, anche se spezzato, fra la soggettività di chi "patisce" l'estasi e i contenuti veicolati. Seguendo il pensiero di Judith Butler in cui il corpo è visto, come per Foucault, anche un segno culturale, un'"incorporazione" del potere (embodiment)¹⁶⁸ l'estasi rientra tra le possibilità condizionate e circoscritte storicamente dell'esperienza soggettiva femminile del XVI secolo. La successiva santificazione implica altresì una lettura storica della scissione fra soggettività e Potere: non tanto adesione al potere assoggettante, quanto totale presa di possesso del corpo di Maria Maddalena de' Pazzi da parte della divinità. La conclusione dell'istituzione ecclesiastica è in contraddizione con l'atteggiamento di censura, con il fatto di non avere valorizzato immediatamente il contenuto del messaggio, che allude chiaramente a una "somiglianza" fra Dio e la creatura, in questo caso descrivendo un'unione totale con un essere umano, appartenente alla parte infima della creazione, in quanto donna.

¹⁶⁷ Ivi, p. 43.

¹⁶⁸ BUTLER, Judith, *La vita psichica del potere*, tr. it. Di Federico Zappino, Milano: Mimesis 2013 [1997], p. 14.

Come evidenzia la storica Anna Scattigno¹⁶⁹, quest'atteggiamento è comprensibile in epoca controriformistica, in cui erano esaltate maggiormente le virtù dell'obbedienza, dell'auto-annichilimento e dell'osservanza delle regole monastiche piuttosto che le esperienze mistiche, vagliate con sospetto:

Né d'altra parte erano facilmente riconducibili ai nuovi modelli di santità monastica i fenomeni visionari e le esperienze mistiche che avevano caratterizzato queste figure e da ultimo e in modo eminente la stessa Maria Maddalena de' Pazzi; piuttosto erano esemplari le virtù, quelle che in comunità erano capaci di produrre edificazione e imitazione, e ancora le virtù proprie della professione monastica, l'osservanza e la valorizzazione della Regola, l'impegno per la riforma della vita religiosa¹⁷⁰.

Dal punto di vista di Maria Maddalena de' Pazzi, la prospettiva soggettiva si costruisce intorno ad una doppia negazione: di se stessa, come creatura di fronte alla Trascendenza assoluta e di se stessa come oggetto di disprezzo sociale, visione tramandata nei secoli fin dall'antichità dal discorso congiunto di teologi, medici e giuristi¹⁷¹ e ancora pienamente condivisa nel XVI e XVII secolo.

L'estasi è fenomeno rigidamente controllato, in questo periodo, perché vi si rintraccia "un'alterità capace di resistere all'incorporazione, che non si lascia completamente risolvere nel soggetto o, per lo meno, ne mina i sogni di autonomia e trasparenza"¹⁷², completamente assorbito come è da un Altro, non visibile, ma udibile, che lascia traccia di sé nella parole La trascrizione procede inserendo la metafora mistica delle «nozze spirituali»:

E mi sembrava di vedere in tutto ciò che Gesù si unisse all'Anima sua sposa con strettissima Unione, mettendo il suo capo sopra il suo e così i suoi occhi, sopra quelli di lei, la sua Bocca, sopra quella della Sposa. E così le mani e i piedi e alla fine tutte le sue membra, tanto che la sposa diventava una cosa unica con lui, voleva tutto quello che voleva lo sposo, vedeva tutto

¹⁶⁹ SCATTIGNO, Anna, *La costruzione di un profilo di santità femminile nella Firenze del XVII secolo*, Firenze University press: *Annali di storia di Firenze*, VIII, 2013, pp. 145-170.

¹⁷⁰ Ivi, p. 148.

¹⁷¹ LOPES, Maria Antónia "Estereótipos de 'a mulher' em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)" in *Donne, Cultura e Società nel panorama lusitano e internazionale (secoli XVI- XXI)* cit., pp. 31-32.

¹⁷² BUTLER, Judith, *Soggetti del desiderio*, cit., pp.VIII-XIX.

quello che era nello sposo, gustava tutto quello che gustava lo sposo, e desiderava tutto quello che desiderava lo sposo e al di fuori di lui nulla¹⁷³.

Il concetto di matrimonio mistico, di origine ebraico-cristiana, fu sviluppato a livello esegetico da Origine d'Alessandria (185-254). Il teologo platonico, nella sua lettura del Cantico dei Cantici, testo basilare sul tema, privilegia il ruolo dell'anima del credente, come sposa, oltre a quello tradizionale della Chiesa¹⁷⁴. L'idea trova il suo pieno sviluppo nel medioevo all'interno della vita monacale che appare in questo caso l'unica «seconda opzione», dopo il matrimonio, accettabile e accettata socialmente, per le donne, non implicando, fra l'altro, alcuna inversione di genere fra loro e il Dio maschile.

Tutto questo successe non soltanto perché le religiose del medioevo potevano facilmente (cioè senza un cambiamento di genere) pensare a se stesse come spose di Cristo, ma perché con il matrimonio mistico esse acquistavano prestigio, ovvero uno statuto superiore a quello della donna comune¹⁷⁵.

Sul modello femminile della vergine Maria, viene elaborata una rappresentazione della vita religiosa come unione progressiva delle monache alla vita di Gesù, in cui, per usare le parole di Maria Maddalena de' Pazzi, diventavano una cosa unica con lui. E' proprio questo il passaggio che permette, sulla base di principi ineccepibili di uniformità al cristianesimo, lo scarto fra i dettami della gerarchia e la mistica, intesa come esperienza personale della divinità.

Alle progressive limitazioni della possibilità di circolazione dei corpi, reclusi nella clausura, resa obbligatoria dall'ultima sessione del concilio di Trento, fa riscontro un'esplosione di rivelazioni che invadono quello spazio limitatissimo che

¹⁷³ MARIA MADDALENA DE PAZZI *Quaranta giorni*, cit. pp. 109-110: "Et mi pareva in quello vedere che Jesu si unissi all'Anima sposa sua con strettissima Unione, mettendo il suo Capo sopra quello di essa Sposa Et cosi gli occhi sua, sopra quelli di lei, la Bocca sua, sopra quella della Sposa, Et cosi le mani e i Piedi e finalmente tutti li altri sua membri, tanto che la sposa diveniva una cosa medesima con lui, Voleva tutto quello che voleva lo sposo, Vedeva tutto quello che era nello sposo, Faceva l'opere dello Sposo, Et desiderava tutto quello che desiderava lo sposo e fuori di lui nulla."

¹⁷⁴ Cfr. MATTER, E. Ann, Il matrimonio mistico, in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede* cit., pp. 43-60.

¹⁷⁵ Ivi, pp. 48-49.

appunto è il corpo. I fenomeni estatici, in questo senso, sono sicuramente una forma di resistenza alle costrizioni, specialmente intellettuali, che lo stretto controllo dei confessori sulle monache implica¹⁷⁶. Questo dato risponde parzialmente alla domanda sulla proliferazione di questi fenomeni nei conventi, anche in epoca di stretto controllo dell’Inquisizione, avvalorando l’ipotesi di Foucault che un forte potere (in questo caso la stretta clausura) produce sempre forme di resistenza, anche se inusuali o non riconoscibili immediatamente come tali¹⁷⁷. L’uscita da un corpo “disciplinato”, per fare spazio ad Altro, che caratterizza l’estasi, può essere interpretato quindi una forma di resistenza, una forma di rivincita sull’imposizione di pratiche regolate, controllate e, in un certo senso, scontate. Nella sua analisi sulla formazione del soggetto, Judith Butler va oltre la dicotomia subordinazione-resistenza per inaugurare un discorso di “incorporazione” del potere, resa possibile dalla ripetizione (non solo meccanica) delle pratiche regolative che il potere impone:

Ciò che vorrei suggerire è che il soggetto *può* essere concepito come se il suo agire derivasse proprio dal potere a cui si oppone, benché tale formulazione possa sembrare scomoda e disturbante, soprattutto agli occhi di quanti credono nella possibilità di sradicare questa complicità e questa ambiguità una volta per tutte¹⁷⁸.

La docilità del corpo alla ripetizione di pratiche ascetiche rigorose implica, applicando all’estasi l’interessante *excursus* filosofico di Butler, non tanto e non solo alla fondazione di un soggetto capace di opporsi al potere, quanto l’esercizio di un nuovo potere, che il soggetto esercita.

Il potere agisce dunque su due fronti: 1) è ciò che rende possibile il soggetto e si pone come preconditione della sua possibilità e occasione di costituzione 2) è ciò che viene mantenuto in vita e riprodotto dall’azione “propria” del soggetto. In quanto soggetto *di* potere (questo “di” sta ad indicare sia l’appartenenza, sia l’assunzione), egli tende a eludere le condizioni che lo hanno fatto emergere, elude il potere con un altro potere¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Ivi, p. 54.

¹⁷⁷ Cfr. BUTLER, Judith, *La vita psichica del potere* cit., pp. 54-55.

¹⁷⁸ Ivi, p. 55.

¹⁷⁹ Ivi, p. 52.

Per ciò che riguarda il primo punto, la vita religiosa in convento tende ad esercitare il potere per costituire prima di tutto un soggetto obbediente, La virtù dell'obbedienza, la più importante nei modelli di santità del periodo controriformistico, viene sviluppata proprio allenandosi a sopportare le piccole e grandi violenze che il potere gerarchico del convento infligge alla personalità egoica delle novizie. Nelle deposizioni per il processo di canonizzazione di Maria Maddalena de' Pazzi è la priora suor Vangelista del Giocondo che si attribuisce il "merito" di avere esercitato l'aspirante santa a ogni forma di sopportazione di mortificazioni e umiliazioni.

Nel racconto delle consorelle, già nel noviziato Maria Maddalena appariva perfetta nella virtù cardine dell'iniziazione alla vita religiosa, l'obbedienza. Suor Vangelista del Giocondo, nella sua funzione di priora la esercitava in questa virtù, non con rigori corporali, piuttosto con mortificazioni e punizioni pubbliche, che nell'umiliare la giovane suora di fronte alle altre, intendevano edificare per l'intera comunità un modello esemplare di annichilimento di sé¹⁸⁰.

Il soggetto che il potere ecclesiastico tende deliberatamente a "edificare" è dunque un soggetto "annichilito", annientato. Tuttavia la conclusione paradossale della parabola del soggetto, secondo il pensiero della filosofa femminista Butler, è che, anziché scomparire, il soggetto tende a riprodurre il potere con un'"azione propria", a mantenerlo in vita attraverso se stesso. Il soggetto non è eliminato: ridotto alla più totale passività, cambia di segno e manifesta l'irruzione dell'Alterità divina nel suo corpo, con la quale non s'identifica, ma dalla quale, durante l'estasi, viene sostituito. Letteralmente: "elude il potere con un altro potere".

La costruzione storica della santità avviene tenendo sotto controllo sia lo smantellamento sistematico di ogni rivendicazione di autonomia soggettiva, sia la conformità all'ortodossia del nuovo potere emergente. La censura sistematica delle lettere che Maria Maddalena de' Pazzi tenta di inviare all'esterno testimonia la prima fase, l'attento vaglio del contenuto delle estasi, culminante nella santificazione,

¹⁸⁰ SCATTIGNO, Anna, *La costruzione di un profilo di santità femminile nella Firenze del XVII secolo* cit., p. 153.

attesta la seconda fase del difficile processo di costruzione di un modello di perfezione cristiana. Nell'Italia controriformistica è sufficiente che una delle due fasi (l'annientamento personale e le rivelazioni conformi alla dottrina) non sia perfetta, per mettere in discussione l'intero edificio della santità. La chiesa cattolica non solo non ha negato i particolari di un procedimento che, al giorno d'oggi, non esiteremmo a definire sadico, ma anzi se n'è attribuito il merito.

In questa relazione di dominio e sottomissione, se a Maria Maddalena toccava di rappresentare per tutte la disciplina della mortificazione di sé, all'austera madre Vangelista spettava invece di incarnare un esercizio dell'autorità che nella costante, ma anche innovativa riproposta delle virtù monastiche, tornasse a vantaggio dello stato religioso. Al processo, assai più esplicitamente di quanto non si trovasse descritto nella *Vita*, la priora si assunse la responsabilità e il merito di aver così profondamente esercitato nell'obbedienza la giovane suora da contribuire in qualche modo al suo percorso di santità¹⁸¹.

I contenuti di questa particolare estasi rendono comprensibile l'estrema prudenza della gerarchia ecclesiastica. La descrizione del matrimonio mistico allude alla divinizzazione dell'anima, il titolo stesso della meditazione «L'anima diventa ancor lei un altro Dio per grazia» è esplicito in questo senso.

La “strettissima unione” avviene fra le reciproche parti del corpo, partendo dalla testa, dagli occhi e dalla bocca, fino ad arrivare alle mani e ai piedi. L'immagine richiama il tema dei tre baci dell'asceti mistica derivato dalla lettura di Bernardo di Chiaravalle (1090-1153) del “Cantico dei Cantici”, come cantico nuziale tra l'anima e Dio. In questa lettura il bacio dei piedi è identificato con la devozione ad espiazione dei peccati, quello della mano con l'amicizia fra l'anima e Gesù, quello della bocca con l'unione completa con la divinità¹⁸². Il riferimento non è esplicitato, tuttavia l'enumerazione delle diverse parti del corpo, che si uniscono, ha un chiaro significato simbolico, trattandosi del corpo di Gesù. A conclusione dell'unione “la sposa diveniva una cosa medesima con Lui”, nella volontà (“voleva tutto quello che voleva lo sposo”), nella visione (“vedeva tutto quello che era nello sposo”), nel gusto (“gustava tutto quello che gustava lo sposo”), nelle opere (“faceva l'opere dello

¹⁸¹ Ivi.

¹⁸² Cfr. MATTER, E. Ann, “Il matrimonio mistico” in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) cit., pp. 45-47.

Sposo”), nel desiderio (“Et desiderava tutto quello che desiderava lo Sposo e fuor di lui nulla”).

Queste immagini sostituiscono nel testo alcuni segni ricorrenti del matrimonio mistico (scambio di anelli, stimate) richiamando quella che l’interpretazione cattolica definirà “mistica come evento comunione”¹⁸³, “evento relazionale che apre la creatura all’Altro da sé”¹⁸⁴ e ancora “evento relazionale profondamente creativo che non intende certo mortificare/amputare le potenzialità della creatura, ma compierle in pienezza, talvolta facendole fiorire in modi e forme inattese, a servizio dell’intera Chiesa.”¹⁸⁵.

Tuttavia “l’evento” viene, più che agito, soltanto detto e trascritto dalle consorelle. Più che di un matrimonio mistico avvenuto sembra trattarsi di un trattato sull’unione nuziale dell’anima con Gesù. L’utilizzo della terza persona anziché della prima (“E mi sembrava di vedere in tutto ciò che Gesù si unisse all’Anima sua sposa con strettissima Unione”), la non rivendicazione di essere la legittima proprietaria di quell’anima, alludono più a una narrazione teologica che ad un’esperienza vissuta. L’esperienza reale, su cui si accentrano le indagini di tutto il convento, è infatti quella dell’estasi. Maria Maddalena de’ Pazzi sembra partecipare all’ “evento relazionale” in stato di incoscienza: “Parlare e aver parlato non sembra lasciare neanche un fuggevole solco sulla superficie della sua coscienza”¹⁸⁶. Finita l’estasi non si ricordava, se non vagamente, non sapeva riferire razionalmente l’accaduto.

Esempio perfetto di annientamento di sé, rispondeva totalmente alle esigenze dell’ambiente circostante che avrebbe trovato imbarazzante trattare con una consorella dall’anima divinizzata. L’attenzione si è infatti concentrata sull’altro elemento della relazione o, meglio, sulle sue parole.

Nel lavoro di revisione e censura che accompagna la riscrittura ex novo dei *Quaranta giorni* tra la fine del XVI secolo e l’inizio del XVII, sono stati ovviamente

¹⁸³ MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni*, cit., p. 26.

¹⁸⁴ Ivi, p. 28.

¹⁸⁵ Ivi, p. 29.

¹⁸⁶ MARIA MADDALENA DE’ PAZZI, *Le Parole dell’estasi* cit., p. 27.

vagliati i temi teologici emersi durante le estasi¹⁸⁷. Il tema della partecipazione della creatura alla natura divina nella tradizione teologica cattolica è presente in forma autorevole nel pensiero teologico di Tommaso d'Aquino, per la presenza di Dio in tutte le cose "in potenza, essenza e presenza"¹⁸⁸. Tuttavia la mistica unitiva è terreno minato della tradizione teologica ortodossa, proprio sul tema della distinzione fra Dio e le creature. Il famoso teologo domenicano Meister Eckhart, fu infatti condannato per eresia da papa Giovanni XXII con la bolla "*In agro dominico*" del 1329, al termine del processo di inquisizione, istruito a Colonia, dall'arcivescovo Enrico II di Virneburg, nel 1326¹⁸⁹. Dei ventisei articoli condannati il decimo riguarda l'identificazione dell'anima con la divinità:

Noi siamo totalmente trasformati in Dio e siamo in lui commutati; in modo simile, come nel sacramento il pane è commutato nel corpo di Cristo, così io sono commutato in lui, poiché lui stesso mi fa essere uno con se stesso, non simile. Da parte del Dio vivente, è vero che lì non c'è alcuna distinzione¹⁹⁰.

Andando di là della "somiglianza" con Dio, Eckhart si spinge verso la totale *deificatio* dell'anima, senza "alcuna distinzione". La metafora che permette il passaggio è il sacramento dell'Eucarestia, in cui il pane è trasformato realmente nel corpo di Cristo. Pur facendo riferimento al dogma della transustanziazione¹⁹¹, non sfugge all'Inquisizione il fatto che la mistica unitiva, (essenzialmente negativa nel suo agire senza un perché, senza volere nulla e senza avvalersi delle proprie facoltà) avviene anche senza la mediazione della Chiesa cattolica, delle buone opere e alla fine di Dio stesso¹⁹². Le stesse tematiche sono rintracciabili nei Fratelli del libero

¹⁸⁷ Cfr. MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni*, cit., p. 35.

¹⁸⁸ Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Compendio di teologia e altri scritti*, a cura di Agostino Selva, Torino: UTET, 2015, pp. 164-165.

¹⁸⁹ Cfr. MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, tr. it. Marco Vannini, Milano: Adelphi, pp. 11-34.

¹⁹⁰ GIOVANNI XXII, *In agro dominico*, Cooperatorium Veritatis Societas (a cura di), reperibile sul sito Documenta Catholica Omnia, sez. De Ecclesiae Magisterio, URL De Ecclesiae Magisterio, 27/03/1329, www.documentacatholicaomnia.eu (consultato il 13/06/2019).

¹⁹¹ Enciclopedia Treccani: Transustanziazione : parola coniata dalla teologia medievale (la prima documentazione ufficiale si ha nel Concilio lateranense IV, del 1215, nella professione di fede contro gli Albiges) la quale esprime in maniera chiarissima il dogma della Chiesa cattolica circa la presenza reale di Gesù Cristo nell'Eucarestia", www.Treccani.it. (consultato il 13/06/2019).

¹⁹² MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi* cit., pp. 28-29: "Possiamo anche chiamare «nichilismo» questo atteggiamento, purché si comprenda che la nullificazione della creatura e del divino derivano

Spirito, movimento dichiarato definitivamente eretico nel 1311 e in Margherita Porete, arsa viva a Parigi nel 1310 con il suo libro *Lo specchio delle anime semplici*¹⁹³.

Nelle parole pronunciate da Maria Maddalena de' Pazzi durante questa estasi rispetto all'unione con Gesù (“aveva osservato sia la nostra Anima, sia dentro di sé, e vide quella essere fatta da Lui a Sua immagine e somiglianza”) l'immagine e somiglianza salvaguarda ancora una distinzione fra la creatura e la divinità. Sottile ma fondamentale, è il discrimine teologico che allontana sospetti di eresia. Inoltre è proprio il concetto coniugale, come evento che implica necessariamente due persone (“la sposa diveniva una cosa medesima con Lui”), a rendere accettabile la logica unitiva, perché salvaguarda la separazione essenziale dei due componenti. Tanto più se “la sposa” ricalca sostanzialmente il modello di sottomissione totale al marito, prevista nei matrimoni mondani del tempo. Per le spose di Cristo la sottomissione è doppia, una rimanda al genere, in quanto persone di sesso femminile che vivono storicamente le pratiche performative di identificazione con il genere del loro tempo¹⁹⁴, e l'altra all'anima, impegnata in un processo di confronto serrato con la perfezione trascendente, da cui esce per definizione sempre perdente.

La filosofa Judith Butler attribuisce alle pratiche regolative di ripetizione la capacità di rendere “sostanziale” il genere, cioè “naturale”, attribuibile all’“essenza” femminile. Nella reiterazione dei comportamenti viene infatti occultato il carattere di apprendimento di tali pratiche specialmente attraverso l'imitazione, assumendo quindi connotati di spontaneità e naturalezza non realmente “innati”:

Il soggetto non è *determinato* dalle regole che lo generano, perché la significazione *non è un atto fondante, ma anzi un processo regolato di ripetizione* che occulta se stesso e insieme legittima le proprie regole attraverso la produzione di effetti di sostanzializzazione. In un certo senso tutta la significazione ha luogo nell'orbita della coazione a ripetere; «la

da una traboccante energia, che travolge ogni contenuto e determinazione –ancorché riferentesi al soggetto e a Dio- perché niente divenga idolo”.

¹⁹³ Cfr. PORETE, Margherita, *Lo specchio delle anime semplici. Testo medio francese a fronte*, tr. it. Giovanna Fozzer, Firenze: Le lettere, 2018.

¹⁹⁴ Cfr. BUTLER, Judith, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità.*, tr. it. Sergia Adamo, Bari-Roma: Laterza, 2017 [1999], pp. 201-210.

capacità di agire» va allora situata entro la possibilità di variazione di tale ripetizione¹⁹⁵.

«La capacità di agire» di Maria Maddalena de' Pazzi, di cui l'epistolario dimostra il forte desiderio, avrebbe rivisitato in una nuova direzione la principale virtù richiesta alle religiose, cioè l'obbedienza. Obbediente prima di tutto a Dio nel riportare la Chiesa all'autenticità della sequela di Cristo. L'intercettazione e la conseguente censura della gerarchia ecclesiastica dimostrano come quest'ultima si riservi il primato dell'autorità sull'obbedienza delle religiose. Su questa virtù si costruisce la perfetta riproduzione del modello di comportamento prescritto, sia soggettivamente come appartenente al genere femminile, sia socialmente come appartenente a un ordine religioso. L'estasi si inserisce in questa doppia negazione, che diventa infatti un'affermazione della volontà di annientamento di sé, spazio vuoto politicamente costruito, in cui si manifesta l'inaspettata comparsa dell'Altro.

Michel de Certeau nel suo famoso testo *Fabula-mistica XVI-XVII secolo* accosta la mistica ad altre pratiche discorsive, fra cui la storiografia e la psicanalisi¹⁹⁶. L'analogia di funzionamento fra mistica e psicanalisi si stabilisce in quanto entrambe scaturiscono da una separazione, dalla nostalgia di un oggetto d'amore smarrito. «Le stesse possessioni si articolano su qualcosa di *perduto*.»¹⁹⁷.

Freud in *L'io e l'es*¹⁹⁸ riconduce, infatti, la struttura dell'io alla struttura del lutto, attraverso un processo di «incorporazione» dell'essere amato di cui si è subito la perdita. Questa è superata attraverso «uno specifico atto di identificazione che cerca di accogliere questo altro/a all'interno della struttura stessa del sé»¹⁹⁹. La lettura psicanalitica di questo processo di «incorporazione» dell'Altro, distinguendola dall'introiezione (che crea uno spazio interiore dotato di un linguaggio) lo vede come profondamente antimetaforico, cioè nel risolvere magicamente la perdita, la agisce sul proprio corpo.

¹⁹⁵ Ivi, p. 205. Corsivo dell'autrice.

¹⁹⁶ Cfr. CERTEAU, Michel de, *Fabula-mistica XVI-XVII secolo* cit., p.4.

¹⁹⁷ Ivi.

¹⁹⁸ Cfr. FREUD, Sigmund, *L'io e l'es*, Torino: Boringhieri, 1976 [1922].

¹⁹⁹ BUTLER, Judith, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità* cit., p. 85.

Applicando quest'analisi alla costruzione dell'identità di genere, fondata sul rifiuto della perdita del corpo materno come oggetto d'amore, che dà origine alla melanconia, Butler interpreta Freud elaborando una teoria del corpo come "luogo" in cui questa perdita non viene detta attraverso la mediazione delle parole, ma vissuta come parte del corpo stesso.

Infatti, secondo lo schema di cui sopra, l'identità di genere verrebbe istituita attraverso un rifiuto della perdita che cripta se stessa nel corpo e che di fatto determina il corpo vivente in contrapposizione al corpo morto. In quest'attività antimetaforica, l'incorporazione *letteralizza* la perdita *sul o nel* corpo e in questo modo si presenta come fatticità del corpo, il mezzo in cui il corpo diventa portatore di «sesso» come sua verità letterale²⁰⁰.

Quest'interpretazione ha il merito di fornire gli strumenti teorici per collocare i fenomeni mistici femminili all'interno dei prodotti della psiche umana analizzabili, evitando sia il rischio del riduzionismo che li patologizza, sia il fideismo che li oscura. L'estasi si può a ragione considerare una forma di "possessione" in cui l'oggetto d'amore perduto è Dio, portatore di tutte le valenze protettive e creative inerenti all'amore materno.

Il fenomeno estatico "letteralizza" questa perdita sul corpo, attivando una Presenza difforme, nella più totale assenza di memoria, intelletto e volontà, definite da S. Agostino le principali facoltà umane²⁰¹. I deficit mentali attribuibili al genere (dovuti per San Tommaso, riprendendo san Agostino all'*imbellicitas* della natura femminile²⁰²) derivano storicamente da una rappresentazione del corpo femminile in relazione a quello maschile, come referenza androcentrica alla base della dominazione maschile²⁰³. Solo nei fenomeni mistici il corpo femminile deficitario capovolge le sue negatività in capacità, fra le quali, per assicurare l'ordine simbolico maschile, devono però necessariamente essere presenti virtù disciplinabili e disciplinate.

²⁰⁰ Ivi, p. 100. Corsivo dell'autrice.

²⁰¹ Cfr. SANT'AGOSTINO, *La trinità*, tr. it. Giuseppe Beschin, Roma: Città Nuova Editrice, 1998 [419].

²⁰² Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito Centi, Torino: UTET, 2005 [1975], pp. 861-865.

²⁰³ Cfr. BOURDIEU, Pierre, *Il dominio maschile*, cit.

Nel modello tridentino di santità lo scenario in cui si muove il corpo è quello monastico, esso esibisce la sofferenza, non più la profezia, né la Resurrezione dalla croce, ma la Croce stessa. Il corpo malato di Maria Maddalena de' Pazzi è il palcoscenico ideale di un'estasi perfetta, di cui lei, infatti, a prova della sua umiltà, non ha nemmeno il ricordo (sospensione della facoltà della memoria).

È soprattutto il modello mistico che muta: l'esperienza di Dio, che pur conosce l'estasi delle nozze, ha il suo centro nell'olocausto, nel patire; amare significa patire. Si deve ora registrare l'assolutezza della passività, tanto più forte quanto più è l'amore²⁰⁴.

La valorizzazione inaspettata del corpo femminile deriva dal fatto di essere totalmente espropriato, nell'estasi, dalla divinità. Valore aggiunto che è riconosciuto completamente solo con il sopraggiungere della morte.

Solo la morte, infatti, conferma una storia di santità avvenuta in un corpo consumato da ogni tipo di sofferenza, ma che alla fine ha il potere di trionfare sulla corruzione della materia. I processi di canonizzazione del primo decennio del XVII secolo ruotano intorno alla devozione suscitata, sia nelle corti, sia nel popolo, dai corpi santi e incorrotti, i cui sepolcri e le cui reliquie infiammano la fede in Dio e il prestigio della casa regnante²⁰⁵. La ricognizione sull'incorrubilità dei corpi e la conseguente devozione popolare è stato un aspetto fondamentale per l'attribuzione di santità a molti contemporanei di Maria Maddalena de' Pazzi, (nel periodo 1522-1590) a convalida di un nuovo modello di perfezione incentrato sulla riforma della vita religiosa e sul misticismo personale²⁰⁶.

A Firenze, in particolare, l'arcivescovo Alessandro Marzi Medici, a guida della diocesi cittadina dal 1505 al 1530²⁰⁷, volle ridare vigore alla tradizione religiosa fiorentina, inserendovi i nuovi modelli di santità propagandati dalla Controriforma. Il processo di canonizzazione di Maria Maddalena de' Pazzi, da lui aperto come

²⁰⁴ POZZI Giovanni- LEONARDI Claudio (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*. Introduzione cit., p. 55.

²⁰⁵ Cfr. SCATTIGNO, Anna, *La costruzione di un profilo di santità femminile nella Firenze del XVII secolo* cit., pp. 145-146.

²⁰⁶ Ivi, pp. 147-149: canonizzazioni di Maria Bagnesi (1514-1577), Caterina Ricci (1522-1590), Ignazio di Loyola (1496-1551), Teresa d'Avila (1515-1582) e Ippolito Galantini (1565-1619).

²⁰⁷ Ivi, nota 18, pp. 166-167.

processo informativo nel 1611, fu allora incentrato più sulle sue virtù capaci di produrre edificazione ed imitazione nella vita monastica che sulla sua esperienza mistica, caratterizzata dalle estasi.

VIDA DE LA BIENAVENTURADA MADRE SOROR MARIA MAGDALENA DE PAZZI DI PADRE FRAY DE LA PRESENTACION²⁰⁸.

Nel 1626, anno della beatificazione di Maria Maddalena dei Pazzi, viene data alla stampa, a Lisbona, in lingua castigliana, la *Vida de la bienaventurada Madre Soror Maria Magdalena de Pazzi*, ad opera di Frate Luís da Apresentação (1581-1653), conosciuto anche come frate Luís de Mértola, lettore di teologia morale²⁰⁹.

Il testo è basato sulla *Vita della Madre Suor Maria Maddalena de' Pazzi vergine* di Vincenzo Puccini²¹⁰. Pur essendo in alcune parti una traduzione quasi letterale della “Vita” del Puccini dall’italiano al castigliano, merita attenzione come produzione agiografica autonoma e significativa della problematica portoghese inerente ai parametri di santità femminile. Comparando complessivamente i due testi emergono differenze significative per descrivere le vicende biografiche che hanno portato al felice esito della beatificazione della suora. In questo paragrafo intendo analizzare differenze e somiglianze fra i due testi, tenuto conto che nei paragrafi precedenti la letteratura bibliografica di riferimento tiene presente la produzione carmelitana italiana, di cui la “Vita” del Puccini è un’importante fonte.

La redazione si colloca nel periodo dell’Unità Iberica, cioè l’unità politica che contraddistinse l’intera penisola iberica nel periodo 1580–1640, attraverso l’unione dinastica che si realizzò durante il regno di Filippo II di Castiglia. Le corone del Portogallo, di Castiglia e di Aragona erano parti costituenti di tale unione, determinata dalla crisi dinastica portoghese.

La “*Vida*” è preceduta da due “licenze”: la prima dell’ordine carmelitano, a cui frate Luigi appartiene²¹¹, e la seconda del Santo Uffizio²¹². Segue una “lettera di

²⁰⁸ Il nome appare così nel testo, probabilmente ispanizzato per questa pubblicazione in castigliano. Nel paragrafo utilizzo la denominazione portoghese “*Presentação*”.

²⁰⁹ Frate da PRESENTAÇÃO, Luís, *Vida de la bienaventurada Madre Soror Maria Magdalena de' Pazzi*, Lisbona, 1626.

²¹⁰ PUCCINI, Vincenzo, *Vita della madre suor Maria Maddalena de'Pazzi fiorentina, monaca dell'ordine carmelitano nel Monastero di S. Maria degli Angeli di Borgo S. Fridiano di Firenze. Raccolta e descritta dal molto reverendo messere Vincenzo Puccini Governatore, e confessore del detto Monastero*. Firenze, Giunti, 1609.

²¹¹ Nella licenza del Provinciale Fr. Martinho Moniz si parla esplicitamente di traduzione dal toscano allo spagnolo e di ricompilazione: “que traduzio e recopilou de Toscano em Espanhol”.

²¹² A firma del gesuita Jorge Cabral e del vescovo Inquisitore Generale Cabreira.

dedica”²¹³ a una “molto illustre signora, a cui nessuno può negare di essere ottava nipote della regina di Portogallo, Santa Isabella, e del re don Diniz, suo marito”²¹⁴, attribuendole un’antica ed illustre discendenza dal sesto re del Portogallo (1279-1325) e da sua moglie Isabella di Aragona. Illustre lignaggio ereditato dal padre Duarte de Melo da Silva, conosciuto per le sue virtù, fra cui spiccavano la carità e la verità, grazie alle quali i suoi vassalli di Castro Verde non morirono di fame “nell’anno di carestia”²¹⁵ e per parte di madre dalla signora Dona Margarida de Mendoça, della cui spiritualità frate Luigi si dichiara testimone. La dedica del Puccini è invece indirizzata “alla cristianissima Maria Medici reina di Francia, e di Navarra”, la quale aveva conosciuto personalmente Maria Maddalena de’ Pazzi e ne aveva ammirato le virtù.

Ambedue le dediche testimoniano la stretta interrelazione fra il potere politico e il potere religioso, dato che una delle principali regole del gioco delle procedure di canonizzazione è che la fama di santità sia consolidata negli strati rispettabili della popolazione.

Il Puccini inserisce nella sua redazione una seconda dedica “Alle venerande madri la Priora, e monache di S. Maria degli Angeli di borgo S. Fridiano di Firenze”, datata 1° maggio 1609. Dedicata d’obbligo, dato che sono, insieme a lui, le principali testimoni su cui sarà basato il processo di beatificazione. Come precedentemente scritto nel paragrafo “La confessione collettiva” subito dopo il noviziato le consorelle sono incaricate di trascrivere tutto ciò che Maria Maddalena dice durante le estasi, a sua volta quest’ultima, come il Puccini riferisce al capitolo sei, ha l’obbligo di riferire ogni avvenimento significativo alla priora suor Vangelista del Giocondo e alla sorella Maria Maddalena Mori²¹⁶.

Nella lunga dedica “al pio Lettore” Frate Luigi dichiara che, entrato in possesso del testo in italiano, ha avvertito come prioritaria l’esigenza della traduzione della

²¹³ “ Frate da PRESENTAÇÃO, Carta dedicatoria”. D’ora in poi le citazioni dal libro saranno in italiano nel testo e in castigliano in nota.

²¹⁴ Ivi: Carta dedicatoria: “Nadie puede quitar a v. merced (muy illustre señora) ser estava nieta de la Reyna de Portugal santa Isabel y del Rey don Diniz su marido”.

²¹⁵ Ivi :Carta dedicatoria: “el año de mucha esterilidad”. Frate Luigi non specifica la data.

²¹⁶ PUCCINI, Vincenzo, *Vita* cit., p. 13.

“Vita” del Puccini dal toscano, il più puro dei linguaggi italiani, perché tutti potessero venirne a conoscenza. Rivendica peraltro la libertà di ridurre il testo, attingendo principalmente dalle prime due parti delle sei che lo costituiscono, e di spiegare, ampliare, interpretare alcune parti appellandosi alla sua identità di predicatore, piuttosto che di storico. Confrontando i due testi sono proprio le omissioni, le sottolineature, le aggiunte che rendono la “Vida” di frate da Apresentação significativa dell’impronta spirituale portoghese del periodo. Scopo esplicito di ambedue le versioni è l’imitazione della santità di questa vita “così come il Signore ha voluto mettere molti altri specchi di vita virtuosa nella sua Chiesa, che fossero per noi stimolo di conseguire ciò che aveva preteso da se stesso”²¹⁷. Frate Luigi pone come primaria l’esigenza di instaurare un modello da seguire, pur concedendo spazio alla naturale ammirazione causata dai numerosi fenomeni mistici di cui la vita di Maria Maddalena de’ Pazzi è stata contrassegnata: ratti, rivelazioni, visioni, profezie e miracoli. Segue infatti quello che appare un accorato appello, assente nella versione del Puccini, alle religiose a cui questa “Vita” conviene in particolare:

[...]avverto e inoltre chiedo, per il sangue di Gesù, facciano quanto possono per riformare da qui i loro costumi, conformino le loro azioni, poiché seguendo un faro tanto buono navigheranno sicuramente per il pericoloso mare di questa vita fino a giungere al porto sicuro della beatitudine²¹⁸.

Oltre al consueto fine edificante e di *exemplum*, tipico del periodo, si nota, a partire dalla dedica al lettore, l’appartenenza di frate da Apresentação all’ordine carmelitano. La riforma dell’ordine diede vita a una congregazione indipendente detta dei “carmelitani scalzi”, che ebbe grande diffusione, specialmente in Spagna²¹⁹ e in Italia.

In Portogallo la riforma e la riorganizzazione dell’ordine avvenne grazie all’opera di D. Fr. Baltasar Limpo (1478-1558), vescovo delle città di Porto e Braga, partecipante al Concilio di Trento, creatore dei conventi carmelitani di Beja e di

²¹⁷ Frate da PRESENTAÇÃO, Al pio Letor: “assi el Señor quiso poner otros muchos espejos de bien vivir en su Iglesia, que nos fuessen motivo de lo que en si mismo avia pretendido.”.

²¹⁸ Ivi: Al pio Letor “advierito, y aun pido por la sangre de Jesus, hagan quanto pudieren por reformar por aqui sus costumbres, y amoldar sus acciones, que siguiendo tan buen faro navegaràn seguramente por el peligroso mar desta vida hasta llegar al puerto seguro de la bienaventurança.”.

²¹⁹ Al tempo per Spagna si intendeva l’intera penisola iberica.

Évora e del collegio universitario di Coimbra²²⁰. Frate da Apresentação si identifica nelle radici spirituali e teologiche del Carmelo e presenta Maria Maddalena de' Pazzi come modello da imitare “nell’osservanza della vita religiosa, nell’umiltà, nell’ubbidienza, nella povertà e purezza che con tutte le maggiori virtù risplendettero in lei”²²¹. L’ intenzionalità di diffusione di un “modello di comportamento perfetto” si arricchisce della funzione di fungere da “specchio” per situazioni “devianti” o meno conformi allo spirito della comunità, come indica Zulmira Santos a proposito del modello di santità femminile in Brasile in epoca moderna²²². In Europa la trasformazione dei monasteri femminili in luoghi isolati, protetti dalle ingerenze esterne, all’insegna della più rigorosa clausura, incontrò spesso la resistenza delle stesse monache:

Le monache si ribellarono, apertamente o nascostamente, all’imposizione di norme che non erano previste nella consuetudine dell’ordine a cui si erano votate. Riversarono spesso nella rissosità interna quell’emulazione che aveva ormai scarsi modi per mostrarsi all’esterno. Investirono nella sfarzosità degli apparati e nel prestigio del monastero quella perdita di potere nella vita cittadina e religiosa che avevano potuto frequentemente esplicitare nel periodo medievale e rinascimentale²²³.

La storica Zarri prosegue esplicitando come il disagio manifestato talvolta dalle monache fosse da mettere in relazione al fenomeno delle monacazioni forzate, a cui le disposizioni tridentine cercarono di porre rimedio attraverso la disposizione ai vescovi di interrogare le monache sull’autenticità della vocazione, oltre a presenziare personalmente, o con un delegato, la cerimonia della professione²²⁴. Oltre a questo

²²⁰ RODRIGUES, Manuel Augusto, *D. Fr. Baltasar Limpo insigne Bispo e Teólogo Português do sec.XVI - A sua participação no Concílio de Trento*, Separata da revista “Theologica”, Vol.XV, fasc.I-II, Braga, 1980, p. 225.

²²¹ Frate da APRESENTAÇÃO, Al pio letor: “digo a imitarla en la observancia de la vida religiosa, en la humildad, en la obediencia, en la pobreza, con todas las mas virtudes que en ella resplandecieron.”.

²²² Cfr. SANTOS, Zulmira, “Norma e ‘imitação’: existe um modelo de santidade feminina no Brasil da época moderna” in *Scritture carismi istituzioni percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*, a cura di Concetta Bianca e Anna Scattigno, Roma, edizioni di storia e letteratura, 2018, pp. 415-430.

²²³ ZARRI, Gabriella, *Dalla profezia alla disciplina* in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, Roma-Bari: Laterza, 1994, p. 208.

²²⁴ Ivi, p. 209.

dato oggettivo, è importante individuare, ai fini del presente studio, le dinamiche, anche non esplicite, che la presenza di una “religiosa d’eccellenza” quale può essere definita una santa, può scatenare nei conventi, sia per la stretta convivenza che la clausura comporta, sia per il termine di confronto che stabilisce nella capacità di osservare scrupolosamente la regola, spesso inasprita dai decreti tridentini.

Il testo prosegue con la trascrizione di alcune odi del Puccini in latino, seguito dall’Indice che contiene ventinove capitoli. Il racconto, nel primo capitolo, dell’infanzia e dell’adolescenza²²⁵ di Maria Maddalena de’ Pazzi ripercorre fedelmente molti *topoi* della vita dei santi: nascita illustre, presagi favorevoli fin dalla gravidanza della madre, precoce attrazione verso la spiritualità e la devozione, crisi adolescenziale, rifiuto del matrimonio e scelta di prendere i voti in un Ordine dalla regola rigida²²⁶. Più specifico è invece un altro riferimento:

Che diremo allora dell’orazione mentale a cui presto si incominciò ad applicare, non appena nella sua benedetta anima uscì il sole della ragione e del libero arbitrio? In questo periodo fu istruita dal Padre Andrea Rossi della Compagnia di Gesù, con cui si confessava, usando un libretto composto dal Padre Gasparre Loarte della stessa Compagnia, che trattava di questa materia²²⁷.

La precoce iniziazione all’orazione mentale, tratto distintivo della religiosità interiore riformata dei carmelitani, è guidata da padri gesuiti, confessori della famiglia e specialisti nell’organizzazione sistematica delle meditazioni, sicuramente poco indulgenti verso fenomeni mistici incontrollati. Tuttavia, già in questa giovane età (verso i dieci-undici anni) Maria Maddalena de’ Pazzi “ci fu una volta in cui fu trovata dietro un letto molto trasformata in Dio, priva di sensi, senza vedere, né sentire cosa alcuna”²²⁸. L’interpretazione che frate Luigi dà di questa anticipazione

²²⁵ Frate da PRESENTAÇÃO, Capitulo I: De su patria, padres nacimiento, hasta tomar el habito desta Sagrada Religion.

²²⁶ Cfr. SALLMANN, Jean- Michel, *Il santo e la rappresentazione della santità. Problemi di metodo*, cit., pp. 584-602.

²²⁷ Frate da PRESENTAÇÃO: Cap.I: “Que diremo de la oracion mental en que luego se començò a emplear, tanto que en su bendita anima salio el sol de la razon, y tuvo uzo del libre alvedrio? En este tiempo fue instruida por el Padre Andres Rossi de la Compañia de Iesus, con quien se confessava, y uzò de un librito cõpuesto por el Padre Gaspar Loarte de la misma Compañia, que trata desta materia.”.

²²⁸ Ivi: “Y uuo ocàsion en que fue hallada tras de una cama muy trasformada en Dios, alienados los sentidos sin ver, ni sentir cosa alguna”.

degli stati estatici che successivamente la investirono è “di un insegnamento diretto della divina Maestà, che le dava alti sentimenti e desideri di raggiungere la perfezione evangelica e di entrare in religione”²²⁹. La frase, non presente nel testo di Puccini, rappresenta l’interpretazione teologica dell’estasi come possibile esito dell’orazione mentale, valorizzando la potenzialità di entrambe di entrare in contatto diretto con la divinità. Problematica che rientra nello spirito riformista che riprende in parte alcune misure dettate dai decreti conciliari tridentini, pubblicati in Portogallo dal Cardinale D. Henrique nel 1564, la cui diffusione continua nel corso del XVII secolo, giungendo a piena maturazione nel corso del XVIII secolo, concretizzandosi nella corrente di riforma Jacobeja. Tale corrente (il cui nome allude probabilmente alla figura biblica di Giacobbe e alla sua scala, allegoria dell’ascesa spirituale promossa dal movimento) avrà come obiettivo una più stretta osservanza dei precetti cattolici, sia da parte dei religiosi, sia da parte dei laici portoghesi.

La nascita del movimento risale alle ultime decadi del XVII secolo, ma si sviluppa pienamente nella seconda metà del XVIII secolo, e ha le sue radici nel rigorismo francescano dei frati del Varatojo, reclutando membri anche fra gli eremitani di Sant’Agostino, i canonici regolari di Santa Cruz, i cistercensi e i benedettini. Oltre allo scrupoloso rispetto dei precetti religiosi, la corrente jacobea prevedeva la pratica dell’orazione mentale, il quotidiano e scrupoloso esame di coscienza, la confessione frequente, la correzione fraterna dei fratelli peccatori, la povertà e il disprezzo delle passioni mondane. Valori e pratiche evangelici senza dubbio condivisi dall’ordine dei carmelitani cui frate Luigi appartiene, almeno nel comune terreno teologico su cui si aggregherà il movimento, ancora lontano dalle complicazioni successive che l’accusa di “sigilismo”²³⁰, fatta dai suoi detrattori, comportò. Nel periodo in cui visse frate da Apresentação, la pratica

²²⁹ Ivi: “Aqui la enseñava su divina Magestad, y la dava altos sentimientos, y desseos de grangear la perfeccion evangelica, y de entrar en religion.”

²³⁰ Il “sigilismo” era una pratica di violazione del segreto confessionale, che negava l’assoluzione ai penitenti che non rivelavano nome e indirizzo dei complici in imprese criminali. Papa Benedetto XIV intervenne ufficialmente, proibendo ai confessori l’indagine e la denuncia di eventuali complici dei penitenti. Sull’argomento cfr. COSTA, Elisa Maria Lopes da, “A Jacobeja. Achegas para a história de um movimento de reforma espiritual em Portugal” in *Arquipelago História*, 2° SERIE, xiv-xv (2010-2011), p. 31-48.

dell'orazione mentale, raccomandata anche dal Puccini, era già particolarmente delicata, per i suoi aspetti di religiosità interiorizzata, di preghiera individuale con pericolosi sconfinamenti nella mistica, cioè di un contatto diretto con Dio di sapore luterano.

Al di là dei rischi di incorrere nell'eresia protestante, per cogliere l'estrema diffidenza suscitata da questa pratica, basti pensare che in Italia uno dei primi sostenitori dell'orazione mentale fu Girolamo Savonarola (1453-1498) che nel suo *Trattato in dimensione e commendazione dell'orazione mentale* (1492):

[...] si scagliava in quegli scritti contro la meccanica recitazione di paternostri e salmi individuando nell'orazione vocale come pratica fine a se stessa il simbolo di tale sterile devozionalità. Secondo il frate ferrarese bisognava tornare ai sani principi ispiratori della Chiesa primitiva tenendo bene a mente che Dio cerca da noi el culto interiore senza tante cerimonie²³¹.

Il predicatore domenicano fu ufficialmente scomunicato da Papa Alessandro VI il 12 maggio del 1497, nel 1498 fu processato e condannato per eresia, torturato e bruciato al rogo.

Alla fine del primo capitolo, con molta prudenza, frate Luigi esplicita come i favori e le precoci comunicazioni divine si concretizzino, al momento della reale entrata in convento, nel 1582, in una programmatica aspirazione all'annientamento di se stessa:

Ricevuto l'abito si presentò alla maestra delle novizie come cosa morta, chiedendole con efficacia che la facesse sempre umiliare e mortificare in tutte le cose e che mai più le facesse fare la sua volontà. Esempio veramente di molta considerazione, per chi vuole fare progressi nella vita spirituale²³².

La pratica dell'orazione mentale, motivo di contesa specialmente in Castiglia all'interno dell'ordine carmelitano²³³, viene controbilanciata dall'autore, fin dal

²³¹ CARVALE, Giorgio, Orazione in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., vol 2°, p. 1139.

²³² Frate da PRESENTAÇÃO: "Recebido el habito se entregò a la maestra de novicias como una cosa muerta, pedindola con efficacia la quiziera sempre humillar, y mortificar en todas las cosas, y que nunca mas la dexasse fazer su voluntad. Exemplo verdaderamente de mucha consideracion, pera quien quiziere hazer progressos en la vida spiritual.

²³³ Cfr. SICARI, Antonio, *Contemplativi per la Chiesa. L'itinerario Carmelitano di Teresa d'Avila*. Roma, Edizioni O.C.D, 1983 [1982]; ROSSI, Rosa, *Teresa d'Avila*, Roma, Editori Riuniti, 1993 [1983].

primo capitolo, dalla virtù dell'obbedienza, esplicitata nella sistematica autodistruzione della volontà soggettiva in favore della volontà istituzionale. Questa operazione, riscontrabile nel culto controriformistico dei santi del Seicento, riesce tanto più facile per l'assenza di scritti di Maria Maddalena de' Pazzi, a parte l'Epistolario, da cui emerge ben altra volontà nei confronti dell'istituzione. Gabriella Zarrì mette in relazione il culto di Maria Maddalena de' Pazzi con quello di santa Teresa d'Avila:

Non si può dimenticare infatti che, nell'ultimo quarto del Cinquecento, una religiosa italiana che pareva percorrere le orme della grande spagnola ebbe immediatamente fama di santità: la fiorentina Maria Maddalena de' Pazzi. Diffusione della *Vita* e opere di Teresa d'Avila e culto per Maria Maddalena vanno di pari passo. Le prime traduzioni e edizioni dell'autobiografia della mistica spagnola vengono prodotte a Roma nel 1599, in concomitanza con i processi di beatificazione, ma la traduzione del *Cammino di perfezione* e del *Castello interiore* appare a firma del canonico fiorentino Cosimo Gaci ed è stampata dal Giunti nel 1605. Di soli sette anni successiva è l'apertura del primo processo informativo per il riconoscimento della santità di Maria Maddalena, che verrà beatificata nel 1626²³⁴.

L'accostamento del processo di canonizzazione di Maria Maddalena de' Pazzi alla diffusione della devozione verso Teresa d'Avila ben rappresenta, a livello di istituzione ecclesiastica, il "metodo" politico di promozione della santità femminile come modello di comportamento incentrato sull'ubbidienza²³⁵, occultando l'evidente fatto che niente è più lontano dall'esperienza e dagli scritti di Teresa d'Avila di una dottrina dell'annientamento e di pratiche ascetiche umilianti e degradanti per la persona.

Nel secondo capitolo Frate Luigi fa esplicitamente derivare dalla pratica dell'orazione mentale l'atteggiamento di Maria Maddalena de' Pazzi, "che mai si turbava, né si inquietava per alcun fatto, e raggiunse questa grazia con l'orazione, come effetto della grande unione con la divina volontà, da dove nasce simile pace"²³⁶. La palestra in cui esercitava queste virtù era ovviamente il convento, nel quale "si

²³⁴ ZARRI, Gabriella, Dalla profezia alla disciplina in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, cit., p. 220.

²³⁵ Cfr. DI FEBBO, Giuliana, *Teresa d'Avila: un culto barocco nella Spagna franchista* cit.

²³⁶ Frate da PRESENTAÇÃO: Capitolo II: "De lo que passò en el noviciado: "Nunca se turbava, ni inquietava con successo alguno, y esta merced alcançò en la oracion, como effecto de la grande union con la divina voluntad, donde nasce semejante paz".

adattava alla volontà di ciascuna delle sorelle, con singolare affabilità e grazia, in quello che non era offesa di Dio”²³⁷. Lo stesso convento cominciò a ricambiarla al punto che “La sua umiltà era rara ritenendosi inferiore a tutte e sebbene fosse da loro giudicata santa, lei, non colpevole, a questi giudizi faceva poco caso”²³⁸.

L’autore nota come la fama di santità si fosse già diffusa nel convento durante l’anno di noviziato, nel 1483, prima dunque della serie di estasi che sopravvennero a partire dal 1484. È una approvazione basata quindi soprattutto sul comportamento, sulla capacità di convivere fra donne senza voler primeggiare, fungendo da elemento di equilibrio per l’istituzione conventuale. E’ stato messo in rilievo come la tipologia del santo martire, più che sparire, si trasformi, in questo periodo, all’interno della Chiesa cattolica, nella capacità di pacificare le tensioni sociali, assorbendone i colpi e neutralizzandone la conflittualità. Viene promossa una sorta di “santità istituzionale”²³⁹. La funzione sociale di questo tipo di santità, rigidamente controllata dalla gerarchia ecclesiastica, va ricercata nei gruppi di pressione che ne sostengono la causa, siano essi familiari, politici, religiosi, di classe sociale da legittimare. Da notare che non solo viene descritto come la fama di santità fosse circolata nel convento fin dal momento dell’entrata, ma anche che Frate da Apresentação utilizza il termine “santa” nella redazione di questa “Vida”.

Dopo che la Congregazione dei riti, istituita nel 1588, tentò di disciplinare la materia, introducendo una rigida distinzione fra “beati” e “santi”, consentendo un culto limitato dei beati prima della conclusione del processo di canonizzazione²⁴⁰, la redazione delle “Vite” concorre alla legittimazione dei traguardi di santità raggiunti dal beato, per concludere felicemente il processo. Le manifestazioni collettive che attestavano pubblicamente la fama di santità, pur nell’evidente contraddizione giuridica, costituivano uno dei principali di questi traguardi.

²³⁷ Ivi: “Acomodavase a la voluntad de cada una de las hermanas, con singular afabilidad, en lo que no era offensa de Dio.”.

²³⁸ Ivi: “Su humildad era rara teniendose por inferior a todas, aunque dellas era juiszgada su vida per santa, y inculpable però deste juizios hazia poco caso.”.

²³⁹ SALLMANN, Jean- Michel, Il santo e la rappresentazione della santità. Problemi di metodo, cit., p. 596.

²⁴⁰ Ivi, p. 586.

Frate Luigi ne dipinge uno spettacolare affresco nell'ultimo capitolo, il ventinovesimo ²⁴¹ : dove il sepolcro viene aperto dal cardinal Gonzaga e dall'arcivescovo di Firenze in persona, dopo che si "era sparsa la sua fama per tutta Italia"²⁴².

Dopo aver trovato il corpo incorrotto (altro requisito per ottenere la patente di santità) diffondendo un soavissimo odore per l'umidità che distillavano le sacre membra"²⁴³, il cardinal Gonzaga "parlò a lungo con le religiose che l'avevano conosciuta; sulla sua vita, e ogni volta si sentiva più infiammato nel suo amore e devozione."²⁴⁴.

La scena si conclude con la necessità di porre il corpo sotto scorta per proteggerlo dalla devozione popolare:

Si seppe quello che stava succedendo nella città, e fu innumerevole la gente che arrivò, per cui fu necessario che si mettessero alcune persone di guardia affinché per la eccessiva devozione non fosse scomposto il santo corpo. Non si udivano altre voci se non le esclamazioni alla benedetta madre e tutti in uno la acclamavano per santa²⁴⁵.

L'acclamazione congiunta degli strati alti della società e delle classi popolari nasce dall'esigenza di valorizzazione politica di un gruppo, di un territorio, di una famiglia o di un Ordine che, come nel caso di Maria Maddalena de' Pazzi, eleggono fin dall'inizio il loro rappresentante e protettore. Emerge però anche dall'esigenza di sottolineare l'universalità del sacro, in quanto solo la santità, come espressione divina, travalica le particolarità, da cui peraltro è sostenuta, ed è alla portata di tutti.

²⁴¹ Frate da PRESENTAÇÃO: Capitulo XXIX: "como fue hallado el cuerpo della B. Madre entero, y sin corrupcion alguna quasi tre años despues de su muerte y como fue visitado de muchos principes, y señores."

²⁴² Ivi: "Aviase esparzido su fama por toda Italia."

²⁴³ Ivi: "Hechando de si suavissimo olor por una humedad que distilavan los sagrados miembros".

²⁴⁴ Ivi: "Hablò de espacio con las religiosas que la avian conocido; sobre su vida, y cada vez se sentia mas enflamado en su amor, y devocion."

²⁴⁵ Ivi: "Supose lo que passava en la ciudad, y fue innumerable la gente que cuncurriò, por done fui menester que se puziessen algunas personas de guarda, para que por la excessiva devocion no fuesse descompuesto el santo corpo. No se oyan otras vozes sino de eclamaciones a bienaventurada madre, y todos a una la acclamavan por santa."

Rimane il fatto che Frate da Apresentação, narrando la scena dell'acclamazione, avvenuta nel 1610, sembra dare per scontato gli esiti dei processi di beatificazione e di canonizzazione, riducendo a un pro-forma il complicato *iter* burocratico stabilito dalla Congregazione dei Riti.

Il capitolo III e IV sono dedicati alle astinenze e penitenze mandate da Dio²⁴⁶ per pervenire alla realizzazione pratica della santità annunciata. Innanzitutto dei segni di distinzione dalle altre monache: “Presto intese dal Signore che voleva da lei che nel mangiare avesse una vita particolare e si sustentasse solamente con pane e acqua, escludendo i giorni di festa in cui doveva mangiare i cibi della quaresima”²⁴⁷. Pane ed acqua che mangiò per cinque anni, dal 1585 al 1590, chiedendo alla madre superiora in questo lasso di tempo anche di vestire un'unica vecchia tunica e di andare scalza. Consultato dalla madre Priora in merito alla questione il confessore “La chiama e le comanda per obbedienza di non fare cambiamenti nella sua vita, bensì si calzasse e vestisse i vestiti che aveva prima”²⁴⁸.

Frate Luigi riferisce che Maria Maddalena “posti gli occhi al Cielo disse stando in ratto: *Gesù mio ora con sto con voi ho da ubbidirvi, quando sto là in basso devo ubbidire a loro.*”²⁴⁹. Prosegue tessendo le lodi della perfetta orazione mentale, paragonata a una salita dell'anima a Dio, come la definiscono i teologi e citando san Paolo. Dall'obbedienza di Maria Maddalena de' Pazzi alla madre superiora e al confessore scaturisce la manifestazione della volontà di Dio, seguendo fedelmente lo schema del braccio di ferro di Dio con i confessori di Teresa d'Avila, descritto nella sua autobiografia²⁵⁰. Accade infatti che, calzata, Maria Maddalena accusa dolori così terribili alle piante dei piedi, da non poter muoversi se non in ginocchio o presa in

²⁴⁶ Frate da PRESENTAÇÃO: Capitulo III: “De las notables abstinencias que hio por mandado de Dios N. Senhor; Capitulo IIII: “de otra penitencia que Dios la mando hazer, que fue andar descalça, humilmente vestida”.

²⁴⁷ Ivi: Capitulo III: “Luego entendio del Señor queria della ue en el comer tuviesse vida particular, y solamente se sustentasse con pan, y ago;a sacando los dias en ue avia de comer manjares de Quaresima.”.

²⁴⁸ Ivi: Capitulo IIII: “Llamola el Padre confessor y mandole por obediencia que no hisiesse mudança en su vida, sino que se calçasse, y vistiesse los vestidos que dantes trahia.”.

²⁴⁹ Ivi: Capitulo IIII: “Peustos lo ojos en el Cielo dixo extando en rauto: *E a pues Iesus mio a ora que estoy c vos, tēgo de obedeceros, quando estiviere lla baxo, obedecere a el.*

²⁵⁰ Cfr. GRAZIANI, Eleonora, *Santa Teresa d'Avila e il Libro de la vida. La grazia e il peccato tra l'essere e il nulla*, cit., pp. 56-65.

braccio dalle sorelle. Sintomi che alla fine riescono a piegare il confessore che la lascia libera di andare scalza e che immediatamente scompaiono. Frate Luigi scrive che andò scalza per tre anni interi, dal 1587 al 1590, fino a riprendere a calzarsi in un inverno particolarmente freddo, dopo che le piaghe che aveva ai piedi cominciarono a sanguinare. Da quel momento in poi il suo stato di salute le impedisce gli eccessi ascetici, fra cui quello di dormire sulla nuda terra.

È evidente l'imitazione dello schema presente nell'autobiografia teresiana, con la grande differenza, però, che Maria Maddalena de' Pazzi suscita in frate Luigi una forte ammirazione per la sua eccezionalità, in cui rimane però anche confinata, non essendoci dubbio che non incide concretamente sulle abitudini di vita delle consorelle. Trapela la simpatia per gli "scalzati", l'adesione all'orazione mentale, l'esaltazione del voto di povertà, ma non viene definito il loro grado di applicazione nell'ordine delle religiose carmelitane a cui Maria Maddalena de' Pazzi appartiene. Di queste non scrive niente, se non lasciando immaginare, per contrasto, che seguivano uno stile di vita contrassegnato da altre abitudini, pur svolgendo la funzione di "aiutanti" piuttosto che di avversarie. Il vero antagonista della storia è invece il demonio, immancabile nei processi di beatificazione e canonizzazione cinque-secenteschi, a cui frate Luigi dedica diversi capitoli della "Vida". Nel periodo delle privazioni alimentari

[...] vedendo il nemico infernale come la serva di Dio affliggeva la sua carne con pane ed acqua, la tentava molte volte perché mangiasse di nascosto e le offriva occasioni per poterlo fare: quando passava per quei luoghi dove c'era cibo, come il refettorio, la dispensa ed altri, le apriva gli armadi e le credenze che erano chiusi, perché, vedendo il cibo che era dentro, si provocasse con più forza l'appetito di gola [...]" ²⁵¹.

Maria Maddalena de' Pazzi ovviamente supera brillantemente la prova e "il nemico infernale" esce sconfitto dal confronto. Da non sottovalutare tuttavia il

²⁵¹ Frate da PRESENTAÇÃO: Capitulo III: "Viêdo pues el enemigo infernal como la sierva de Dios affligia su carne con pan, y agua, tentavala muchas vezes a que comiesse escondidamête, y offreciale ocasiones para lo poder hazer: quando passava por aquellos lugares donde avia comida, como refitorio, despensa, y otros, abriale los almarios, y arcaçes que estavan cerrados, para que viendo la comida que estava dentro se provocasse con mais vehemencia el apetito de la gula [...]"

resoconto della tentazione, apparentemente ingenuo nella sua teatralità tutta domestica, perché mangiare di nascosto proclamando digiuni severissimi faceva parte degli artifici per simulare una “santità finta”, di cui nei XVI e XVII secoli si scoprono molti casi, di cui si occupano non solo i rinnovati manuali per i confessori, ma perfino i manuali inquisitoriali²⁵².

Seguono una serie di tentazioni demoniache, a cui Frate Luigi dedica interamente il quinto e il sesto capitolo, che attaccano praticamente tutte le virtù teologali: dalla fede alla speranza, passando per l’ubbidienza e l’umiltà, fino alla tentazione di lasciare l’abito²⁵³. Questa prova, durate cinque anni, dal 1585 al 1590, viene chiamata il periodo del “lago dei leoni” che le fu preliminarmente mostrato in un rapimento: “Lì vide una gran moltitudine di demoni che la minacciavano con feroci tentazioni e insulti: udì i loro orribili ruggiti come di leoni...”²⁵⁴. A quella vista l’innocente serva di Dio si mette in ginocchio e afferma che “il suo Sposo, dopo averle messo il proprio spirito e cuore con altri doni, ha messo questa prova e tentazione e vuole che lei patisca per le creature affinché si convertano a Lui.”²⁵⁵.

Il progetto divino di sistematico annientamento di sé stessa ha dunque come finalità il riscatto delle anime, ad imitazione del sacrificio di Cristo. Avviene tuttavia con la “collaborazione” del demonio, componente indispensabile di una pedagogia spirituale che basa la crescita personale sulla sofferenza non solo subita, ma anche autoinflitta. Al capitolo X frate da Presentação²⁵⁶ riporta un esempio delle torture a cui Maria Maddalena de’ Pazzi usava sottoporsi:

Diceva spesso alle sorelle: *Non desidero morire, sorelle, tanto presto, perchè in cielo non c’è sofferenza*; tanti erano i desideri di soffrire che

²⁵² Cfr. SCHUTTE, Anne Jacobson, “Piccole donne”, “grandi eroine” santità femminile “simulata” e “vera” nell’Italia della prima età moderna.in, in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, cit. pp. 277-299.

²⁵³ Frate da PRESENTAÇÃO: Capitulo V: De muchas, y varia tentaciones con que el infernal enemigo la perseguía, y como fue de Dios favorecida.

²⁵⁴ Ivi:Capitulo VI: De outra muchas persecuciones, y tentaciones con que fue perseguida de Satanás. “Alli vio gran multitud de demónios que la amenazavan com fieras tentaciones, y afrentas: oya sus horribles bramidos como de leones [...]”.

²⁵⁵ Ivi”: Puso en mi mi Esposo su espirito,y coraçon con otros dones, y despues me puso en esta probacion, y tentacion, y quiere que yo padezsca por las criaturas para que se convertian a el.”.

²⁵⁶ Presente nella versione del Puccini: cap.XXXXVII, p. 108.

lasciava cadere sulle sue braccia, piedi e mani molte gocce di cera da una candela accesa che teneva nelle mani: ed era solita a molte altre durezza²⁵⁷

Resoconto particolarmente interessante di pratiche individuali completamente avulse dalla virtù della carità, se non in quanto, avvenendo in pubblico, come modello da imitare. Quello che ne scaturisce è infatti lo stupore di chi assiste, compresi i lettori, a tali acrobazie del patimento.

Lo studioso Leonardi mette in rilievo come la riforma tridentina degli ordini monastici non solo ammettesse, ma anche favorisse queste pratiche masochiste alla ricerca della totale immedesimazione con il Cristo:

La santità, sia maschile che femminile, si dá sempre più ecclesiastica. Ciò che sparisce del tutto è la profezia: ed è questa la caratteristica principale- in negativo- del modello tridentino. Il modello di santità, segnato da un limite monastico, mette al centro, non più la proclamazione della *renovatio ecclesiae* nel sangue di Cristo, tantomeno il superamento della croce nella resurrezione di Angela da Foligno, ma la croce stessa. E' la sofferenza stessa che viene offerta nel silenzio della cella e del convento²⁵⁸.

La testimonianza della feroce lotta con il demonio nel lago dei leoni è necessaria per attestare il conseguimento della “virtù eroica che comporta, in primo luogo, ‘la gloria della grazia’, che rende possibili azioni che oltrepassano le normali capacità umane.”²⁵⁹.

Il procedimento che frate da Apresentação utilizza nella sua “Vida” è quello di estrapolare dalle vicende biografiche di Maria Maddalena de’ Pazzi la virtù eroica corrispondente, su cui sviluppare argomentazioni teologiche, legittimate da illustri

²⁵⁷ Ivi: Capitulo X: De su heroica paciencia en el lago de los leones: del premio que por ella tuvo, y del pacto que hizo con Dios de padecer por el. “Solia dezir muchas vezes a las hermanas: *No deseo morir , hermanas mias, tan presto*, porque en el cielo no ay padecer; tantos eran los desseos de padecer, que dexava caer en sus braços, pies, y manos, muchos pingos de cera de una vela encendidida que tenia en las manos: y usava de outras muchas asperezas”.

²⁵⁸ LEONARDI, Claudio, La santità delle donne in POZZI Giovanni-LEONARDI Claudio (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 54.

²⁵⁹ SCHUTTE, Anne Jacobson, “«Piccole donne», «grandi eroine»: santità femminile «simulata» e «vera» nell’Italia della prima età moderna” in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, cit., pp. 280.

predecessori. Il capitolo IX si intitola infatti “Della sua profonda umiltà”²⁶⁰. Dopo aver definito l’umiltà una virtù che stabilizza l’animo dal rischio di essere trasportato disordinatamente, una specie di modestia e parte della temperanza, secondo la definizione di san Tommaso, afferma che questa santa ne aveva in gran quantità, “come chi sa essere questa il fondamento di tutte le altre virtù.”²⁶¹.

Citando San Gregorio, frate Luigi pone la base dell’umiltà nel disconoscere le proprie buone opere e nell’umiliarsi giudicandole difettose. Prosegue scrivendo: “Per questo motivo, questa santa aveva un concetto così basso di sé stessa, che si giudicata inutile totalmente per qualsiasi cosa.”²⁶². La scarsa considerazione di sé stessa si manifestava nel rapporto con le consorelle fino ad arrivare, quando era maestra delle novizie, ad un vero e proprio capovolgimento di ruoli:

Essendo maestra di novizie (come diremo dopo) si umiliava sempre davanti a qualcuna delle sue suddite e le comandava di darle alcune penitenze e di castigarla con discipline, avvertendola che nessuno avrebbe scoperto quello che succedeva: della cosa rimanevano non poco ammirate e edificate quelle innocenti fanciulle, a qualcuna chiedeva con affetto di dirle i suoi difetti.²⁶³.

L’esempio pratico che frate Luigi porta, della concretizzazione perfetta della virtù dell’umiltà, va inquadrato nella sua considerazione di stare redigendo la vita di una santa, come disinvoltamente la chiama in tutta la “Vida”, per cui si tratta di una lezione pratica di umiltà della maestra alle sue alunne più che un comportamento naturale e spontaneo. L’estremo rigore e scrupolosità di coscienza dimostrati da Maria Maddalena de’ Pazzi dalla sua entrata in convento fa in effetti escludere che abbia ricoperto la carica di maestra delle novizie senza una consapevolezza pedagogica del ruolo ricoperto. Nella paradossale “lezione di umiltà” alle novizie, riesce difficile scorgere un pathos autentico e immediato, quanto piuttosto

²⁶⁰ Frate da PRESENTAÇÃO: Capitulo IX: De su profunda humildad.

²⁶¹ Ivi:Capitulo IX: “Como quien sabia ser ella el fundamento de todas las demas virtudes”.

²⁶² Ivi: Capitulo IX: “En razon desto tenia tan bexo concepto de si esta santa, que totalmente se juzgava por inutil para cosa alguna.”.

²⁶³ Ivi:Capitulo IX: “Siendo maestra de novicias (como adelante diremos) siempre se humillava a alguna de sus subditas , y le mandava la diera algunas penitencias, y la castigara com disciplinas, adviertendola que a nadie descubriera lo que passava: de que no poco quedavan admiradas, y edificadas aquellas innocentes donzellitas; a quien pedia con affecto la dixeran sus difectos.”.

l'esibizione di abilità spirituali, da mostrare alle novizie a scopo dimostrativo più che imitativo. La descrizione di episodi di umiltà "spettacolari" prosegue comunque con il resoconto delle relazioni instaurate da Maria Maddalena de' Pazzi con le consorelle:

Siccome le religiose sapevano quanto alla santa piacesse essere umiliata, e mortificata, al fine di aumentare la sua umiltà, molte volte la mortificavano e le davano il permesso di fare questi atti, o baciare i piedi alle sorelle, o con le mani giunte chieder perdono dei suoi difetti, o ricevere qualche punizione corporale²⁶⁴.

Il culmine è raggiunto nel seguente episodio, ideato e diretto dalla madre priora e particolarmente significativo per frate Luigi:

Ma in particolare mi è sembrato molto gentile quando la madre Priora l'ha chiamata in refettorio e le ha comandato di andarvi in giro con una cesta, chiedendo un pezzo di pane per Dio alle sorelle e poi di mangiarlo per terra, di quello che aveva chiesto e ultimamente le aveva comandato che si prostrasse al suolo perchè tutte le passassero sopra...²⁶⁵.

Gli episodi riportati da frate da Presentação danno un'interpretazione chiara delle relazioni fra Maria Maddalena de' Pazzi e le altre religiose del convento. Le sorelle la umiliano e la mortificano per compiacerla, per farle una gentilezza. La madre Priora, suor Evangelista del Giocondo, sua guida ufficiale, va ben oltre. Escogita per lei prove di umiltà sempre più ardue da sopportare, veri e propri esercizi di allenamento ad una santità che in termini attuali potrebbe essere definita "acrobatica". Ovviamente la priora, non aspirando alla santità, non si ritiene all'altezza di compiere anche lei prodezze che comportano un capovolgimento di ruolo, ma al contrario il suo eroismo consiste nel ricoprire fino in fondo il proprio

²⁶⁴ Ivi: Capitulo IX: "Como las preladas sabian quanto la santa gustava de ser humillada, y mortificada, al fin de crecer en la humildad, la mortificavan muchas vezes, i la davan licencia para que hiziera estes actos, o bezar los pies a las hermanas, o com las manos atadas, pedillas perdon de sus defectos, o recibiendo alguna disciplina."

²⁶⁵ Ivi: Capitulo IX: "Pero en particular me à parecido muy donoso el llamarla la madre Priora en el refetorio, y mandarla andar con una cestilla por el, pidiendo por Dios un bocado de pan a las hermanas, y despues comerlo en tierra, de lo que avia pedido y ultimamente mandarla se prostrar en el suelo para que todas passassen en sima [...]".

ruolo con rigore e severità, incurante dei sentimenti umani che Maria Maddalena de' Pazzi le ispirava.

La studiosa Vasciaveo riporta la testimonianza di un'anziana monaca su suor Evangelista del Giocondo:

Gli dava uno spirito di severità col quale la riprendeva in pubblico, et in privato agramente e severamente e ciascuno modi tanto maestevole e tremendo che faceva atterrire e rientrare in se ciascuna; che la vedeva gli dava straordinari mortificazione solo mossa dal quel Impulso Interno senza haverne altra causa e tallora erano tale le mortificazione che gli imponeva; che essa stessa spesse volte in recordagliene, Lacrimava, me per ciò diceva , che bisognava, che facessi cosa, ben che fussi contro a sua natura, per quella montione, et Impulso Interno, che sentiva in se; segno manifesto della man di Dio, che operava in Lei²⁶⁶.

La testimonianza della monaca attesta la consapevolezza della madre priora suor Evangelista del Giocondo di arrecare sofferenze inaudite a Maria Maddalena de' Pazzi, ma, poichè infliggerle andava contro la sua stessa "natura", non erano da attribuire ad autonomi moti interni di ira o di avversione, bensì a quell' "Impulso Interno" che la madre priora interpretava come "segno manifesto della man di Dio". È evidente che la predestinazione alla santità che circondava la figura di Maria Maddalena de' Pazzi comportasse un trattamento particolare, affinché il talento innato maturasse, la predisposizione alle estasi fosse fondata sulla concreta capacità di essere santa. Suor Evangelista del Giocondo, pur appartenendo all'universo femminile, si identifica pienamente con le istanze del potere ecclesiastico, ne gode la fiducia tanto da essere delegata dal confessore come principale responsabile della formazione di Maria Maddalena de' Pazzi, si ritiene l'artefice dei prodigiosi livelli di performatività raggiunti dalla santa nell'annichilimento della propria persona, grazie alla quotidiana intimità con lei:

In tal maniera andava perciò, essa madre Suor Maria Maddalena; del continuo a conferire alla buona madre Suor Vangelista suddetta tutti gli doni, e grazie che Dio gli concedeva e si guidava secondo il suo parere gli manifestò ancora tutte le tentazioni e vari accidenti, che gli occorsero nella

²⁶⁶ Testo n.2 "testimonianza su suor Evangelista del Giocondo maestra di suor Maria Maddalena de'Pazzi" in MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni*, Appendice,cit., p. 505.

sua Probazione e da, essa era guidata e aiutata con singular modo guidata, et aiutata, con singular modo secondo il suo bisogno²⁶⁷.

Come già riportato nel paragrafo “La confessione collettiva”, il potere che esercita suor Evangelista del Giocondo, negli anni in cui è priora nel convento fiorentino di Santa Maria degli Angeli, è superiore a quella di una superiora locale per assomigliare a quello di una madre generale, grazie alla grande autonomia concessa al convento da papa Giovanni Medici (Leone X). Questo dato rende ancor più trasparente l’esercizio del potere ecclesiastico, con cui la priora si identifica completamente, sul corpo di Maria Maddalena de’ Pazzi. La legittimazione delle mortificazioni psicologiche e fisiche inflitte all’aspirante santa, parte dall’iniziativa divina di espropriarla del controllo del proprio corpo attraverso le estasi. Se Dio può farlo, anche il potere religioso che lo rappresenta può e deve fare altrettanto. Il corpo, visitato dalla divinità durante le estasi, assume un forte valore di scambio sacrificale fino alla morte, unico momento cioè in cui è riconosciuto come completamente sacro. Viene riconfermata la consueta visione dualistica del corpo e dell’anima in cui il primo va riabilitato attraverso un processo di purificazione che dura l’intera esistenza.

Insolita per la ricchezza di particolari invece, la descrizione di frate Luigi della tentazione contro la virtù della castità, a cui dedica l’intero capitolo sette²⁶⁸. Il capitolo inizia con una lunga digressione sullo spirito di fornicazione

Perché tanto svergognato è questo turpe spirito che non perdona nessuno, tanto che San Geronimo confessa di sé, mentre stava nel deserto molto debilitato dalle astinenze e penitenze si era trovato molte volte a pensare alle fanciulle e donne di Roma. Lo stesso accadde ad altri santi penitenti e a fanciulle purissime, come fu, fra le altre la nostra madre

²⁶⁷ Ivi.

²⁶⁸ Frate da PRESENTAÇÃO: Capitulo VII: Padece grandes tentaciones en la castidade. Resistele, y es premiada por la Virgen Nuestra Señora.

Eufrasia²⁶⁹ a cui la superiora comandava di spostare pietre da una parte all'altra per vincere con questo lavoro le grandi tentazioni che aveva, e con questo vorrei molto avvertire le donne che non ritengano disonorevole essere tentate in questo, per il fatto di dover palesare le loro confessioni²⁷⁰.

La necessità di introdurre l'esperienza di insigni predecessori nel voto di castità nasce dalla necessità di affrontare e cercare di risolvere un problema che, nell'ambito della confessione, era particolarmente scottante. La reticenza femminile a confessarne i peccati scaturiva infatti non solo da imperativi religiosi, ma anche dalle pratiche di un immaginario sociale che negava la sessualità femminile, se non incanalata nel matrimonio e nella maternità. A maggior ragione la centralità e l'obbligatorietà dell'istituzione della confessione poneva il problema della delicatezza di una relazione confessore-religiosa caratterizzata da un'intima confidenza, che si prestava a risvolti di ambiguità con a volte vere e proprie derive di peccaminosità e il rischio di incorrere nel reato di *sollicitatio ad turpia*²⁷¹. Per cui i confessori

[...]per non sembrare curiosi, non chiedono. Le penitenti tacciono, o perché non trovano le parole oneste con cui spiegarsi, o perché, anche se le trovano non vedono il loro proprio danno: in questa maniera, così come truccano il viso del corpo, così

²⁶⁹ Probabilmente Frate Luigi si riferisce a “santa Eufrasia di Nicomedia, vissuta all’inizio del secolo IV. Al tempo della persecuzione di Marco Aurelio Valerio Massimiano Erculeo, venne catturata perché cristiana, imprigionata e portata davanti al magistrato. Si rifiutò di fare sacrifici agli dei e per questo venne affidata ad uno straniero perché venisse abusata. Eufrasia per difendere la propria castità anziché la propria vita, mise in atto uno stratagemma chiamato: “lo stratagemma della vergine” comune anche ad altre sante morte allo stesso modo. Per corrompere l’aggressore dai suoi scopi Eufrasia disse di conoscere un medicamento miracoloso in grado di rendere inviolabile il corpo di chiunque se ne spalmasse sul proprio corpo. Per fortificare il suo racconto propose al “barbaro” di provarlo su sé stessa. Il barbaro ingannato dalle sue parole la colpì violentemente al capo con la spada decapitandola.” in Vaticano.com (consultato il 15/01/2021).

²⁷⁰ Frate da PRESENTAÇÃO: Capitulo VII: “Porque tan desvergonçado es este torpe spirito que a nadie perdona, pus un San Hyeronimo confiessa de si, e estando en el dizierito, y muy debilitado con abstinencias, y penitencias se hallava muchas vezes con el pensamiento entre las donzellas, y matronas de Roma. Lo mismo acaeciò a otros santos muy penitentes, y a donzellas purissimas, como fui particularmente entre otras; nuestra madre santa Eufrasia, a quien la prelada mandava mudar grandes piedras de una parte en otra, para vencer con este trabalho las tentaciones que tenia, y esto quiziera yo mucho advertieran las mugeres, que no tubiessen por deshonra ser tentades en esto, en raçon de hazer sus confesiones paleadas.”

²⁷¹ Cfr. PAIVA, José Pedro, *Missões, directores de consciência, exercios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcangela de Sacramento (1697-1701)*; GOUVEIA, Jaime, *O sagrado e o profano em choque no confessionário. O delito de sollicitação no Tribunal da Inquisição (1551-1700)*, cit.

anche colorano il viso della coscienza: e con questo vedi che belle confessioni e comunioni faranno?”²⁷².

Dopo aver sviscerato il problema, dando mostra di conoscerlo in profondità e di una certa acutezza psicologica, Frate Luis fa entrare ancora una volta in scena l'unicità di Maria Maddalena de' Pazzi. Lei ha invece confessato che “vedendo un grande numero di spiriti maligni vicino a sé, le misero nella memoria pensieri molto turpi, brutti e disonesti.” Scrive anche il giorno dell'avvenimento, l'otto settembre 1587, particolare da cui discende che si tratti di una confessione, per essere in possesso dei biografi della santa, che per loro stessa ammissione si sono basati sulla relazione del confessore, oltre che sulle testimonianze delle consorelle. La confessione si riduce comunque ai cattivi pensieri, senza entrare in ulteriori particolari, per cui il valore aggiunto dell'attacco sventato alla castità pare essere proprio che Maria Maddalena de' Pazzi, abbia avuto il coraggio di confessarlo. Esemplari anche le armi di difesa da lei adottate contro i demoni:

[...]però la Santa, ricordandosi di quello che fece in simili occasioni il beato san Benedetto andò nella casa della legna si rotolò fra molti spini, fino a che estinse il diabolico incendio. Altre volte per vincere questa tentazione prendeva discipline da preghiera e si legava con una fascia che per questo aveva acuti chiodi e punte, tessute in modo particolare e organizzata in tal modo che solo vederla faceva tremare la carne e rizzare i capelli.”²⁷³.

Finalmente, dopo essere ricorsa, afflitta e piangente, alla Vergine Maria, la prova viene vittoriosamente superata, con la rassicurazione di non aver, fino ad allora, mai ceduto al nemico e ottenendo in premio un velo bianco, simbolo della castità riconfermata definitivamente:

Le apparve la Regina dei Cieli circondata di gloria, dandole la certezza che non era stata vinta fino a quel momento dal nemico: e in premio delle sue

²⁷² Frate da PRESENTAÇÃO: Capitulo VII : “por non parecer curioso no preguntan. Las penitentes, o por no tener palabras honestas con que se sepan explicar, callan: o porque aunque las tengan no miran su daño: y desta menera assi como afeitán el rostro del cuerpo, assi coloran tambien el rostro de la conciencia: y con esto mira que lindas confesiones, y communiones haran?”.

²⁷³ Ivi: Capitulo VII: “pero la Santa acordandose de lo que en semejante ocasion hizo el bienaventurado San Benito, fuesse a la casa de la leña, y rebolcose per antre muchos espinos, hasta que extinguió el diabolico incendio. Otras vezes para vencer esta tentacion, tomava rezias disciplinas, y se ceñia con una faja que para esto tenia con agudos clavos, y puas, con industria particular texida, y de tal manera concertada, que solamente verla, hazia temblar las carnes, y herizar los cabellos.”.

vittorie le mise in testa un velo bianco, come segno che da quel momento non avrebbe stata più combattuta in questo campo²⁷⁴.

L'apparizione della Madonna, come rappresentazione della più potente figura sacra femminile a difesa della verginità, conclude il capitolo settimo senza ulteriori particolari, di cui l'autore aveva creato un'aspettativa nel lettore, a partire dal titolo che annunciava "grandi tentazioni nella castità". A parte i generici "cattivi pensieri" non viene detto niente di più sugli obiettivi concreti delle tentazioni. Alla fine emerge solo che la più grave tentazione sia stata di adottare la prassi comune di non parlarne al confessore e il migliore rimedio concentrarsi sul lavoro e sulle penitenze corporali.

Interessante è il confronto con la versione italiana del Puccini. Alla tentazione contro la castità è dedicato il capitolo XXVI, molto più scarno nella forma, se non per l'aggiunta della comparsa del demonio sotto forma di due monache che cercano di convincerla ad abbandonare l'austerità di vita intrapresa²⁷⁵.

Il capitolo sette, invece, è interamente dedicato alla devozione di Maria Maddalena de' Pazzi a Maria Bartolomea Bagnesi (1514-1574), simbolo della verginità. La donna era stata una laica consacrata, assistita nella sua casa dai domenicani, fra cui proprio Agostino Campi, governatore e confessore del monastero di S. Maria degli Angeli dove Maria Maddalena de' Pazzi era suora.

Soleva suor Maria Maddalena andare à Corpo della veneranda madre suor Maria Bagnesi fiorentina, che in un cassone di pietra è sepolto nel Capitolo del Monastero, e quivi à quell'anima santa, di cui era divottissima, porgea calde preghiere²⁷⁶.

L'"anima santa" della Bagnesi era conosciuta e venerata soprattutto in ambiente domenicano o, più esattamente, savonaroliano, da cui Campi proveniva. Motivo che giustifica la tardiva beatificazione della Bagnesi nel 1804, e il brevissimo cenno di frate Luigi, nella versione castigliana, che si limita ad annoverarla fra gli esemplari della religiosità toscana²⁷⁷. Ad attestare la venerazione di cui era invece ritenuta degna nel monastero di S. Maria degli

²⁷⁴ Ivi: Capitulo VII: "Apareciole la Reyna de los Cielos cercada de gloria, certificandola que no avia sido vencida hasta aquel tiempo del enemigo: y en premio de sus victorias la echò por encima un velo blanco, en señal que desde aquel punto no seria mas combatida en esta materia."

²⁷⁵ PUCCINI, Vincenzo, *Vita* cit., p. 65.

²⁷⁶ Ivi, p. 14.

²⁷⁷ Ivi: Capitulo I: "Una Maria Bagnesi religiosa tambien nuestra Florentina."

Angeli, il Puccini riporta una visione avuta da Maria Maddalena de' Pazzi: l'undici luglio 1584:

Ho veduto in Paradiso un bellissimo trono di luce incomprendibile in cui era la B. Madre Suor Maria Bagnesi tutta risplendente, piena di maestà grandissima compresi che quel trono era la sua verginità e purità la quale le dava un ornamento grandissimo.

La scelta di frate da Apresentação, di fronte allo scritto che pone la Bagnesi in paradiso, non ancora beatificata, "in un bellissimo trono incomprendibile" è invece comprensibilmente più prudente, cioè di non tradurre l'intero capitolo e di trattare la madre Bagnesi tutt'al più come un culto locale. Anche in Italia, successivamente, pur rimanendo venerata dalle carmelitane di S. Maria degli Angeli presso cui il corpo della Bagnesi è sepolto, la visione è omessa dalla quarta edizione della "Vita" del Puccini del 1716²⁷⁸.

Nel capitolo XII frate da Apresentação illustra la virtù della carità: "Del grande amore e carità che ha avuto con il prossimo"²⁷⁹.

La virtù è ancora una volta inquadrata teologicamente come coincidenza dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo: "Perchè amare Dio in sè e amare il prossimo per amore di Dio, tutto è amare Dio."²⁸⁰. Dopo aver descritto brevemente come la santa aspirasse ad andare in India o in Turchia ad insegnare ai bambini le cose della santa fede cattolica, riporta che, nell'impossibilità di realizzare questo desiderio, si accontentasse di raccomandare a Dio la Chiesa e la conversione degli infedeli e dei peccatori, aggiungendo alle preghiere il cilicio e dure "discipline". In un primo momento la virtù della carità viene introdotta da frate Luigi come sofferenza della santa nella maggiore consapevolezza, dalla sua altezza, dei peccati altrui, riscattati volontariamente con un'aggiunta di volontarie sofferenze corporali, da effettuare, con il permesso del confessore, in aggiunta alla prescritta pratica dell'orazione mentale. Successivamente la sofferenza concreta di sorelle malate la porta a compiere prodigi sul loro e sul proprio corpo al fine di guarirle:

²⁷⁸ MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Quaranta giorni* cit., p. 233.

²⁷⁹ Frate da PRESENTAÇÃO: Capitulo XII: Del grande amor, y charidad que tuvo com lo proximos.

²⁸⁰ Ivi: Capitulo XII: "Porque amar a Dio en si, y amar al próximo por amor de Dios, todo es amar a Dios."

Si incaricò di un'altra sorella della vita attiva che aveva una piaga incurabile e puzzolente; la nostra santa con le sue mani curava la piaga, ne toglieva i vermi, mettendo la sua bocca nella stessa piaga e baciandola molte volte.²⁸¹

Tali atti di carità estremi, insieme alle altrettanto estreme prove di umiltà descritte, si possono ricondurre al tema, estremamente diffuso nella spiritualità del Seicento, dell' "anéantissement" la perdita totale della soggettività cui il fedele giunge sulla via dell'unione a Dio, come verrà approfondito in un paragrafo successivo. Per lo studioso Mino Bergamo il valore tematico della pratica della continua umiliazione, presentata come aderenza al sacrificio dell'Uomo-Dio, appare in tutto il discorso mistico seicentesco, pur nella diversità delle dottrine in cui si articola²⁸².

Dai resoconti di frate da Apresentação e di Puccini emerge con chiarezza come il sistematico annientamento di qualsiasi gratificazione corporale, psicologica e spirituale, il totale annichilimento della persona per giustificare la presenza divina rappresenti il modello di santità femminile di matrice controriformistica, cioè rigidamente controllato dall'istituzione ecclesiastica. L'esperienza mistica femminile, dopo la Controriforma, viene infatti accettata solo nel più completo disprezzo verso la propria persona e nella più rigida osservanza dell'obbedienza alla gerarchia ecclesiastica, contrappesi necessari al perdurare di manifestazioni divine in soggetti femminili. In entrambi i testi analizzati emerge come l'istanza teologica di annullamento della persona in Cristo si coniughi perfettamente con la sistematica tendenza storica di svalutazione del genere femminile, nell'esaltazione duplicata di metodi e pratiche di sottomissione all'ordine simbolico dominante e a chi ne rappresenta il potere.

²⁸¹ Ivi: Capitulo XII: "De outra hermana de la vida activa se encargo tambien que tenia una llaga incurable,y hidionda; nuestra santa com sus manos curava la llaga, le quitava los guzanillos della, poniendo la boca en la misma llaga, y bezandola muchas vezes."

²⁸² Cfr. BERGAMO, Mino, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del seicento*, Firenze:Sansoni Editore, 1984-

CAPITOLO SECONDO: TERESA D' AVILA .

2.1 Inquadramento storico.

2.2 Analisi delle fonti: i rapporti con l'Inquisizione.~

2.3 Il Castello Interiore o mansioni.

2.4 Le estasi.

2.5 L'interpretazione psicologica e psicanalitica dei fenomeni mistici. Una critica femminista.

2.1 INQUADRAMENTO STORICO

Teresa de Cepeda y Ahumada è conosciuta come Teresa d'Avila, dal nome della città in cui nacque, nel 1515. L'agiatezza della famiglia derivava dall'unione del patrimonio del padre, Alonso Sánchez de Cepeda, figlio di un ricco commerciante di Toledo, e della madre, Beatrice de Ahumada, figlia di un importante proprietario terriero. Alla prosperità economica era stato aggiunto dal nonno paterno Juan Sánchez l'acquisto di un certificato di *hidalguía*, cioè di appartenenza allo stato nobile. Dopo la sua condanna nel 1485 come giudaizzante da parte dell'Inquisizione di Toledo, l'acquisto era stato necessario per recuperare l'onore della famiglia e per dimostrare l'appartenenza "a uno strato della società i cui membri erano considerati -salvo prova contraria- di sangue "pulito", in quanto discendenti da antiche famiglie indigene e quindi "cristiane vecchie"²⁸³. Molto probabilmente la piccola Teresa non fu messa al corrente delle vicende del nonno che non aveva conosciuto personalmente e di cui infatti non esiste cenno in tutte le sue opere, vivendo gli anni dell'infanzia nell'ambiente tipico della piccola nobiltà castigliana, con il privilegio, riservato alle bambine nobili, di poter imparare a leggere e scrivere. Gli avvenimenti della propria infanzia e adolescenza verranno narrati da Teresa stessa quando nel 1562, all'età di quarantasette anni, per ordine del confessore, scrisse la propria autobiografia spirituale, il *Libro de la Vida*. Il testo è diventato una delle più studiate autobiografie del Cinquecento europeo per i più disparati motivi, da quelli di matrice strettamente religiosa a quelli di interesse storico-filosofico e letterario²⁸⁴.

Ai fini del presente studio il *Libro de la Vida* appare una fonte significativa di come Teresa d'Avila, autrice e protagonista della narrazione, rappresenti la propria esperienza in relazione ai già citati parametri di santità femminile del periodo: nascita illustre, presagi favorevoli fin dalla gravidanza della madre, precoce attrazione verso la spiritualità e la devozione, crisi adolescenziale, rifiuto del matrimonio e scelta di prendere i voti in un Ordine dalla regola rigida.

²⁸³ ROSSI, Rosa *Teresa d'Avila*, Roma, Editori Riuniti, 1993 [1983] p. 6.

²⁸⁴ Cfr. ROSSI, Rosa, *Esperienza interiore e storia nell' autobiografia di Teresa d'Avila*, Bari, Adriatica editrice, 1977.

Nel racconto dell'infanzia il padre appare la figura educativa dominante nella sua positività. Era lui che predisponeva la lettura delle edificanti vite dei santi, rielaborate in maniera originale dalla piccola Teresa, che con il fratello progettò e mise in atto una fuga da casa²⁸⁵:

Decidemmo di recarci nella terra dei mori, elemosinando per amore di Dio, nella speranza che là ci decapitassero, tanto era il coraggio che il Signore infondeva nelle nostre tenere anime se ne avessimo trovato il mezzo. Ma la difficoltà più grave era di aver genitori²⁸⁶.

Con la madre condivideva invece la passione per i romanzi di cavalleria, di cui era lettrice vorace, ma di nascosto dal padre. Nel *Libro de la Vida* Teresa imputa a tali letture l'influsso negativo che la inclinò pericolosamente verso i dodici anni al piacere e alla vanità:

Cominciai a vestirmi con ricercatezza e a desiderare di comparire. Avevo somma cura delle mani e dei capelli. Usavo profumi e ogni altra possibile vanità: tutte cose che per essere io molto raffinata non mi bastavano mai. Per molti anni ho curato esageratamente la proprietà della persona e ogni altra ricercatezza senza che allora vi scorgessi alcuna colpa, mentre ora comprendo quanta ve ne dovesse essere²⁸⁷.

Mentre nella rivisitazione della propria infanzia sembra tutto sommato approvare il proprio temperamento vivace e coraggioso che la portava a sognare di compiere grandi imprese, per amore di Dio, la condanna dei romanzi di cavalleria, cattivi maestri, appare netta. Nel XVI secolo, pur essendo un tipo di lettura molto diffusa, era da alcuni considerato immorale per i valori che veicolava:

Vi erano comunque grandi personalità ostili a questo genere letterario, non soltanto tra i teologi e i moralisti, bensì anche tra gli uomini prudenti e gravi, come nel caso del padre di Santa Teresa. Le cause di tale rifiuto dei libri di cavalleria consistevano nella loro inverosimiglianza e nella loro

²⁸⁵ L'episodio della fuga è censurato da Teresa stessa, mentre dal suo primo biografo padre Francisco de Ribera tutti raccontano che in realtà Teresa e il fratello attuarono il progetto: “[...] prendendo qualche cosetta da mangiare uscirono decisi ambedue ad andarsene in terra di mori [...] E uscendo dalla porta dell'Adaja se ne andarono giù per il ponte, finché non li incontrò un loro zio e li riportò a casa. Il bambino si scusava dicendo che era stata sua sorella a spingerlo per quella strada.” in ROSSI, Rosa, *Esperienza interiore e storia nell'autobiografia di Teresa d'Avila*, cit., p. 43.

²⁸⁶ S. TERESA DI Gesù. Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere*, tr.it. P.Egidio di Gesù, Roma, Postulazione Generale O.C.D., 1985, p. 43.

²⁸⁷ Ivi. pp. 45-46.

immoralità. Era il protagonista ciò che seduceva i lettori di questi racconti: un cavaliere errante, prototipo di eroismo e fedeltà amorosa, che intraprende grandi avventure nelle quali suole apparire come difensore di donzelle indifese e degli oppressi, in nome dell'amore per la sua dama²⁸⁸.

La condanna di Teresa di un genere letterario molto vasto a lei contemporaneo esula da motivi di teoria morale o teologica, ma, come spesso è riscontrabile nei suoi scritti, si limita ad un pragmatismo morale che misura la valenza di stimoli culturali, quali i libri, dagli effetti che sortiscono. Nel *Libro de la Vida* l'influsso negativo di tali letture viene infatti accomunato da Teresa a quello delle cattive compagnie, che la portarono ad acquisire inclinazioni e comportamenti sufficientemente sconvenienti da indurre il padre ad adottare una sorta di misura preventiva rinchiudendola, all'età di sedici anni, nel convento delle Agostiniane di Nostra Signora della Grazia. Nel resoconto dell'avvenimento, pur nella schietta ammissione della colpa, trapela una sottile ironia sul fatto che più del peccato la maggior preoccupazione era salvaguardare l'*honra* della peccatrice e della famiglia:

Le cose non poterono stare così segrete da non averne sospetto mio padre, e non soffrirne io nel mio onore. E così, dopo nemmeno tre mesi dacché mi ero data alla vanità, fui rinchiusa in un monastero del luogo dove si educavano giovinette della mia condizione ma assai migliori di me. Lo si fece con tanta precauzione che non lo seppimo che io e qualche mio parente, perché si attese una circostanza assai propizia, quella dello spozalizio di mia sorella, dopo il quale non doveva sembrare ben fatto che io rimanessi sola e senza madre²⁸⁹.

La "reclusione" durò circa un anno e mezzo, periodo sufficiente per superare quella che attualmente definiremmo un'"adolescenza difficile" e per prendere contatto con la vita del convento.

Appare chiaro dal racconto di santa Teresa della propria infanzia e adolescenza che i *topoi* che contraddistinguono i parametri di santità femminile del periodo o sono completamente assenti o vengono vissuti in maniera del tutto originale. La virtù dell'obbedienza, per esempio, esaltata dal culto di santa Teresa fino a definirla la "santa obbediente" è riservata fin dai primi anni di vita esclusivamente a Dio e non

²⁸⁸ MARTINEZ, Fidel García, *S.Teresa d'Avila e Cervantes*, Carmelitani Scalzi della Provincia Veneta, 15/01/2015 in carmeloveneto.it (consultato il 30/03/2021).

²⁸⁹ S. TERESA DI Gesù, *Vita di S. Teresa di Gesù*, in *Opere cit.*, pp 48-49.

certo alla famiglia, che le pare eccessivamente preoccupata delle apparenze, più che di una sincera devozione. Gli avvenimenti del periodo della “vanità”, non specificati nei particolari nel Libro de la Vida, probabilmente una relazione segreta con un cugino, sono condannati più per l’intenzionalità ipocrita di salvaguardare il proprio onore che per fatti concreti, che Teresa indica sinteticamente come “il pericolo si faceva imminente.”²⁹⁰.

Il rifiuto del matrimonio è prevalente rispetto a quello dello stato religioso, ma quest’ultimo è visto in un primo momento solo come un male minore. La vita nel convento delle agostiniane ha il merito di distoglierla dalle precedenti frivole occupazioni, ma non di far scaturire un’immediata e autentica vocazione allo stato religioso:

Stetti un anno e mezzo in quel monastero, migliorandomi molto. Recitavo tante orazioni vocali, e domandavo a tutti che mi raccomandassero a Dio, affinché mi facesse conoscere lo stato in cui voleva che lo servissi. Tuttavia desideravo che non fosse nel monacale, e che piacesse a Dio di non chiamarmi per quella via, benché nel contempo temessi pure il matrimonio²⁹¹

Alcuni studi sottolineano, nella iniziale duplice diffidenza teresiana verso il matrimonio e verso lo stato religioso, visti entrambi come stati di sottomissione femminile alla volontà del marito o del superiore gerarchico, la sua lucida coscienza della reale condizione delle donne del proprio tempo ²⁹². Negli aspetti di sottomissione al superiore ecclesiastico riesce a capovolgere i ruoli fino al punto di essere la fondatrice del rigido ordine delle carmelitane scalze, mentre il matrimonio continuerà ad essere considerato una delle più gravi sventure femminili.

Nel *Cammino di perfezione*, scritto negli anni 1566-1567, rivolgendosi alle consorelle, cita con ironia la *Formacion de la mujer cristiana* di Juan Luís Vives:

Non è forse così che deve fare una buona sposa con il suo sposo: mostrarsi triste se egli è triste, allegra se egli è allegro, anche quando non ne

²⁹⁰ Ivi, p. 48.

²⁹¹ Ivi, p. 51.

²⁹² Cfr. ROSSI, Rosa *Teresa d’Avila*, cit.; GRAZIANI, Eleonora, *Santa Teresa d’Avila e il Libro de la vida. La grazia e il peccato tra l’essere e il nulla*, cit.

ha voglia? Considerate intanto sorelle, da quale soggezione Iddio vi ha liberate!²⁹³

Sicuramente ha influito sulla drasticità di questo giudizio l'esempio della madre, morta a trentatré anni dopo aver avuto dieci figli, verso la quale, nel *Libro de la Vida*, Teresa sembra mostrare un atteggiamento ambivalente, oscillante fra l'indulgenza e la commiserazione:

Ho già detto quanto mia madre fosse virtuosa; ma delle sue buone qualità appresi nulla o ben poco quando giunsi all'uso di ragione, moltissimo invece dalle sue imperfezioni.

Amava leggere libri di cavalleria e ne facilitava la lettura anche a me, ma mentre questo passatempo non era a lei di pregiudizio non tralasciando ella per questo i suoi lavori, a me invece lo fu assai. Ella li leggeva per distrarsi dai suoi gravi travagli e li permetteva ai suoi figli per impedire che si occupassero in altre cose pericolose. Tuttavia mio padre non lo vedeva di buon occhio, e noi, per leggerli cercavamo di non esser visti da lui²⁹⁴.

La madre appare comunque giustificata, vittima innocente di una condizione che le permetteva l'evasione, ma non l'evoluzione, mentre verso di sé, come in tutta la relazione del periodo precedente alla sua tardiva conversione (trentanove anni), i toni sono di ruvida franchezza.

Più che i parametri correnti di santità femminile si intravede nello schema narrativo il *topos* del "grande santo", che, dopo un periodo di peccato, effettua con la conversione un mutamento radicale, senza soluzione di continuità con il periodo precedente. Prima di tutto sant'Agostino, essendo il *Libro de la Vida* costruito sullo schema della "confessione", secondo il modello narrativo della netta separazione fra il periodo del peccato e il periodo dopo la conversione:

Cominciando a leggere le *Confessioni di S. Agostino*, mi parve di vedere in esso la mia vita, e mi raccomandai molto a questo santo glorioso.

Quando giunsi alla sua conversione e lessi della voce che udì in giardino ne ebbi una così viva impressione come se l'udissi pur io, e per lungo tempo rimasi a sciogliermi in lacrime con l'anima travagliata da grandissima lotta. Oh, la libertà che mi rendeva padrona! Io mi stupisco di

²⁹³ S. TERESA DI Gesù, Cammino di perfezione in *Opere cit.*, p. 657.

²⁹⁴ S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere cit.* p. 45.

aver potuto sopravvivere a tanta angoscia! Sia benedetto Colui che mi mantiene in vita per farmi uscire da morte così funesta!²⁹⁵

Il brano attesta l'esigenza di santa Teresa di identificarsi con qualcuno che avesse superato definitivamente e vittoriosamente il lungo tunnel del peccato verso la luce della salvezza. La dialettica peccato e grazia viene descritta come opposizione fra immanenza e trascendenza, fra illusione e verità. L'esito risolutivo della conversione avviene con estrema lentezza e difficoltà, configurandosi come un totale sovvertimento della visione convenzionale della realtà.

La dichiarata ammirazione per l'altra grande santa di riferimento, santa Maria Maddalena, si basa infatti sul coraggio che una conversione immediata comporta. Chiedendosi perché l'anima arriva solo per gradi alla conversione:

Ho pensato che ciò dipendesse dalla mancanza di una pronta e completa disposizione da parte della stessa anima, per cui il Signore sia costretto a disporvela a poco a poco e a darle il coraggio virile di mettersi tutto sotto i piedi. Con la Maddalena lo ha fatto in poco tempo, ed è pronto a farlo pure con noi, sempre in proporzione della libertà che gli lasciamo. Ma gli è che non ci risolviamo mai a credere che Egli dà il cento per uno fin da questa vita²⁹⁶.

Nel momento in cui Teresa scrive queste righe, nel 1565²⁹⁷, aveva già compiuto il grande salto "mettendosi tutto sotto i piedi": il 24 agosto 1562 aveva cominciato la sua opera di fondatrice di comunità di carmelitane riformate erigendo il Monastero di san Josè, nonostante l'accesa opposizione della città di Avila, (essendo un monastero senza rendite), l'incomprensione delle consorelle del monastero dell'Incarnación e le altalenanti prese di posizioni dei superiori.

Le motivazioni che la spingono a compiere il passo della fuga dal monastero dell'Encarnación partono dal bisogno di creare per sé e per le altre uno spazio di intimità con Dio, possibile già in questa vita, in un gruppo ristretto di

²⁹⁵ Ivi, p. 103.

²⁹⁶ Ivi, pp. 219-220.

²⁹⁷ "Nei capitoli dai XXXI al XL del *Libro de la Vida* il tema centrale della narrazione è la storia del primo monastero riformato fondato da santa Teresa: san Josè di Avila. Questa parte è stata scritta nel 1565, proprio all'interno del nuovo monastero, a completamento della stesura del 1562 di Toledo e come sempre per ordine del confessore" in GRAZIANI, Eleonora, *Santa Teresa d'Avila e il Libro de la vida. La grazia e il peccato tra l'essere e il nulla*, cit., pp. 59.

monache votate alla contemplazione, alla meditazione e al silenzio. La vita organizzata nei monasteri che seguivano la regola mitigata era invece basata sulla disuguaglianza sociale, favorita dal sovraffollamento dei conventi anche a causa delle monacazioni forzate (all'Encarnación erano centotrenta), su un tempo contrassegnato da orazioni vocali recitate meccanicamente e da conversazioni in parlatorio che riproducevano quasi fedelmente le dinamiche del mondo esterno. Erano motivazioni che partivano dalla sua individuale esperienza interiore, a cui si erano aggregate alcune amiche, più una proposta di vita che un modello da seguire in forma istituzionalizzata. Dal racconto che ne fa nel *Libro de la vida*, in un primo momento Teresa sembra essere solo vagamente consapevole degli sviluppi storici che una scelta individuale può comportare, specialmente all'interno di un'organizzazione complessa come la chiesa cattolica.

Ne è testimonianza il costante rapporto con un interlocutore invisibile che in questa fase muta il sospetto nei suoi confronti in controllo più o meno esplicito: le attenzioni dell'Inquisizione, cominciate con il sequestro del *Libro de la Vida*, hanno termine solo nel 1622, quando santa Teresa fu canonizzata²⁹⁸.

La cosa più inquietante di questo periodo, oltre agli ovvi conflitti con la gerarchia e con la parte "calzata" dell'ordine carmelitano, è la difficoltà di interpretare e di dimostrare che la propria conversione, e in definitiva il proprio rapporto con la divinità, non fosse di origine demoniaca. Impresa ardua, visto il grande numero di "ilusas"²⁹⁹ processate dall'Inquisizione spagnola nella seconda metà del Cinquecento: "perché rifiutano l'autorità dei loro confessori, perché pretendono di non essere guidate sulla strada della perfezione, perché non vogliono trarre le loro certezze se non da Cristo."³⁰⁰

L'opzione di Teresa, in questo contesto storico, è di cercare una guida adeguata, rimettendosi ai consigli dei "dotti". Interpellati Gaspare Daza, noto per

²⁹⁸ MARCHETTI, Elisabetta, Teresa d'Avila, santa in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 vols., Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010. Vol 3°, pp. 1570-1572.

²⁹⁹ Le ilusas, a differenza delle iludentes, si limitavano, per vanità interiore, a credere di intrattenere un rapporto con Dio, mentre erano ingannate dal demonio. Le iludentes, reato più grave, tentavano di diffondere le loro erronee dottrine. Cfr. GUILHEM, Claire, *L'Inquisizione e il disprezzo dei discorsi femminili* in BENNASSAR, Bartolomé, *Storia dell'Inquisizione Spagnola*, cit., pp. 173-233.

³⁰⁰ Ivi, p. 193.

essere abile discernitore di anime, e il secolare Francesco de Salcedo, altrettanto noto per la sua integrità morale e religiosa, il primo responso è del tutto negativo:

Finalmente la risposta arrivò. Quel cavaliere venne da me tutto afflitto, e mi disse che secondo il parere di entrambi io ero vittima del demonio e che dovevo trattarne con un certo Padre della Compagnia di Gesù. Diceva che sarebbe subito venuto appena l'avessi fatto chiamare col dirgli che ne avevo bisogno. Dovevo rendergli conto della mia vita e del mio stato con una confessione generale ben chiara; e per la virtù del sacramento Dio lo avrebbe maggiormente illuminato, tanto più che nelle cose di spirito quei Padri hanno grande esperienza³⁰¹

La risposta degli “esperti” ottenuta da Teresa, interpellando appositamente qualcuno che fosse in grado di metterla al sicuro dei propri e altrui dubbi in merito alla strada spirituale intrapresa, la getta nello sconforto più totale. Innesca però anche l'entrata in scena dell'altro grande santo di riferimento, e, sempre che sia lecito stabilire una gerarchia di santità, ancora più autorevole di sant' Agostino e santa Maria Maddalena:

Ne ebbi tanta pena e timore che non sapevo cosa fare, e mi diffondevo in lacrime.

Un giorno, mentre ero in oratorio, piena d'angoscia e incerta del mio avvenire, aprii un libro che Dio stesso mi dovette mettere in mano, e lessi questo passo di S. Paolo: “Dio è molto fedele e non permette che quelli che lo amano siano ingannati dal demonio³⁰²”. –queste parole mi consolarono assai³⁰³.

San Paolo ha la funzione di garante autorevole e indiscutibile, essendo la teologia paolina alla base della dottrina cattolica, e di mostrare i segni della conversione come netta frattura fra il passato peccaminoso, e il presente-futuro come “vita nuova” in Dio. Quest'impostazione corrisponde in effetti allo schema narrativo del *Libro de la vida*, che dal capitolo XXIII descrive gli effetti, in pensieri e azioni, dell'interiore presenza divina. In questa parte della stesura dell'autobiografia-confessione, protagonista e autrice coincidono nel compiere il passaggio all'

³⁰¹ S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere cit.*, p. 230.

³⁰² Il testo di San Paolo, citato a memoria da santa Teresa, si trova in I Corinti 10,13: *Fidelis autem Deus est qui non patietur vos tentari supra in quod potestis.*

³⁰³ Ivi, p. 230.

incredibile assunzione di responsabilità della propria esperienza come modello, innanzitutto di fede in sé stessa.

Il riferimento ai “grandi santi” è tratto dai pochi libri ancora permessi dopo l’Indice del 1559, spesso citati a memoria, fonti autorevoli di ispirazione di una personale teologia che troverà la sua forma compiuta nel *Castello interiore*: Sant’Agostino modello di ricerca psicologica- introspettiva che ha come esito la scoperta del Dio interiore, santa Maria Maddalena seguace di Gesù, che supera d’un balzo la stigmatizzazione sociale del suo essere donna e per di più peccatrice, San Paolo che dopo la conversione affida la propria debolezza umana al Dio Vivente in lui, compiendo una grande impresa apostolica.

La devozione per santa Maria Maddalena, dichiarata esplicitamente nel *Libro de la Vida*, merita una particolare attenzione, essendo l’unico modello femminile, oltre alla Vergine Maria, più volte citato da Teresa:

Ero molto devota di S. Maria Maddalena, e pensavo spesso alla sua conversione, specie quando mi comunicavo, Sapendo che il Signore stava allora con me, mi gettavo ai suoi piedi immaginandomi che le mie lacrime non meritassero di essere del tutto disprezzate. Non sapevo quello che dicevo facendo Egli già molto con acconsentire che io le spargessi per Lui, giacché i miei sentimenti si dileguavano quasi subito, Intanto mi raccomandavo a questa santa gloriosa affinché mi ottenesse perdono³⁰⁴.

I parametri che rendono santa Maria Maddalena un modello per Teresa non sono sicuramente basati sul comportamento virtuoso e ubbidiente, in conformità alla rigida prescrizione sociale, né delle donne ebraiche contemporanee di Maria Maddalena, né delle donne contemporanee di Teresa.

Da diversi altri passi del *Libro de la Vida* emerge come Teresa non fosse al corrente delle secolari controversie esegetiche intorno alla figura di Maria Maddalena, che scaturivano da un clamoroso errore storico,³⁰⁵ che per secoli ha unificato in una sola persona la peccatrice anonima (Lc 7, 37), Maria di Betania (Lc 10, 38-42) e Maria di Magdala, basato sul fatto che si chiamassero tutte e tre Maria. Solo nel 1970, nella revisione del Messale romano, il Concilio Vaticano II ha rettificato l’immagine della peccatrice, affermando che il giorno a lei dedicato

³⁰⁴ Ivi, p. 100.

³⁰⁵ Cfr. DALARUN, J., Olhares de clérigos, in DUBY, G. e PERROT, M. *História das mulheres no ocidente*, vol. 2, Porto, Afrontamento, 1993, pp. 29-63.

celebra colei a cui Cristo apparve dopo la resurrezione e in nessuna maniera la sorella di santa Marta e la peccatrice³⁰⁶. Pur senza riabilitare completamente e pubblicamente la sua figura (specie nell'immaginario collettivo che le ha riservato le rappresentazioni artistiche e culturali più disparate, dalla prostituta alla penitente, dall'amante di Gesù all'eremita) la chiesa cattolica ha ufficialmente riconosciuto l'enorme importanza evangelica e apostolica di santa Maria Maddalena, anche se con un ritardo di molti secoli³⁰⁷.

Per santa Teresa il fatto che santa Maria Maddalena fosse stata una peccatrice-prostituta è fuori discussione. La sua indiscussa autorevolezza scaturisce dal fatto che, a differenza di Teresa, la sua conversione è definitiva. L'amore per Gesù subentra al peccato ed è un sentimento duraturo, non come i suoi sentimenti che "si dileguavano quasi subito". Nel momento in cui è imputata di essere vittima del demonio Teresa mette proprio la qualità dell'amore a discriminare fra lo spirito divino e l'illusione demoniaca:

Sì, parlo di tenerezza ma soave, forte, penetrante deliziosa e tranquilla ben diversa da certe devozioncelle che non mi sento neppure di così chiamare fatte unicamente di lacrime e di piccoli sentimenti che appassiscono subito al primo venticello di persecuzione, come gracili fiorellini. Sono buoni principi e sentimenti lodevoli, ma non sufficienti per distinguere gli effetti dello spirito di Dio da quelli del demonio³⁰⁸

Il tono usato da Teresa in questa parte della sua autobiografia supera la confessione e la semplice narrazione di eventi personali. È riscontrabile un'elaborazione teorica degli effetti della manifestazione divina, per cui i fenomeni mistici che produce (voci, visioni, gradi dell'orazione mentale) sono valutati sulla base della capacità di resistenza dell'amore che da essi scaturisce. Un approccio più didattico che interlocutorio, che non è sfuggito all'Inquisizione. Allude infatti alla dichiarazione di possedere la capacità di discernere gli effetti divini dagli effetti

³⁰⁶ *Calendarium Romanum Generale*, SD: 97-98 e 131.

³⁰⁷ Cfr. GRAZIANI Eleonora, *Quem è Maria Madalena? Reflexões sobre o Evangelho segundo Maria*, Coordenação editorial Catarina Martins e Madalena Duarte, tr.port. Carlo Dastoli, Università di Coimbra, Cabo dos trabalhos, n.17, 2018.

³⁰⁸ S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere cit.*, p. 243.

demoniaci, prerogativa riservata ai confessori e ai direttori spirituali, e negata per principio alla parte femminile del corpo religioso.

Sul fatto che l'obbedienza ai confessori fosse un limite invalicabile Teresa d'Avila ha sempre dimostrato di avere una piena consapevolezza storica. Dopo il verdetto dei consiglieri di Avila aveva interpellato, come da loro consigliato, il confessore gesuita, Diego de Cetina, da cui viene indirizzata ad un tipo di orazione mentale di tipo Ignaziano, basato sulla meditazione di un passo della Passione di Cristo.

Da quel momento in poi si avvicinano diversi confessori gesuiti che influenzano notevolmente la vita spirituale di Teresa, prima di tutto allontanandola dalla sospetta orazione mentale del *no pensar nada* di frate Francesco de Osuna (1492-1541) che apriva la strada alle *mercedes*, cioè fenomeni mistici come voci e visioni³⁰⁹. Il *Tercer abecedario*, letto per la prima volta nel 1537, aiutò moltissimo Teresa ad orientarsi nella pratica dell'orazione mentale³¹⁰ ma la collegò, anche se non del tutto coscientemente, al movimento spirituale che permeava la vita culturale spagnola, portoghese e nella seconda metà del Cinquecento, anche sudamericana: l'*alumbradismo*, più volte condannato dall'Inquisizione spagnola³¹¹.

Dopo gli iniziali problemi, nel 1548 i gesuiti erano stati invece approvati da papa Paolo III, ed erano considerati particolarmente esperti sia nel discernimento delle anime, sia nella pratica di orazione mentale, organizzata sotto forma di "Esercizi spirituali" da Ignazio di Loyola (1491-1556).

Nel *Libro de la Vida* Teresa scrive come indispensabile l'obbedienza ai confessori, a qualsiasi ordine appartengono, pur recriminando apertamente sui danni che possono causare per la mancanza della preparazione necessaria:

Importa dunque moltissimo che il direttore sia prudente, vale a dire di buon criterio e di esperienza. Se fosse anche istruito, nulla di meglio. Ma se queste tre cose non si possono trovare insieme, si badi alle prime due che

³⁰⁹ Cfr. OSUNA DE Francisco, *Tercer Abecedario Espiritual*, Toledo, 1527.

³¹⁰ S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere* cit., pp. 58-59.

³¹¹ PASTORE, Stefania, Alumbradismo in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 vols. cit., Vol 1° pp. 47-51.

sono le più importanti. Avendone bisogno i dotti si possono sempre trovare; ma giovan poco ai principianti se insieme non hanno spirito di orazione³¹².

Il confessore gesuita che succede a de Cetina, a differenza dei primi religiosi di Avila, non manca di tutte e tre le caratteristiche: era Francisco Borja (1510-1572), quarto duca di Gandia, pronipote di papa Alessandro VI da parte paterna e nipote di Alfonso Saragozza, figlio naturale di Ferdinando II d'Aragona, da parte materna. Dopo la morte della moglie si era avvicinato alla Compagnia di Gesù diventando uno dei principali collaboratori di Ignazio di Loyola, da cui fu incaricato di controllare la diffusione dell'ordine nella penisola iberica.

L'incontro con Borja rappresenta per Teresa la possibilità di confrontarsi con uno "spirituale", che aveva cioè conoscenza diretta per "esperienza" del rapporto intimo con Dio, mentre i *letrados* basavano i loro giudizi sulla teologia imparata all'università. Insieme ai confessori gesuiti che Teresa avrà successivamente (Juan de Prádanos, Baltasar Alvarez) ha l'indiscutibile funzione di essere una sorta di protezione politica, orientandola verso gli aspetti più ortodossi dell'esperienza religiosa, senza rinunciare del tutto agli aspetti antiformali e di unicità della vita interiore. Protezione indispensabile visto il clima di sospetto e di paura che dominava la vita culturale spagnola dal 1525, nel tentativo di colpire la dottrina degli *alumbrados*:

Le informazioni raccolte furono così numerose che si decise di discuterle in una giunta di teologi e di giuristi, voluta dallo stesso Carlo V, e di sistematizzare le proposizioni raccolte in un corposo editto, pubblicato dalla Suprema nel settembre del 1525. Fu a partire da quest'ultimo che vennero poi plasmate e riformulate le accuse che sostanziarono i processi per alumbradismo successivi³¹³.

In questo contesto storico la relazione con i gesuiti, improntati a una comprensibile e rigorosa cautela, rappresenta una tappa positiva, ma ancora non

³¹² S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Oper* cit. p. 136.

³¹³ PASTORE, Stefania, Alumbradismo in PROSPERI, Adriano (dir.), Dizionario storico dell'Inquisizione, 4 vols.cit., Vol 1° cit. p. 48.

risolutiva, nell'evoluzione dei rapporti di Teresa con i confessori, che durerà tutta la vita.

Fondamentale si rivela l'incontro, al di fuori dello schema restrittivo imposto dalla confessione, con Pietro di Alcántara (1499-1562) la cui riforma fra i francescani diede origine nel 1540 al ramo degli scalzi di strettissima osservanza. L'incontro ottenne il duplice scopo di dare un appoggio autorevole sia sul piano dei fenomeni mistici che coinvolgevano Teresa, assicurandone l'origine divina e non demoniaca, sia sul piano della riforma dell'ordine carmelitano che da lì a poco Teresa avrebbe iniziato con la fondazione del monastero di san José:

Questo sant'uomo mi spiegò e delucidò ogni cosa. Mi disse di non più temere ma di ringraziare il Signore perché, a parte le verità della fede, non v'era per me cosa più certa di questa: cioè che in me agiva lo spirito di Dio. Si congratulò molto con me, attestandomi grande bontà e deferenza. Mi trattò con molto riguardo anche dopo, mettendomi a parte dei suoi pensieri e progetti. Vedendo che il Signore m'infondeva desideri tanto coraggiosi di fare anch'io come lui, s'intratteneva con me con visibile soddisfazione perché quando si è elevati allo stato a cui egli era, non vi è maggior gaudio e consolazione che incontrarsi con anime le quali, aiutate da Dio, sembra comincino la medesima via³¹⁴.

La “medesima via”, che condivideva con Pietro d'Alcantara, era quella di fondare un monastero di tipo nuovo che ritornasse alla regola primitiva, recuperando i valori originari del cristianesimo fondati sulla povertà e sulla preghiera. Valori che, dopo il trauma della riforma protestante, erano diffusi negli ambienti riformistici cattolici, e successivamente anche in quelli più strettamente controriformistici, nel ripristino della clausura per le religiose del 1566. L'intento comune era quello di eliminare gli aspetti più scandalosi della vita religiosa istituzionalizzata che, nelle regole mitigate e nella conseguente rilassatezza dei costumi, aveva perso, oltre alla vocazione originaria, la credibilità di poter essere un contesto di vera spiritualità.

Si crea intorno a Teresa, parallelamente al crescente controllo inquisitoriale, una rete di consensi visibili e invisibili che corrisponde al rinnovato fervore religioso di erasmiana memoria che si diffonde per tutta la penisola iberica oltre che in Italia. L'atto di coraggio con cui aveva autonomamente dato vita a una fondazione

³¹⁴ S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere* cit. p. 291.

riformata, incurante dei rischi che ciò poteva comportare nelle relazioni con la gerarchia ecclesiastica, comincia ad essere riconosciuto come il distintivo della “grande santa”, unica alternativa alla figura dell’indemoniata, per l’assenza di termini intermedi nelle sue azioni.

Tale giudizio non può ovviamente prescindere dal fatto che la rottura che aveva provocato nel suo ambiente religioso anticipa, con notevole sensibilità storica, per gli scarsi mezzi culturali che Teresa aveva a disposizione, la direzione che stava prendendo tutto il movimento di Riforma cattolica.

Dopo gli anni di tensioni dal momento della fondazione del monastero di san Josè arriva, infatti, nel 1567, la piena autorizzazione del generale dei carmelitani Giambattista Rossi a fondare in Castiglia altri conventi riformati, sottoposti direttamente a lui e con la sola autorizzazione del vescovo.

Sempre allo stesso anno risale il fondamentale incontro con Giovanni della Croce, al secolo Juan Yepes Álvarez (1542-1591), che appoggiò pienamente le idee riformatrici di santa Teresa, diventandone uno strettissimo collaboratore ed estendendo la riforma anche al ramo maschile.

Comincia una fase completamente nuova della vita di Teresa che, dal 1567 al 1571, fonda nove conventi di scalze e di scalzi in Castiglia: Medina del Campo (1567), Malagón (1568), Valladolid (1568), Durvelo (1568-ramo maschile) Rio de Olmos (1569), Toledo (1569), Pastrana (1569- ramo maschile), Alba de Tormes (1571), Salamanca (1570). L’intensa attività di fondatrice sarà registrata nel *Libro delle Fondazioni*,³¹⁵ che insieme alle *Costituzioni*³¹⁶ e al *Cammino di perfezione*³¹⁷ si rivolgeva innanzitutto alla platea delle consorelle e non solo al confessore a cui relazionare la propria vita.

³¹⁵ S. TERESA DI Gesù, *Fondazioni* (prefazione) in *Opere* cit. p. 1068: “L’ordine di scrivere la storia delle sue fondazioni le venne dato a Salamanca nel 1573 dal padre Ripalda gesuita, suo confessore.”.

³¹⁶ Ivi, p. 1405: “L’autorizzazione a scrivere le *Costituzioni* venne da due Brevi Pontifici: uno del 7 febbraio 1562 e l’altro del 17 luglio 1565”.

³¹⁷ Ivi p. 532: “Il cammino di perfezione ebbe due redazioni: La prima che si conserva nella biblioteca dell’Escorial detta perciò escorialense è del 1566 la seconda seguì immediatamente, con molta probabilità lo stesso anno 1566, e si trova nel monastero delle carmelitane scalze di Valladolid. La ragione di questa doppia redazione in così breve tempo sta nel fatto che la prima non venne approvata dal teologo censore Padre García de Toledo il quale cancellò numerosi brani dell’autografo escorialense”.

Si assiste alla graduale emancipazione di Teresa dalla “scrittura per obbedienza”, a cui erano quasi esclusivamente confinate le religiose, ad una scrittura autonoma, che scaturiva dai fatti. Era stato infatti necessario scrivere le regole e i consigli spirituali del progetto di riforma delle carmelitane scalze e tenere una memoria delle fondazioni che si susseguivano nelle più disparate condizioni e vicissitudini. L’apice dell’autorevolezza di Teresa come scrittrice avviene nel 1577, anno della stesura del *Castello interiore*, nella cui genesi la “scrittura per obbedienza” pare più un espediente per vincere la sua reticenza che un reale rapporto di subordinazione al confessore³¹⁸.

Dal momento dell’autorizzazione alle fondazioni in poi il protagonismo di Teresa va di pari passo a una indiscussa autorevolezza, riconosciuta anche dai numerosi detrattori che la osteggiano fino e dopo la morte. Innanzitutto, il ramo carmelitano, che ancora seguiva la regola mitigata, si sente scavalcato e quasi offeso dall’opera di riforma teresiana.

Estremamente complesso era stato il rapporto con le consorelle del convento dell’Encarnación, da cui aveva deciso di andarsene con poche amiche fedeli per fondare il monastero di san Josè, che fin dall’inizio sentono questa scelta come un affronto personale:

Avendo pensato di fondare un monastero di più stretta clausura, caddi in disgrazia delle mie stesse consorelle e venni guardata di malocchio. Dicevano che le avevo offese, che potevo servire Dio anche lì dove non mancavano religiose assai migliori di me, che non amavo la mia casa e che invece di disperdere le rendite per altri fini, era meglio le raccogliessi per essa. Talune, poi, parlavano senz’altro di mettermi in prigione³¹⁹.

Assumendosi la responsabilità di un progetto che non poteva scaturire dalla sensibilità della maggioranza delle religiose, proprio per la rottura che sottintendeva con l’ambiente del convento, la figura di Teresa si colora immediatamente di connotati da leader all’interno del gruppo, da appoggiare o da osteggiare senza

³¹⁸ “A quell’uscita, che certamente non si aspettava, la Santa si sentì costernata e supplicò con ardore il P. Gracián di non ingiungerle quel comando, di lasciarle filare la sua conocchia e seguire gli atti di comunità, come tutte le altre” in S. TERESA DI Gesù, *Castello interiore* (prefazione) in *Opere cit.*, p. 751.

³¹⁹ Ivi, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere cit.*, pp. 329-330.

mediazioni. Da parte di Teresa c'è uno speculare atteggiamento di sopportazione quasi noncurante, dato che aveva messo in conto ciò che l'impresa le "avrebbe costato"³²⁰.

Non aveva però messo in conto che nell'ottobre del 1571 le arrivasse l'ordine dei superiori di diventare priora proprio del monastero dell'Encarnación, contro la volontà della maggioranza del capitolo conventuale. Dopo aver difeso nelle *Costituzioni* il diritto delle monache di decidere degli affari interni del convento, dopo averne ridotto drasticamente il numero e controllato l'autenticità delle vocazioni, si ritrovava a dover dirigere per imposizione dei superiori il convento di centotrenta monache da cui era fuggita, in cui il giorno del suo insediamento tentarono addirittura di impedirle di entrare³²¹.

Teresa, dopo l'iniziale sconforto, affronta la prova su due piani: uno strettamente personale e religioso, e uno sul piano ecclesiastico-istituzionale. Sul piano personale assicura le monache di adottare un atteggiamento di servizio e non di dominio, andando incontro a tutte le esigenze che scaturivano dalle condizioni da cui era fuggita: le disuguaglianze economiche che cercava di mitigare aiutando le più povere; l'orazione mentale e non solo vocale, che cercava di proporre come amicizia con Cristo e come arricchimento personale in compensazione alla drastica diminuzione di visite e uscite. Sul piano istituzionale, dato che il convento doveva avere necessariamente un confessore, chiede a Giovanni della Croce di assumere ufficialmente quel ruolo, sapendo di poter contare sulla sua più totale adesione a una visione riformistica della vita conventuale e sull'ispirazione di uno dei più grandi mistici che l'occidente abbia conosciuto.

Si tratta di una mossa vincente: nel giro di tre anni la riforma del monastero di provenienza di santa Teresa, l'Encarnación, è così riuscita e la sua direzione così ben voluta dalle monache che alle elezioni del 1577 molte la vogliono rieleggere come priora. Gli antichi confessori calzati del convento non accettano la nuova direzione spirituale di Giovanni della Croce e Teresa d'Avila e arrivano a

³²⁰ Ivi, p. 323.

³²¹ Cfr. ROSSI, Rosa, *Teresa d'Avila* cit., pp. 115-123.

scomunicare le monache che l'hanno votata. Il fatto, a testimonianza del livello di conflittualità a cui erano giunti i rapporti fra scalzi e calzati, è raccontato dalla stessa Teresa in una lettera alla priora di Siviglia Maria di san Giuseppe del 22 ottobre 1577:

Le voglio raccontare una cosa avvenuta qui all'Incarnazione, così iniqua che non credo se ne possa vedere di peggio. Quindici giorni fa venne qui per ordine del Tostado³²² il Padre Provinciale dei calzati per presiedere alle elezioni. Cominciò col minacciare grandi censure e scomuniche a chi avesse dato il voto per me. Ciononostante le monache non se ne dettero per intese, e quasi non avessero sentito nulla, cinquantacinque votarono per me. A ogni voto il Provinciale scomunicava e malediceva chi l'aveva dato stropicciava la scheda la tempesta di pugni e la buttava nel fuoco [...]³²³

Trapela dalla lettera la crescente consapevolezza dell'acuirsi di conflitti che travalicano la sua personale sfera d'azione, coinvolgendo settori interi della Chiesa che utilizzano qualsiasi mezzo per avere il sopravvento. La vicenda si conclude con l'elezione di un'altra priora e con la progressiva consapevolezza di Teresa d'Avila che, essendosi fatta promotrice di una riforma all'interno della Chiesa, aveva scatenato lotte intestine e dinamiche politiche a cui non si poteva sottrarre per non correre il rischio di vanificare tutta l'impresa riformistica.

Cresce tuttavia, con il moltiplicarsi delle fondazioni e il parallelo carico di problemi che producono, un atteggiamento di distacco e di non coinvolgimento personale, speculare a quanto descritto nelle mansioni più alte del *Castello interiore*, scritto in questo stesso periodo.

La lettera prosegue infatti:

Ecco in breve quello che è avvenuto. È una cosa che disgusta, e tutti ne sono indignati. Io le perdonerei volentieri se mi lasciassero in pace. Francamente, non ho alcuna voglia di vedermi in quella baraonda, soprattutto

³²² El prior general de la Orden, Juan Bautista Rubeo, le empleó como vicario general, comisario y visitador apostólico de Portugal, de todas las provincias de España, Sicilia y Nápoles. Interviene de parte del prior general Rubeo y del nuncio Felipe Segá en la situación conflictiva, como opositor decidido de la obra teresiana, entre descalzos y calzados carmelitas por los años 1576-1579. En el epistolario teresiano se le conoce como "el Tostado." in Real Academia de la Historia, www.deb.rah.es./biografias/67532. (consultato il 17/04/2021).

³²³ S.TERESA DI GESÙ, Lettera 203 "Alla M. Maria di S. Giuseppe priora di Siviglia" in *Lettere*, tr. it. P. Egidio di Gesù, Postulazione Generale O.C.D. 1983, pp. 607-609.

ora con la poca salute che ho e che maggiormente là si guasterebbe.- Dio disponga tutto secondo la sua maggior gloria e mi liberi da quell'impiccio!³²⁴.

Ovviamente il livello dei conflitti che si sono scatenati non permetterà a Teresa d'Avila di "essere lasciata in pace", ma piuttosto di concentrare i suoi interventi allo stretto indispensabile per difendere la riforma degli scalzi, mettendo in gioco tutta l'autorevolezza che scaturisce da esserne stata la promotrice. Emergono sempre più, cioè, delle caratteristiche che potrebbero essere definite "qualità politiche" di Teresa d'Avila, nel saper compiere la giusta mediazione in situazioni difficili e nel cercare i giusti appoggi per risolvere eventi problematici.

Al fondamentale apporto di Giovanni della Croce, sul piano spirituale, si affiancava infatti la protezione politica di re Filippo II che, nel suo fervente zelo religioso, appoggiava la riforma attuata da Teresa, come lei stessa scrive nelle *Fondazioni*:

Questo principe, molto favorevole ai religiosi che vede fedeli alla loro professione, avendo inteso il genere di vita di questi nostri monasteri nei quali si osserva la Regola primitiva, non ha mai mancato di favorirci. E per questo figliuole mie, vi raccomando instantemente, di pregar sempre, e in modo speciale, per lui, come facciamo al presente³²⁵.

Quando la lunga e logorante contesa con il ramo dei calzati si era inasprita con la fondazione di Beas (1575), portata a termine in Andalusia (mentre Teresa aveva il permesso del generale Rossi di fondare solo in Castiglia) era stato coinvolto anche il ramo maschile, accusato di aver fondato un nuovo monastero, la Madona de los Remedios, nella provincia calzata di Siviglia. La fondazione era stata possibile grazie all'appoggio del visitatore apostolico padre Graciàn, favorevole agli scalzi, mentre il visitatore apostolico Tostado appoggiava i calzati.

Quando nel 1577 viene presentato al re da due religiosi un memoriale contro Padre Graciàn, accusato di comportamenti sconvenienti con le monache, Teresa non

³²⁴ Ivi, p. 609.

³²⁵ S. TERESA DI GESÙ, *Fondazioni*, in *Opere*, Edizioni OCD 2018, pp. 1599-1600..

esita a rivolgersi a Filippo II, scrivendogli una lettera,³²⁶ significativa del clima di tensione che circondava la riforma degli scalzi, proprio quando raggiunge la massima espansione.

Le accuse dei calzati contro Graciàn erano gravi, cioè di intrattenere con le religiose rapporti sessuali e di favorire nel convento comportamenti dissoluti e licenziosi. Il contenuto dell'accusa non è preso in considerazione da Teresa, convinta dell'adesione totale delle monache al modello ascetico di vita seguito nei conventi delle scalze, e ancor più del comportamento di Padre Graciàn, suo confidente e confessore, da lei stimato uno dei pilastri della Riforma degli scalzi:

[...] quanto alle imputazioni contro le carmelitane scalze sono esse tanto incredibili per monache come noi che, se non temessi il danno che può farne il demonio, vorrei riderci sopra. Tuttavia vi scongiuro, per amor di Dio, di non permettere che tali calunnie vengano portate in tribunale, perché il mondo è così fatto che, malgrado ogni prova in contrario, può rimanere il sospetto di aver noi dato qualche appiglio. E lasciar cadere quest'ombra non è certo a onore della Riforma, che ormai, per bontà di Dio, va innanzi così bene [...]³²⁷

L'esplicita richiesta "di non permettere che tali calunnie vengano portate in tribunale" è una mossa strategica preventiva in una guerra ancora lontana dal terminare. Il memoriale viene ritrattato l'anno dopo, con l'ammissione degli autori di aver agito per rivalità personale contro padre Graciàn, ma non è l'ultima volta che Teresa sente il dovere di appellarsi al re per risolvere una situazione difficile.

Pochi mesi dopo, il 4 dicembre 1577, scrive un'altra lettera³²⁸ per perorare la liberazione di Giovanni della Croce, tenuto prigioniero nel convento di Toledo:

[...] Uno di loro, venuto ora per assolvere le monache dalla scomunica lo ha fatto così iniquamente e contro ogni ordine di giustizia, che le poverine ne sono rimaste afflittissime e ancora con le medesime angustie di prima. Il peggio è che ha pure sfondata la porta della cella ove abitavano i due scalzi

³²⁶, Lettera 201 "A sua Maestà Filippo II in Madrid", Avila 18 settembre 1577, in *Lettere* cit., pp. 602-604.

³²⁷ Ivi, p. 603.

³²⁸ S. TERESA DI GESÙ, Lettera 206 "A sua Maestà Filippo II in Madrid, Avila, 4 dicembre 1577" in *Lettere*, cit., pp. 614-617.

confessori, si è impossessato delle loro carte e li ha trascinati via tenendoli prigionieri nel suo convento [...] ³²⁹.

La lettera è scritta il giorno dopo l'imprigionamento di Giovanni della Croce, da parte del priore dei calzati di Toledo, padre Ferdinando Maldonado, nel carcere del convento, in cui rimarrà nove mesi prima di riuscire ad evadere. Per tutto il periodo della sua incarcerazione non se ne saprà niente e tutti sembrano averlo dimenticato, a parte Teresa che non si dà pace, come testimoniano le diverse lettere al riguardo, scritte nel periodo ³³⁰.

Solo dopo la sua fuga si verranno a sapere i particolari della sua prigionia, Giovanni della Croce per nove mesi era stato

In un buco in cui non si poteva stare né in piedi né seduti, senza luce e senza potersi cambiare d'abito. Finché un carceriere impietosito aveva reso possibile la fuga: Juan si era calato giù da una finestra e si era rifugiato nel convento delle carmelitane ³³¹.

Filippo II non intervenne direttamente sulla questione, ma prese apertamente posizione a favore degli scalzi emanando un Controbreve dopo il Breve del cardinale Filippo Sega che toglieva tutti i poteri a padre Graciàn. Il Breve puniva un gruppo di scalzi che aveva autonomamente riunito, con la disapprovazione della stessa Teresa, un capitolo ad Almodóvar del Campo il nove ottobre 1578, erigendo la riforma a provincia separata. Il Controbreve ordinava a Graciàn di proseguire nel suo incarico di visitatore apostolico, acuendo il conflitto fra autorità regia e autorità papale. Quest'ultima alla fine prende la risoluzione di risolvere il conflitto fra calzati e scalzi, ormai divenuto un estenuante scontro frontale, emanando un Breve che sanciva, il ventisette giugno 1580, la formazione di una nuova provincia separata, quella degli scalzi. Rinfrancata di questo successo, Teresa, a colloquio insieme a Graciàn con l'inquisitore generale cardinal Quiroga, tenta di riottenere il *Libro de la vida*,

³²⁹ Ivi, pp. 615-616.

³³⁰ Ivi, pp. 630-740.

³³¹ ROSSI, Rosa, *Teresa d'Avila*, cit., p. 208.

sequestrato fin dal 1575³³². Il cardinale, cordialissimo, disse un gran bene del libro, ma non lo restituì³³³.

Negli ultimi due anni prima della morte, avvenuta il 15 ottobre 1582, Teresa d'Avila portò a termine altre fondazioni a Palencia (1580), a Soria (1581) e a Burgos (1582).

La morte sopravvenne ad Alba de Tormes dove si era recata, per ordine del vicario provinciale Antonio di Gesù, per assistere la duchessa d'Alba che doveva partorire. I biografi concordano che le sue ultime parole furono “Alla fine, Signore, sono figlia della Chiesa.”³³⁴. Quella Chiesa, che in vita le diede ben poca pace, si affrettò a proclamarla beata nel 1614, santa nel 1622, ma solo nel 1970, ad opera di papa Paolo VI, insieme alle scuse, le ha conferito il Dottorato della Chiesa.

³³² MARCHETTI Elisabetta , Teresa d'Avila, santa, in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 vols., cit.,vol. 3°, p. 1571.

³³³ Cfr. ROSSI, Rosa, Teresa d'Avila, cit., p. 221.

³³⁴ Ivi, p. 242.

2.2 ANALISI DELLE FONTI: I RAPPORTI CON L'INQUISIZIONE

Uno degli aspetti più sorprendenti dell'esperienza di Teresa d'Avila è che, a fronte della beatificazione e della santificazione relativamente veloci (nel 1614 la beatificazione, nel 1622 la canonizzazione) dal momento della sua morte in poi le segnalazioni e le denunce all'Inquisizione spagnola, e successivamente anche a quella romana, si moltiplicano³³⁵. Sorprende infatti, di fronte all'accanimento degli accusatori che reiterano le relazioni e i memoriali contro gli scritti teresiani, segnalando errori dottrinali ben fondati (dal punto di vista inquisitoriale) il rapido esito favorevole alla sua santificazione e l'immediato enorme culto pubblico della santa, proclamata patrona di Spagna già nel 1617.

L'interpretazione ufficiale degli storici è che la canonizzazione di Teresa “era fortemente voluta e promossa dalla Corona spagnola, dall'Ordine degli scalzi e da un nutrito gruppo di nobili, di cardinali e di vescovi, che chiesero l'avvio e l'espletamento della causa.”³³⁶. Oltre all'appoggio di Filippo II, la relativa benevolenza dell'Inquisizione si spiega inoltre con un mutamento della politica papale nei confronti della riforma degli scalzi e della promozione della loro diffusione anche in Italia, nell'istituzione del ramo italiano, detta congregazione di sant'Elia.

Fonte principale del sospetto inquisitoriale è senza dubbio il *Libro de la vida*, sequestrato immediatamente dall'Inquisizione e mai restituito finché Teresa d'Avila era in vita. La fase più pericolosa inizia tra il 1574 e il 1575, quando arriva al tribunale di Córdoba, impegnato contro un processo ad un discepolo di Juan de Ávila, una specifica denuncia contro di lei e i suoi scritti:

Le denunce presentate al tribunale di Córdoba riguardarono principalmente la vita della carmelitana che per la sua condotta e per la pratica dell'orazione mentale, veniva dagli accusatori assimilata alla setta degli alumbrados, oltre a essere sospetta per essere autrice di un libro di rivelazioni; nel marzo 1575 la denuncia venne trasferita a Madrid dove, però,

³³⁵ Cfr. MARCHETTI Elisabetta, Teresa d'Avila, santa, in PROSPERI, Adriano (dir.), Dizionario storico dell'Inquisizione, 4 vols., cit., vol. 3°, pp. 1570-1572.

³³⁶ Ivi.

le critiche non sortirono alcun effetto. Sempre nel corso del 1575 il tribunale di Valladolid requisì il manoscritto del *Libro de la vida* e lo inviò a Madrid, dove il domenicano Domingo Bañez, incaricato di farne una censura, ne diede un giudizio positivo³³⁷.

Domingo Bañez, era titolare de la *cátedra de prima* di teologia dell'università di Salamanca, favorevole fin dall'inizio alla Riforma degli scalzi, direttore spirituale e confessore di Teresa dal 1561 al 1567, e successivamente negli anni 1569 e 1570³³⁸. Ben introdotto alla corte di Filippo II e insigne teologo, il suo appoggio si è rivelato fondamentale per la vicenda inquisitoriale di Teresa d'Avila, anche se successivamente, nel 1593, il domenicano Juan de Lorenzana, in una relazione contro gli scritti teresiani al Consiglio dell'Inquisizione, criticò l'operato di Bañez come giudice, in quanto troppo legato personalmente a Teresa³³⁹.

La pubblicazione postuma degli scritti teresiani nel 1588 ad opera di Luis de León³⁴⁰, scatena una ulteriore serie di segnalazioni e denunce all'Inquisizione spagnola che si prolunga dal 1589 al 1598. In causa era nuovamente l'ortodossia del *Libro de la Vida*, del *Cammino di perfezione* e del *Castello interiore*.

In questo paragrafo, analizzando come fonti sia gli scritti di Teresa d'Avila, sia le relazioni inquisitoriali, intendo dare risposta ad alcune domande che sorgono spontanee:

- 1) In che misura Teresa d'Avila fosse consapevole del controllo dell'Inquisizione nei suoi confronti e della gravità dei sospetti;

³³⁷ Ivi.

³³⁸ Cfr. CERIOTTI, Luca "Bañez, Domingo" in PROSPERI, Adriano (dir.), Dizionario storico dell'Inquisizione, 4 vols., cit., vol.1°, p. 134.

³³⁹ Cfr. MARCHETTI Elisabetta, Teresa d'Avila, santa, in PROSPERI, Adriano (dir.), Dizionario storico dell'Inquisizione, 4 vols., cit.vol.3°, pp. 1570-1572.

³⁴⁰ Già in epoca precedente alla pubblicazione, Luis de León, frate agostiniano e professore universitario a Salamanca fu denunciato nel 1571 e imprigionato per cinque anni dall'Inquisizione, dal 1572 al 1577, per una serie di proposizioni intorno al valore della Vulgata e per la sua traduzione, oltre che per un commento al Cantico dei Cantici. Cfr: VILLANUEVA, Pérez Joaquín, "León, Luis de" in PROSPERI, Adriano (dir.), Dizionario storico dell'Inquisizione, 4 vols., cit., vol. 2°, pp. 883-884.

- 2) La risposta di Teresa alle critiche sulla sua vita, sul comportamento e sull'atteggiamento tenuto come donna, nella divergenza dai canoni femminili sia laici sia religiosi del periodo;
- 3) La difesa di Teresa d'Avila della pericolosa dottrina dell'orazione mentale, il cui esito di unificazione con Dio, rasentando l'identificazione, sfiorava l'eresia.

1)

La prima volta che Teresa si riferisce ad un evento politico che la coinvolge direttamente è al capitolo ventisei del Libro de la Vida:

Quando fu proibita la lettura di molti libri in volgare mi dispiacque assai perché alcuni mi ricreavano molto e non avrei più potuto leggere perché quelli permessi erano in latino. Ma il Signore mi disse: “Non affliggerti perché io ti darò un libro vivente”³⁴¹.

La proibizione a cui fa riferimento è l'Indice dei libri proibiti di Fernando de Valdés del 1559 che non permetteva la traduzione e la pubblicazione in volgare dei Vangeli e delle Epistole, oltre alla diffusione delle opere di Juan de Avila, Francisco Borja, Luis de Granada e un'opera di Francisco de Osuna³⁴².

L'indice scaturiva dalla *Censura* del domenicano Melchor Cano ai *Comentarios sobre el catechismo christiano* (1558) di Bartolomé de Carranza, arcivescovo di Toledo, incarcerato e processato nello stesso 1559.

In seguito alla scoperta di focolai luterani a Siviglia e Valladolid si apriva la fase più oscurantista dell'Inquisizione spagnola, che sferrava, con il processo a Carranza, un attacco frontale e brutale ai movimenti di spiritualità diffusi a diverso titolo nella penisola iberica del XVI secolo. Le accuse di Cano riguardavano l'incoraggiamento, contenuto nei *Comentarios* di Carranza, alla lettura della Sacra Scrittura in volgare, consegnando la teologia dotta nelle mani degli ignoranti, oltre all'identificazione di

³⁴¹ S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere* cit., p. 254.

³⁴² Cfr. ROSSI, Rosa, Esperienza interiore e storia nell'autobiografia di Teresa d'Avila cit., p. 59 e ÁLVAREZ AMO, Francisco Javier “Juan de Ávila, santo” in PROSPERI, Adriano (dir.), Dizionario storico dell'Inquisizione, 4 vols., cit., vol. 2°, pp. 859-860.

141 passi dubbiosi per “errori protestanti”³⁴³. Scriveva con malevola ironia: “Chiudiamo i libri, e anzi si chiudano i collegi, periscano le università, muoiano gli studi, e diamoci tutti all’oración.”³⁴⁴. Sulla pericolosità della diffusione di testi sacri in lingua volgare non ha dubbi, in quanto facilita:

Errori che cominciavano a nascere [...] alla cui radice c’era il fatto che gente volgare avesse letto la Sacra Scrittura[...] è dannoso e pericoloso mettere la divina scrittura nelle mani di donne e di gente dappoco e non è proprio il caso che la donna capisca il latino, perché è quasi lo stesso pericolo³⁴⁵.

È interessante la specularità delle parole di Teresa d’Avila e di Melchor Cano.

Relazionando al confessore sulla sua esperienza, Teresa esprime come semplice dato di fatto la proibizione dei libri in volgare, che la “ricreavano” molto, che quelli permessi erano in latino e che lei il latino non lo sapeva. Quindi scrive “non avrei più potuto leggere”. Nessun commento, nessuna recriminazione sulla misura presa. Con altrettanta naturalezza, nel suo stile diretto e colloquiale, narra dell’entrata in scena di un altro attore, incomparabile rispetto ai *letrados* di cui Cano è uno dei massimi esponenti, che la consola e le promette un “libro vivente”.

Si tratta della terza della quattro “voci”, riportate nel *Libro de la Vida*, introdotte come diretti interventi divini in situazioni critiche, da lei vissuti come elementi liberatori e risolutivi³⁴⁶. Il testo mette in luce come Teresa d’Avila fosse a conoscenza del conflittuale contesto politico, sociale e religioso che la circonda, prima di tutto perché lo subiva direttamente, avendone quindi una conoscenza a livello esperienziale più che intellettuale, e che mettesse di conseguenza in atto una strategia comunicativa dialettica che faceva riferimento alla “voce di Dio.”

³⁴³ Cfr. EDWARDS, John, Carranza, Bartolomé de’ in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, 4 vols., cit., vol.1°, pp. 284-287.

³⁴⁴ Citazione in ROSSI, Rosa, *Esperienza interiore e storia nell’ autobiografia di Teresa d’Avila* cit., p. 60.

³⁴⁵ Ivi, p. 59.

³⁴⁶ Le altre tre voci in “S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere*, cit.; Non voglio che conversi con gli uomini, ma soltanto con gli angeli” p. 236; “Non aver paura, figlia sono io e non ti abbandonerò”, p. 247; “Di che temi? Non sai che io sono onnipotente? Quello che ti ho promesso compirò”, p. 252.

Lo schema comunicativo quando riferisce delle “voci” è sempre lo stesso: innanzitutto spersonalizza la risposta, delegandola ad un Interlocutore superiore agli antagonisti, sposta la problematica del discorso su un piano più elevato, focalizza il conflitto ad un livello di comprensione superiore.

La risposta implicita al teologo Melchor Cano non verte infatti su quali libri proibire o permettere, o sulla conoscenza o meno delle donne e della “gente dappoco” del latino, ma sul fatto che Dio comunichi la sua volontà ad una donna, dandole una piena capacità di leggere il “libro vivente”, cioè di interpretare il reale. Risposta pericolosissima, accettabile ad un’unica ed esclusiva condizione, cioè che corrispondesse al vero. Formalmente ineccepibile perché formulata nella più totale obbedienza al confessore, a cui deve sincerità e trasparenza, Teresa d’Avila rimette la responsabilità del conflitto a chi lo ha creato e a Chi lo può risolvere, nella lucida intuizione che la totale assenza di potere ha come contropartita l’esonazione da responsabilità.

Si prende invece la responsabilità di spiegare l’origine della “voce”, ben sapendo che si tratta di un evento mistico che la mette in contatto direttamente con Dio, o con chi si spaccia come tale attraverso l’inganno, cioè il demonio:

Credo opportuno spiegare cosa sia questo parlare di Dio, e l’impressione che l’anima ne riceve, affinché Vostra Grazia possa farsene un’idea. A cominciare dalla circostanza che ho detto il Signore mi parlò assai spesso, come si vedrà da quanto mi rimane da dire³⁴⁷.

Dalla spiegazione degli eventi delle “voci” comincia l’impegno teologico di Teresa d’Avila, che elabora una riflessione per cui sia riconoscibile la voce di Dio attraverso degli elementi che adesso definiremmo “fenomenologici”, cioè per come si presentano all’ascoltatore, introducendo prima di tutto una distinzione fra parole dell’intelletto (dialogo interiore) e parole di Dio:

Quando è spirito di Dio le parole si avverano, come ho visto di varie cose che mi furono dette due o tre anni fa, e che si sono tutte avverate, senza alcuna eccezione... Altrettanto se è l’intelletto, perché, per quanto ci si metta di sagacia, si vede subito che è lui: lui che compone e parla, mentre ben

³⁴⁷ S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere cit.*, p. 238.

diverso è comporre un discorso e sentirlo dire da altri...Inoltre le sue parole sono come un rumore sordo e fantastico, mancanti di quella chiarezza che è propria delle parole di Dio, senza dire che possiamo sospendere il discorso e tacere, mentre questo è impossibile nelle parole di Dio³⁴⁸.

Le parole di Dio si avverano, è impossibile sospenderle o non ascoltarle, ma specialmente sono, nello stesso momento, parole ed azioni:

Altro segno più evidente è che le parole dell'intelletto non producono nulla, mentre quelle di Dio sono parole ed opere. Anche se non sono parole di devozione, ma solo di rimprovero, cambiano in un istante le disposizioni dell'anima; l'abilitano, l'illuminano, l'inteneriscono, l'inondano di gioia, e se essa è nell'aridità, nell'inquietudine e nel turbamento, sente come una mano che le toglie tutti i suoi mali, o qualche cosa di meglio³⁴⁹.

Sulla base della distinzione fra parole dell'intelletto e parole di Dio, Teresa passa alla dimostrazione più importante: come distinguerle dalle parole del demonio. Nell'antico e nuovo Testamento è presente la figura di Satana, grande ingannatore, che può presentarsi al fedele come "angelo di luce"³⁵⁰, prendendo sembianze radiose, attraenti e di devozione. Può dunque falsificare la visione e ingannare con le parole, ma non ha alcun potere di apportare pace e serenità all'anima, non ha libertà d'azione se non nel suo terreno di aridità, malessere, insoddisfazione:

"Quando sono dal demonio non solo non lasciano buoni effetti, ma ne producono di cattivi. Io le ho udite non più di due o tre volte, ma il Signore mi ha sempre fatto capire di chi erano"³⁵¹.

E ancora:

Quando è il demonio sembra che tutti i beni svaniscano e cadano: l'anima ne esce disgustata, inquieta, priva di ogni buon effetto. Pare che il demonio le ispiri dei desideri, ma non efficaci; le dà umiltà, ma falsa, inquieta e senza dolcezza. Penso che chi ha provato gli effetti dello spirito buono mi capisca senz'altro³⁵².

³⁴⁸ Ivi, p. 239.

³⁴⁹ Ivi.

³⁵⁰ 2 Corinzi 11,14-15: Anche Satana si traveste da angelo di luce. Non è dunque cosa eccezionale se anche i suoi servitori si travestono da servitori di giustizia; la loro fine sarà secondo le loro opere."

³⁵¹ Ivi, p. 243.

³⁵² Ivi. p. 245.

Tutto il capitolo venticinque del *Libro de la Vida* è dedicato alla distinzione fra eventi mistici di origine divina ed eventi provenienti dal demonio. Il criterio di giudizio, di derivazione paolina, è quello degli effetti, delle opere che scaturiscono dall'incontro con il soprannaturale. Non a caso l'impostazione didattica di questa parte della relazione al confessore è assimilata dagli accusatori del tribunale dell'Inquisizione ad un "libro di rivelazioni" e poco vale la virata successiva che rimette il giudizio definitivo all'autorità del confessore:

Malgrado ciò il demonio ci può sempre tendere una moltitudine di insidie, per cui non vi sarà nulla di più sicuro che andar cauti, temere, scegliersi un dotto direttore spirituale e non nascondergli nulla. Facendo così non ci verrà alcun danno, nonostante che io ne abbia avuti parecchi per i timori esagerati di alcuni³⁵³.

La polemica, non troppo velata, con "i timori esagerati di alcuni" giustifica l'iniziativa di interpretare autonomamente gli eventi mistici che le erano accaduti, guidando la comprensione del lettore, che per molto tempo, essendo il *Libro de la Vida* un testo sequestrato, è stato esclusivamente un appartenente alla categoria dei confessori, teologi e inquisitori, cioè di chi aveva la responsabilità di dare un responso su di lei, santa o "ilusa". Malgrado le ripetute dichiarazioni di obbedienza alla gerarchia ecclesiastica e malgrado le censure attuate fra la prima e la seconda stesura³⁵⁴, per i suoi detrattori risulta particolarmente sospetto il tono dottorale del testo. Oltre alla trattazione di voci e visioni (dal cap. XXV al cap. XXIX) i capitoli dal X al XXIII sono infatti una specie di trattato sull'orazione mentale a carattere non narrativo, bensì sistematico. Se il fatto che Dio si rivelasse ad una donna era poco probabile, che questa pretendesse di insegnare agli uomini era insopportabile. Nel *Libro de la Vida* è evidenziato il disagio di Teresa di essere schiacciata fra il ruolo femminile subalterno e l'ingiunzione di spiegare le circostanze e le modalità della sua relazione con il divino:

Certe cose che manifestavo ad essi confidenzialmente, le prendevano in senso diverso; e quello che dicevo senza troppo pensarci come una prova

³⁵³ Ivi.

³⁵⁴ Fra la stesura di Toledo del 1562 e la stesura di San José del 1565 ci sono cambiamenti, cancellature, autocensure e censure, specialmente ad opera di Domingo Bañez.

di poca umiltà. Appena mi vedevano con qualche difetto – e con quanti mi dovevano vedere! - condannavano ogni cosa. Se m’interrogavano su qualche punto e io rispondevo con schiettezza e semplicità credevano che volessi farla da maestra per istruirli; e bramosi come’ erano del mio bene, riportavano ogni cosa al mio confessore che poi mi sgridava³⁵⁵.

Il brano si riferisce ai colloqui, a cui si è già accennato, intercorsi fra lei e Gaspare Daza e Francesco de Salcedo, “esperti” nel discernimento delle anime, che, interpellati, la giudicano vittima del demonio. È però esemplificativo di uno dei nodi comunicativi che Teresa d’Avila si trovò ad affrontare, che risolse magistralmente assumendosi il rischio che comportava il “farla da maestra per istruirli”.

Risale al 1562, in seguito alla decisione di fondare il monastero riformato di San Josè, il momento in cui il rischio assume i contorni concreti dell’Inquisizione spagnola:

Intanto il demonio giunse a far sapere agli uni e agli altri che su quell’affare io avevo avuto delle rivelazioni. Alcuni vennero spaventati ad avvisarmi che in fatto di visioni correivano tempi tristi e che qualcuno poteva trovarvi degli appigli per denunziarmi all’Inquisizione³⁵⁶.

“Quell’affare” è la decisione di fondare monasteri in cui fosse riformato l’ordine carmelitano, riavvicinandosi alla regola primitiva. Al momento della stesura di questo passo il *Libro de la Vida* non è ancora terminato e Teresa è ignara di tutti i problemi che avrebbe scatenato proprio con l’Inquisizione. Tale dato giustifica solo in parte il tono della risposta che, senza dubbio, sarà apparsa particolarmente irritante agli occhi dei lettori inquisitoriali:

L’avviso mi parve curioso e non potei fare a meno di sorridere. Su questo punto non ho mai avuto paura. Sapevo bene come la pensavo in fatto di fede. Dispostissima ad affrontare mille morti piuttosto di dar a credere che trasgredissi una minima cerimonia della Chiesa o andassi contro a una verità della sacra Scrittura, risposi che per questo potevano mettersi in pace, perché troppo pernicioso sarebbe stato per me se avessi avuto di che temere l’Inquisizione: in tal caso mi sarei accusata da me stessa. Se poi mi avessero accusato ingiustamente Dio avrebbe manifestato la mia innocenza, e io ne avrei avuto un maggior guadagno³⁵⁷.

³⁵⁵ S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere cit.*, pp. 277-278.

³⁵⁶ Ivi, pp. 331-332.

³⁵⁷ Ivi.

Nella risposta, come nel resoconto delle voci, i termini del problema sono spostati da una controversia fra lei e l'Inquisizione a un conflitto fra Dio e l'Inquisizione.

La parte di Teresa consiste unicamente nel non trasgredire “una minima cerimonia della Chiesa” e non andare “contro una verità della sacra Scrittura”. Il dibattito teologico verteva addirittura sul fatto che a una donna potessero essere concesse o meno delle grazie speciali di origine divina. La posizione di Melchor Cano in merito era chiarissima: era pericoloso che donne e gente dappoco leggessero la Scrittura autonomamente e, dato che la maggioranza non sapeva il latino, era sufficiente proibire la traduzione in volgare per tagliarle letteralmente fuori dall'accesso indipendente alla lettura dei testi sacri.

La gerarchia era di carattere esclusivamente maschile a partire dal controllo capillare delle coscienze attuato dai confessori. Va infatti ricordato che anche la ‘prima’ delle religiose di un ordine, la priora, deve espletare il suo voto di ubbidienza alla Chiesa cattolica, sottomettendosi agli ordini anche dell’”ultimo” dei sacerdoti. Di questo fatto, che inverte fra l'altro qualsiasi logica umana di potere, Teresa era ben cosciente.

Era cosciente anche dello strapotere a cui era giunta l'Inquisizione spagnola con il processo a Carranza, che durerà per ben diciassette anni, dal 1559 al 1576, quando si concluderà con la sentenza di compromesso che condannava i *Comentarios* e assolveva Carranza:

Allarmato dalla presunta esistenza di gruppi luterani a Valladolid e a Siviglia, il patrono di Carranza, Filippo II, aveva in realtà concesso all'Inquisizione un potere illimitato, mentre il papa Paolo IV, che aveva prima avversato violentemente il monarca spagnolo, si era riconciliato con lui. Non rimase nessuno per proteggere l'arcivescovo di Toledo³⁵⁸.

La bolla di Paolo IV del 1559 aveva in effetti peggiorato la situazione riservando i casi dei vescovi a Roma, per cui Carranza lasciò la Spagna per Roma nel dicembre del 1566 e vi rimase fino ad aprile del 1576. Il processo a Carranza aveva fatto tanto

³⁵⁸ EDWARDS, John, Carranza, Bartolomé de' in PROSPERI, Adriano (dir.), Dizionario storico dell'Inquisizione, 4 vols., cit., vol.1° p. 286.

più scalpore in Spagna in quanto si trattava di un “moderato”, illustre teologo ex consultore della Suprema e predicatore negli autos da fe, che sottolineava “l’importanza di una fede personale in Cristo e la necessità per il cristiano di sperimentare una conversione interiore che si sarebbe manifestata nel mondo.”³⁵⁹.

L’estremismo elitario e misogino di Cano e Valdés condannava radicalmente l’opinione che laici e donne potessero aspirare ad una “conversione interiore” e ricollocava decisamente le donne accanto alla loro conocchia e al loro rosario, mentre “la parola divina è una questione da uomini, come le armi e il denaro”³⁶⁰.

Nel commentare la minaccia di un esame inquisitoriale Teresa scrive che l’avviso le “parve curioso” e non poté “fare a meno di sorridere”. Un sorriso problematico in tempi davvero così “tristi” come quelli che stava vivendo: da una parte manifestava la sicurezza di chi non ha mai trasgredito “una minima cerimonia della Chiesa”, dall’altra appariva un sorriso ironico che ridimensionava drasticamente i poteri dell’Inquisizione, dato che scriveva, con un’accusa ingiusta, “Dio avrebbe manifestato la mia innocenza, e io ne avrei avuto un maggior guadagno.” Il dato certo è che all’Inquisizione quel sorriso non è mai piaciuto e il *Libro de la Vida* rimase sotto sequestro fino al 1588, sei anni dopo la sua morte

2)

Nell’analizzare la divergenza dei testi di Teresa d’Avila dai canoni di rappresentazione della donna a lei contemporanei, è necessario sottolineare come questi ultimi si fossero ulteriormente irrigiditi in una direzione misogina.

Nel periodo dopo il 1550 le persecuzioni dell’Inquisizione erano infatti dirette non solo verso gli *alumbrados*, ma più in generale verso le donne, mentre precedentemente erano state incluse nel movimento di alfabetizzazione evangelica promosso dal cardinale Ximénes Cisneros (1436- 1517), arcivescovo di Toledo, grande Inquisitore dal 1507.

Sotto il patrocinio di Cisneros aveva circolato in Spagna la traduzione di parte della Scrittura e delle opere di Erasmo da Rotterdam diffondendosi nei monasteri sia

³⁵⁹ Ivi, p. 284.

³⁶⁰ Citato in WEBER, Alison dalla *Censura de Carranza in Teresa d’Avila e la retorica della femminilità*, tr.it.di Elena Tomei, a cura di Anna Scattigno, Firenze, Le lettere 1993 [1990], p. 37.

maschili, sia femminili. Ad Alcalà venne realizzata una “Bibbia poliglotta”, importante versione plurilingue del testo sacro³⁶¹.

La morte Di Cisneros nel 1517 segna la data di inizio di una netta inversione di tendenza rispetto al favore con cui venivano accolte in Spagna le numerose manifestazioni di spiritualità femminile. Lo stereotipo che cominciò ad affermarsi dopo la sua morte era che le donne, a causa della loro vanità e debolezza mentale, erano più facilmente ingannate dal demonio.

Il caso di Magdalena de la Cruz, su cui nel 1546 l’inquisizione aveva avviato un’indagine, provocò un enorme scandalo. La fama di santità di questa suora clarissa, corredato da stigmate, piaghe, estasi e visioni profetiche si era talmente diffuso che le fu richiesto dall’inquisitore generale Alonso Manrique che il futuro Filippo II, nato nel 1527, fosse portato alla fonte battesimale con un corredo benedetto da lei. Quando fu denunciata da alcune consorelle nel 1542 come ingannatrice alle autorità del suo Ordine, in un primo momento riuscì a difendersi, poi, quando nel 1544 la pratica passò al tribunale del sant’Uffizio, spaventata dalla possibilità di una condanna capitale, confessò di essere una simulatrice e di essere stata posseduta dal demonio³⁶².

Lo scalpore che questo caso fece contribuì a diffondere sospetto e diffidenza verso le manifestazioni mistiche femminili. Al capitolo ventitré del *Libro de la Vida* c’è un chiaro riferimento di Teresa alla vicenda di Magdalena de la Cruz e alla paura che l’episodio le aveva provocato:

Ma siccome in quei giorni si erano scoperte delle donne che il demonio aveva ingannato con delle grandi illusioni cominciai a temere specialmente con le molte soavità e delizie che provavo e alle quali spesso non potevo sottrarmi, benché fossi fermamente persuasa, specie nel tempo dell’orazione, che provenissero da Dio per il fatto che ne uscivo migliorata e più forte³⁶³.

L’immagine dominante delle donne “che il demonio aveva ingannato con delle grandi illusioni” viene confermata. È utilizzato il linguaggio inquisitoriale che

³⁶¹ PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, Cisneros, Francisco Jiménez de in in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, 4 vols., cit., vol.1°, pp. 334-335.

³⁶² FERNÁNDEZ LUZÓN, Antonio, Cruz Magdalena de la, in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, 4 vols., Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010 cit., vol.1°, p. 438.

³⁶³ S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere* cit., pp. 222-223.

marchia l'universo femminile di propensione ad essere ingannato: "Perché Satana l'illusionista insidia preferibilmente le donne"³⁶⁴.

Per Teresa si tratta di dimostrare di non essere una delle tante predestinate all'illusione, prima di tutto riconoscendo la gravità del problema e cercando una soluzione:

Si deve agire con molta prudenza, specialmente con le donne. Esse sono molto deboli e a dir loro apertamente che sono vittime del demonio, ne possono avere del danno. Occorre esaminare bene ogni cosa, procurare che si allontanino dai pericoli in cui sono, consigliarle a tener tutto segreto, e tenere essi stessi il segreto come si conviene³⁶⁵.

Nel testo Teresa sembra identificarsi più con chi deve trattare con le donne che con le donne stesse. Sembra un "avviso ai confessori", con la specificazione di trattare con cautela soggetti "molto deboli" e con il consiglio di evitare ogni forma di pubblicità prima del tempo. Colpisce il fatto che c'è una presa di distanza dall'essere donna lei stessa. Nei passi successivi chiarisce di aver avuto personalmente l'esperienza di essere giudicata indemoniata sulla base di sue confidenze e confessioni non mantenute segrete:

Ripeto dunque che quando si tratta di donne, bisogna agire con la massima prudenza, badando più che altro a incoraggiarle e ad aspettare il tempo in cui Dio venga loro in aiuto, come ha fatto con me. Senza il suo aiuto l'eccessiva paura di cui ero ripiena mi sarebbe stata di grave danno, tanto che tuttora mi meraviglio di non essermene risentita, per il gran male di cuore che avevo³⁶⁶.

La raccomandazione di agire con la "massima prudenza", "quando si tratta di donne" riconferma la conformità alla visione negativa della donna, come eccessivamente debole fisicamente e spiritualmente, debolezza che si traduce in comportamenti considerati da Teresa eccessivamente "sdolcinati", specialmente nel modo di esprimersi. Il *Cammino di perfezione* è rivolto non più al confessore, ma alle monache dei suoi conventi riformati, per le quali ha una funzione di guida e ammaestramento.

³⁶⁴ GUILHEM, Claire, L'Inquisizione e il disprezzo dei discorsi femminili in BENNASSAR, Bartolomé, Storia dell'Inquisizione Spagnola, cit., pp. 179.

³⁶⁵ S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere*, cit., p. 229.

³⁶⁶ Ivi, pp. 229-230.

Parlando dell'amore che deve regnare fra le consorelle Teresa si raccomanda:

È un amore che non ha nulla a che fare con quelle parole di tenerezza che in questa casa non si usano, né si devono usare; *vita mia, cuore mio, mio tesoro*, e altre simili che si dicono distintamente a questa o a quell'altra persona in particolare...Risentono troppo di donna e io vorrei figliole mie che non foste né vi mostraste donna in nessuna cosa, ma uomini forti. Se sarete fedeli ai vostri obblighi, il Signore vi darà un animo così virile da far meraviglia agli stessi uomini, giacché tutto è possibile a Chi ci ha tratto dal nulla³⁶⁷.

Per comprendere meglio questa ed altre espressioni in cui Teresa auspica addirittura un'inversione di genere per sé stessa e per le monache, bisogna tener conto che erano espressamente indirizzate ad un pubblico ristretto e selezionato, cioè le monache del monastero di san Josè. Scrivendo per loro, che già avevano compiuto la scelta di vivere l'ascetismo austero di una regola fondata sull'estrema povertà, sulla solitudine e la preghiera, la vita mondana e i conventi non riformati hanno in comune, nella visione di Teresa, le medesime caratteristiche femminili da screditare, se non addirittura da ridicolizzare. Riferendosi all'apparente frenesia di fare penitenze:

Alle volte vien loro voglia di darsi alla penitenza senza regola e misura; ma come suol dirsi, non vi durano che due giorni, perché il demonio mette loro in testa che si sono rovinata nella salute, per cui ne concepiscono tanta paura che, dopo una simile esperienza, non osano metter mano nemmeno alle penitenze di regola³⁶⁸.

Non c'è nessuna indulgenza sia verso le penitenze "smisurate", sia verso le monache che sfruttano opportunisticamente la debolezza fisica femminile per sottrarsi a qualsiasi dovere:

[...] e allora un giorno non andiamo in coro perché abbiamo male alla testa, il giorno dopo perché abbiamo avuto male, e altri tre giorni perché il male non ci venga più³⁶⁹

La critica ad un modello di femminilità carente dal punto di vista fisico e psicologico è molto netta. In una relazione al confessore Pedro Ibañez lo afferma

³⁶⁷ S. TERESA DI Gesù, Cammino di perfezione, in *Opere*, cit., p. 575.

³⁶⁸ Ivi, pp. 586-587.

³⁶⁹ Ivi, p. 587. Il brano è tratto dal Manoscritto Escorial, riportato alla nota 1.

esplicitamente: “Nella mia vita ho sofferto moltissimo, ma non ricordo di averlo mai detto ad alcuno: in questo ho un cuore forte, non di donna.”³⁷⁰.

Il modello alternativo di donna che Teresa propone sembra quello del *Miles Christi* tratto dalle allegorie della vita monastica medievale, ancor prima di quello, pur presente, della *Sponsa Christi*. I ripetuti accenni alla virilità come virtù massima del soldato, e di Cristo come “capitano” sono giustificati dalla necessità della battaglia nella dura via della contemplazione:

Imitiamo i soldati, i quali nonostante il loro lungo servizio, devono essere sempre pronti a qualunque incarico voglia affidar loro il capitano, essendo solo da lui che han da ricevere la paga. –Ma quanto è più nobile il soldo del nostro Re, in paragone a quello che danno i re della terra!³⁷¹.

L’inversione di genere corrisponde ad un’inversione di valori, alla decisione rispetto a “da quale re si voglia ricevere la paga”. In un famoso passo censurato del *Cammino di perfezione* appare chiaro come il “nostro Re” corrisponda a un Gesù egualitario, in contrapposizione ai maschi del mondo:

Non basta, Signore, che il mondo ci tenga chiuse come bestie in un recinto [...] e che non possiamo fare niente per voi in pubblico, che non osiamo dire alcune verità su cui piangiamo in segreto, ma che anche voi non dobbiate ascoltare una richiesta così giusta? Io non posso crederlo di voi, Signore, della vostra bontà e giustizia, perché voi davvero siete giusto giudice, e non come i giudici del mondo, i quali, perché sono figli di Adamo e quindi tutti maschi- non c’è virtù di donna che non considerino sospetta. Giorno verrà, però, in cui si vedrà chi sono³⁷².

Da questo brano appare chiaro come il binomio oppositivo non sia femminilità/mascolinità, ma giustizia mondana /giustizia divina. Appropriandosi dei modelli denigratori nei confronti delle donne e assimilandoli ai modelli di comportamento tipici della spiritualità rilassata e corrotta degli ordini mitigati, il capovolgimento di genere sta ad indicare una scelta di campo verso una spiritualità coraggiosa e combattiva.

³⁷⁰ S. TERESA DI Gesù, Relazioni Spirituali 2, in *Opere*, cit., p. 455.

³⁷¹ S. TERESA DI Gesù, Cammino di perfezione, in *Opere*, cit., p. 617.

³⁷² Il passo è stato riportato e commentato da Rosa Rossi nell’articolo “La scrittura delle donne, intorno a Teresa de Jesús” in *D. W. F.*, n.25-26, 1985.

L'appartenenza al genere femminile, considerata "sospetta" anche in ogni "virtù di donna", è descritta comunque come uno svantaggio per il doppio lavoro che necessita di dimostrare il proprio valore personale e il proprio valore spirituale, in un campo in cui la virtù dell'umiltà è incompatibile con pubblici riconoscimenti e con la difesa di sé.

È esattamente la situazione in cui si è trovata Teresa d'Avila, e con lei le altre donne a cui i confessori hanno chiesto di scrivere relazioni sulle proprie esperienze religiose, nel dilemma di provare la propria autenticità, ma di non poter utilizzare tutto ciò che poteva servire a difenderle, per non apparire presuntuose. Alison Weber indica questa situazione comunicativa come "doppio legame", non tanto una scelta difficile, "ma piuttosto l'illusione di una scelta all'interno di una relazione,"³⁷³.

Per Teresa, infatti dimostrare di essere in contatto con Dio e allo stesso tempo di esserne assolutamente indegna in quanto donna, illetterata in confronto ai *letrados*, subordinata a confessori senza esperienza e senza cultura spirituale, era impresa più disperata che ardua.

I suoi scritti, redatti secondo il registro basso del colloquio orale anche nel trattare gli argomenti più teorici e sistematici, come per esempio l'orazione mentale, rappresentano la felice sintesi di spontaneità e autenticità che da sempre ha affascinato i suoi lettori. Il filo conduttore, la soluzione del doppio legame, irrisolvibile logicamente, è trovato da Teresa nell'ubbidienza, in quel "dire tutto" al confessore che spostava immediatamente la responsabilità dall'autrice al lettore.

Il voto di ubbidienza, caposaldo della vita religiosa, su cui la gerarchia ecclesiastica insisteva in maniera ossessionante in epoca controriformistica, diventa per Teresa la leva che le permette di sollevare pesi schiaccianti, liberandosene proprio nello sminuzzarli accuratamente nelle relazioni ai confessori.

La lunga diffidenza dell'Inquisizione si è senz'altro sostenuta sulla mancanza di concessioni di Teresa alla retorica religiosa dell'epoca, a cui si è aggiunta la disapprovazione sul suo comportamento a dir poco inusuale.

³⁷³ WEBER, Alison, *Teresa d'Avila e la retorica della femminilità*, cit., p. 50.

Quando nel 1577 morì il nunzio apostolico Nicola Ormaneto, favorevole agli scalzi, gli successe Filippo Sega, già prevenuto invece contro di loro, che li considerava dei ribelli. La sua definizione di Teresa d'Avila, parlando con il padre Giovanni Roca, è stata di considerarla:

“una femmina inquieta e vagabonda, disubbidiente e contumace, che propagava false dottrine contro gli ordini del Concilio di Trento e dei suoi Superiori, insegnando come maestra, mentre San Paolo prescrive che le donne non devono insegnare”³⁷⁴.

Per Monsignor Sega era sconcertante che una suora di clausura, sostenitrice della necessità di ripristinarne la più totale integrità, girasse per tutta la Spagna instancabilmente, fondando conventi.

Una lettera del quattro ottobre 1578 di Teresa al suo amico gesuita Hernández, a cui chiede aiuto, attesta che lei fosse al corrente delle accuse, a cui risponde con altrettanta durezza:

[...] di me dicono che sono inquieta e vagabonda, e che le mie fondazioni sono state fatte senza licenza, né del papa, né del Generale [...]

Per poi rispondere all'accusa del Nunzio, secondo il quale noi non siamo in regola perché i monasteri si sarebbero fondati senza licenza, le spedisco una copia delle patenti che mi autorizzavano a fondare.

Supplico infine Vostra Grazia di parlare per conto mio con il Padre confessore del Nunzio; gli presenti i miei ossequi e lo informi di tutto, affinché obblighi il Nunzio a non più pubblicare tante indegnità prima di aver preso le debite informazioni. Gli dica pure che sì, io sono molto cattiva, ma non mai al punto da fare quello che mi rinfacciano...

Se vuole, gli può far leggere le patenti con cui ho fondato i monasteri, una delle quali mi obbliga sotto precetto di non sospendere le fondazioni. Anzi, il nostro Padre Generale, a cui mi ero rivolta per lettera pregandolo di togliermi il comando, mi rispose che era suo desiderio che fondassi tanti monasteri quanti capelli avevo in testa...

Siccome io sono stata allevata dalla Compagnia, dalla quale, come suol dirsi, ho ricevuto la vita, non sarebbe male, a mio modo di vedere, che un religioso della medesima s'incaricasse di far trionfare la verità, inducendo il Nunzio, persona molto rispettabile, ma venuto a riformare i religiosi in una

³⁷⁴ S. TERESA DI GESÙ, Lettera 248 “A Padre Paolo Hernández, gesuita a Madrid” in *Lettere*, cit., pp. 748-752, nota 1.

terra non sua, ad esaminare bene chi dev'essere riformato, favorire chi dev'essere favorito, e castigare chi gli va innanzi con tante menzogne [...]»³⁷⁵

La risposta di Teresa alle critiche del Nunzio, più indignata che spaventata, verte tutta sulla legittimità delle fondazioni e sul rispetto dell'ubbidienza ai Superiori piuttosto che sulla denigrazione del suo comportamento, considerato non conforme ai parametri prescritti alle religiose.

Nella lettera al padre gesuita tiene a sottolineare la disinformazione del Nunzio in merito alle autorizzazioni alle fondazioni del generale Rossi³⁷⁶, dovuta forse al fatto che pur essendo “persona molto rispettabile”, ma italiano, era “venuto a riformare in una terra non sua”. La richiesta a Hernández di parlare con il confessore “affinché obblighi il Nunzio in coscienza a non pubblicare tante indegnità” conferma l'ipotesi della convinzione di Teresa d'Avila che le critiche al suo comportamento fossero espedienti attraverso cui sferrare un attacco alla Riforma degli Scalzi.

La scelta di affidare la propria difesa ad un gesuita, essendo stata “allevata dalla Compagnia”, conferma la maturità politica di Teresa, a quattro anni dalla sua morte, di trovare l'interlocutore giusto a difesa di una battaglia che travalica i suoi comportamenti e atteggiamenti personali. Il tono autorevole con cui si rivolge ad Hernández sembra ricordargli che, se è vero che deve molto alla formazione che le hanno dato i confessori gesuiti, anche la Compagnia le deve qualcosa. La religione interiore e il contatto personale con il Cristo sono infatti il filo conduttore fra gli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola e l'orazione mentale alla base della riforma degli scalzi.

3)

In un apparente paradosso, i problemi più gravi con l'Inquisizione, Teresa d'Avila li ha avuti dopo la sua morte. Il motivo dell'accanimento contro di lei di teologi, di censori, di qualificatori del sant'Uffizio risale alla prima edizione,

³⁷⁵ Ivi.

³⁷⁶ Le patenti rilasciate a Teresa d'Avila dal generale dell'Ordine Gian Battista Rossi autorizzavano a fondare monasteri “in ogni luogo della Castiglia, eccetto in Andalusia”. in S. TERESA DI GESÙ, *Lettere* cit., p. 753, nota 1.

pubblicata da Luis de León dopo sei anni dalla sua morte, nel 1588, de *Los libros de la madre Teresa de Jesus fundadora de los monasterios de monjas y frailes Cermelitas descalços de la primera regla*³⁷⁷.

Finché era in vita la circolazione dei suoi libri aveva avuto un pubblico relativamente ristretto: i suoi lettori erano qualche confessore per il *Libro de la vida* e le *Relazioni Spirituali*, le monache dei suoi conventi per il *Cammino di perfezione* e il *Castello interiore*.

Come sottolinea Americo Castro

El misticismo de Teresa de Jesús es además de eso, la vivencia de ese misticismo en la concepción y expresión de lo escrito no para la imprenta, sino para convivir, mientras escribía, con sus hijas espirituales³⁷⁸.

La pubblicazione, concomitante allo svolgimento dei processi di beatificazione, apre un altro scenario, non solo aumentando considerevolmente il numero dei lettori, ma anche ufficializzando esperienze e indicazioni spirituali, che prendono posizioni molto chiare rispetto al dibattito teologico del tempo. L'atteggiamento dell'Inquisizione spagnola nei confronti delle *ilusas* era infatti relativamente clemente purché la loro parola non trovasse un reale credito presso gli ascoltatori:

“Due parametri danno la misura del rigore della sentenza inquisitoriale: la celebrità dell'accusata e l'obbedienza al suo confessore.”³⁷⁹.

Nel caso di Teresa ambedue i parametri sono al massimo livello, sfociando in un inevitabile conflitto fra sostenitori (fra cui anche molti suoi confessori) e detrattori, preoccupati del diffondersi di dottrine ritenute pericolose. I cinque memoriali inviati all'Inquisizione spagnola dal domenicano Alonso de la Fuente nel 1589 equiparava la dottrina teresiana alla dottrina degli *alumbrados*³⁸⁰.

Le differenze sostanziali con questo movimento erano evidenti nell'accettazione piena di Teresa d'Avila delle cerimonie ecclesiastiche, della venerazione dei santi e

³⁷⁷ MARCHETTI, Elisabetta, Teresa d'Avila, santa in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 vols., cit., vol.3°, p. 1570.

³⁷⁸ CASTRO, Americo, *Teresa la santa y otros ensayos*, Madrid -Barcelona : Ediciones Alfaguara,1972 [1929] p. 20.

³⁷⁹ GUILHEM, Claire, L'Inquisizione e il disprezzo dei discorsi femminili in BENNASSAR, Bartolomé, *Storia dell'Inquisizione Spagnola*, cit., p. 182.

³⁸⁰ MARCHETTI, Elisabetta, Teresa d'Avila, santa in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 vols. cit., vol.3°, p. 1570.

delle opere esteriori, evitando la dottrina luterana della giustificazione per sola fede. Ciò che inquietava maggiormente l’Inquisizione era piuttosto l’accento sul cristianesimo interiore che in effetti predominava in ambedue le dottrine³⁸¹.

L’altro aspetto sicuramente a svantaggio nel giudizio sulla vicinanza agli *alumbrados* era l’origine conversa di Teresa d’Avila, mai direttamente rievocata nei suoi scritti, ma presente come un retaggio incancellabile, per la concezione ereditaria della *limpieza de sangre* del periodo. L’inquisizione spagnola era comunque colpita negativamente dal “fatto che la quasi totalità degli accusati era di origine giudeo-conversa”³⁸².

Nel 1591 l’agostiniano Antonio de Sosa ripresentava in un memoriale le stesse accuse di de la Fuente aggiungendo critiche mirate all’orazione mentale, in particolare l’orazione di quiete e il quarto grado di orazione.

L’orazione di quiete, a cui Teresa dedica l’intero capitolo trentuno del *Cammino di perfezione*, è definita da lei soprannaturale, in quanto caratterizzata dall’incontro con il divino che la inabita.

In un commento all’orazione di quiete la filosofa carmelitana Edith Stein (1891-1942) fa notare:

[...] essa infatti non consiste nel centrarsi nella propria solitudine interiore, in un elevato grado di concentrazione mentale, bensì nel trovarsi inabissati nella propria interiorità, sperimentandola abitata da Dio. Sta esattamente qui il cuore della quarta Dimora: “No nos imaginemos huecas en lo interior”, “Non immaginiamoci vuote dentro”, dice S. Teresa. Ogni persona è oggettivamente inabitata da Dio, fin dal primo istante della sua creazione [...] Dio viene percepito “dentro di noi”, ma “diverso da noi”. Tale diversità non intimorisce e non annienta la persona, perché si è supportati dalla Grazia. Al contrario, scaturisce il desiderio di coltivare con Lui un dialogo sempre più intimo, profondo e continuo [...]”³⁸³.

³⁸¹ WEBER, Alison, *Teresa d’Avila e la retorica della femminilità* cit., p. 39.

³⁸² PASTORE, Stefania, *Alumbradismo* in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, 4 vols., cit., p. 48.

³⁸³ Archivio Edith Stein in www.edith-stein-archiv.de/restaurierungsprojekt/ consultato il 02/06/2021.

È evidente il sospetto inquisitoriale rispetto ad una dottrina che insegna alle religiose a raggiungere in piena epoca controriformistica uno stato instatico di percezione del divino. Pur nella diversità fra il soggetto ospitante e il divino ospite si tratta di una vicinanza, senza mediazioni ecclesiastiche, ontologicamente non concessa fra il fedele e Dio e ancor più fra una donna e Dio.

La discussione teologica continuava infatti a vertere sulla validità delle esperienze mistiche, tra chi ne ammetteva la possibile origine divina e chi considerava quasi sicura l'origine demoniaca quando si trattava di una donna.

In questo grado di orazione, in netta controtendenza alle pratiche ascetiche che pur permettono di raggiungerlo, viene descritto il godimento del divino, già da questa vita:

Dirò, infine che quando un'anima è giunta a questa specie di orazione, sembra che l'Eterno Padre ne abbia esaudita la domanda, facendola entrare nel suo regno fin da questa vita. Oh, felice domanda che senza saperlo ci sollecita un così gran bene! Oh, modo benedetto di domandare!³⁸⁴.

L'orazione mentale, che in questo grado raggiunge uno dei suoi massimi livelli, viene inoltre contrapposta all'orazione vocale, basata sulla quantità e dalla recitazione compulsiva:

Sono talmente attaccate al recitare e recitano tante preghiere vocali e così in fretta, da far credere che siano obbligate a recitarne un dato numero ogni giorno e che cerchino di soddisfare prestamente al loro compito. Così, benché il Signore ponga il suo regno nelle loro mani, esse non lo vogliono accettare e lo allontanano da sé, pensando che sia meglio pregare vocalmente³⁸⁵.

Tra le 48 proposizioni condannate dalla Suprema nell'editto del 1525 contro gli alumbrados vi erano le affermazioni che squalificavano l'orazione vocale, insieme ad ogni altro segno di devozione esteriore³⁸⁶. La netta presa di posizione di Teresa a favore dell'orazione mentale, l'accettazione della orazione vocale solo se consapevole e partecipata, lo spiegarne i meccanismi e fornire una vera e propria

³⁸⁴ S. TERESA DI Gesù, *Cammino di perfezione*, in *Opere*, cit., 687.

³⁸⁵ Ivi, p. 688.

³⁸⁶ PASTORE, Stefania, *Alumbradismo* in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 vols., cit., vol.1°, p. 48.

guida per accederne ai diversi gradi, è stato senza dubbio un fattore di sospetto da parte degli Inquisitori per l'affinità con il movimento ereticale degli alumbrados, estremamente radicale su questo argomento.

Il punto critico, fortemente dibattuto anche al concilio di Trento, era la preoccupazione della Chiesa cattolica per la vicinanza della pratica dell'orazione mentale con le posizioni di Lutero, sia nel favorire un rapporto diretto e individuale del fedele con Dio, sia nella negazione della salvezza per le buone opere, come la quantità di preghiere recitate anche meccanicamente, ma innumerevoli volte.

Fu l'arcivescovo milanese Carlo Borromeo (1538-1584), che prese parte direttamente alle sessioni 1562-1563 del concilio di Trento, a riconciliare la pratica minacciata della preghiera mentale con l'ortodossia della preghiera vocale.

Nella sua *Lettera pastorale ed istituto dell'orazione comune* del 1572, pur preferendo la dimensione comunitaria della preghiera, il Borromeo rivalutava l'orazione individuale e incitava i confessori a leggere *L'imitazione di Cristo* e i testi di Luis de Granada., proibiti nell'Indice del 1559 di Fernando de Valdés³⁸⁷.

È innegabile il legame intellettuale di Teresa d'Avila con molti degli autori dei libri proibiti dell'Indice del 1559. L'influsso di Juan de Ávila (1500-1569), soprannominato "il Maestro", a volte chiamato "l'apostolo dell'Andalusia", grande predicatore, anche lui di origine conversa, era stato molto significativo.

Nel 1565 aveva cercato di fargli giungere il *Libro de la Vida* attraverso doña Luisa de la Cerda per ottenere la sua approvazione, che arrivò il 12 settembre 1568³⁸⁸. Di Juan de Ávila aveva letto il libro *Avisos y reglas cristians sobre aquel verso de David: Audi filia.*, nell'edizione del 1556, dove era ripreso l'inizio del salmo 44: "Ascolta, figlia, e porgi il tuo orecchio, e dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre, e concupirà un re la tua bellezza."³⁸⁹.

³⁸⁷ Cfr. ÁLVAREZ AMO, Francisco "Juan de Avila, santo" in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, 2020, cit., vol. 2°, p. 860.

³⁸⁸ Ivi.

³⁸⁹ Citazione in ROSSI, Rosa *Teresa d'Avila*, cit., p. 37.

Il testo nel 1559 venne riconosciuto dal censore ordinario del Sant'Uffizio Juan de la Peña, amico del maestro di Ávila, esente da proposizioni eretiche ma ricolmo di affermazioni pericolose sulla validità delle opere e la giustificazione per fede³⁹⁰.

La grande ammirazione e il forte legame di Teresa con Juan de Ávila scaturiva dal riconoscimento di questi che era possibile una comunicazione fra Dio e l'anima, per tutti i fedeli e anche per le donne. Aspettava con trepidazione la sua approvazione al *Libro de la Vida*, poiché lo considerava il suo vero maestro in quanto ispiratore e legittimatore della sua esperienza spirituale³⁹¹.

L'autorevolezza riconosciuta a Juan de Ávila spiega le reazioni di indifferenza e di reciproca irritazione fra Teresa e l'Inquisizione spagnola, che invece non diede mai la sua approvazione al *Libro de la Vida* finché visse e nemmeno dopo la morte. L'approvazione dei suoi scritti avvenne infatti solo nel 1605 da parte dell'Inquisizione romana che era stata coinvolta attraverso memoriali accusatori anonimi una prima volta nel 1594 e successivamente nel 1605³⁹².

³⁹⁰ ÁLVAREZ AMO, Francisco "Juan de Avila, santo" in PROSPERI, Adriano (dir.), Dizionario storico dell'Inquisizione, Pisa, 2020, cit., vol. 2°, p. 860.

³⁹¹ Cfr. ROSSI, Rosa Teresa d'Avila, cit., pp. 34-38.

³⁹² MARCHETTI, Elisabetta, "Teresa d'Avila, santa" in PROSPERI, Adriano (dir.), Dizionario storico dell'Inquisizione, Pisa, 2010, cit., vol. 3°, p. 1571.

2.3 IL CASTELLO INTERIORE O MANSIONI.

Il *Castello interiore* è l'opera più importante di Teresa d'Avila, scritta nel 1577 in appena sei mesi (nel periodo dal due giugno al ventinove novembre) destinato alle consorelle e scritto ancora una volta per "ordine del confessore". Nel prologo Teresa sottolinea la sua reticenza a scrivere, attività per cui dichiara di non avere alcuna propensione naturale, a dispetto dei milioni di lettori ammirati che la storia le consegnerà:

Fra le cose impostemi dall'obbedienza, ben poche mi sono state così difficili come questa di mettermi a scrivere ora dell'orazione, sia perché sembra che il Signore non mi concede lo spirito né il desiderio di farlo, e sia perché mi trovo da tre mesi con la testa così debole e intontita da scrivere con pena anche per gli affari di necessità³⁹³

Il confessore che le ordina la stesura è Jeronimo Gracián de la Madre di Dio (1545-1614), dal 1572 carmelitano scalzo, ultimo confessore di Teresa, fedelissimo sostenitore della Riforma degli scalzi e specialmente delle concezioni della riforma di Giovanni della Croce e Teresa d'Avila.

La genesi dell'opera pare sia scaturita da un dialogo in parlatoio fra Gracián e Teresa in cui quest'ultima si lasciò sfuggire un'espressione di rimpianto per il *Libro de la vida*, ancora sotto il sequestro dell'Inquisizione, a cui Gracián rispose invitandola a scrivere un altro libro:

[...] Al che io risposi: Non potendo entrarne in possesso, si ricordi delle cose principali, e di altre cose ancora, e scriva un altro libro parlando della dottrina comune senza dire cosa le è successo nello scrivere l'altro testo. Così le comandai di scrivere *Il Castello interiore*, aggiungendo, perché meglio se ne persuadesse, di parlarne con il Dottor Velásquez che alcune volte la confessava [...]³⁹⁴

³⁹³ S. TERESA DI Gesù, *Castello interiore*. Prologo, in *Opere cit.*, p. 759.

³⁹⁴ TERESA D'AVILA. TUTTE LE OPERE (a cura di Massimo Bettegini) Milano, Giunti editore, 2018 [2011], p. 2605. Questa testimonianza non è presente nelle edizioni sia del 1985, sia del 2018 della Provincia Veneta dei Carmelitani Scalzi, Roma: Postulazione Generale O.C.D.

È interessante come, a fronte della censura inquisitoriale, il comando di Padre Gracián appaia invece un'autorizzazione a scrivere della "dottrina comune", omettendo le particolari esperienze mistiche e i continui travagli personali e politici. Nessuna confessione dei peccati, nessuna relazione su voci, visioni ed estasi.

Si tratta di un vero e proprio salto di qualità: l'invito a scrivere un trattato dottrinale sull'orazione mentale, comprensibile a tutti, ma astratto nella forma e rigoroso nei passaggi.

Il giovane Gracián, a cui, come emerge dall'Epistolario, Teresa era legatissima, nutre un'enorme fiducia che questa donna, che sa scrivere ma non è una letterata, possa compiere egregiamente il salto verso la creazione di un'opera compiuta che sappia tradurre in parole il dialogo interiore intimo e segreto fra l'anima e il divino.

Il comando e la conseguente stesura avvengono proprio nell'anno, il 1577, in cui padre Gracián si trova al centro di gravissimi conflitti politici per cui, come scritto nel paragrafo precedente, il cardinale Filippo Sega con un "Breve" gli toglie la carica di visitatore apostolico dei carmelitani fino a che Filippo II, con un Controbreve, la ristabilisce.

La radicale fedeltà all'opera teresiana prosegue anche dopo la morte di Teresa e gli costa, per un lungo periodo, l'espulsione dall'Ordine:

[...] Nel capitolo di Alcalá (1581) Gracián venne eletto come primo provinciale degli scalzi; dopo la morte della santa si manifestarono critiche e opposizioni contro di lui e il suo governo. Fu sostituito nella carica di provinciale dal Padre Nicolò Doria; il conflitto fra Gracián e Doria dopo un lungo processo portò all'espulsione dall'ordine del p. Jerónimo che si recò a Roma dove non riuscì a rientrare fra le fila degli Scalzi. Dopo essere stato prigioniero dei turchi, il Gracián ritornò a Roma dove svolse un'intensa attività, in seguito fu ammesso fra i Carmelitani Calzati. Si recò poi in Spagna e nelle Fiandre dove morì [...] ³⁹⁵.

L'altro confessore di riferimento, nel periodo della stesura, era don Alonso Velasquez (1533-1587), cattedratico di filosofia e, dal 1566, di Sacra Scrittura a Toledo, dove conobbe Teresa ³⁹⁶. All'inizio del 1577, questo sacerdote secolare, scelto da Teresa d'Avila come direttore spirituale anche perché coltissimo, l'aveva

³⁹⁵ MARCHETTI, Elisabetta, Le lettere di Teresa di Gesù in *Per Lettera. Scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia secoli XV-XVII* (a cura di Gabriella Zarrì) Roma, Viella 1999, nota 7, p. 265.

³⁹⁶ Ivi, nota 16, p. 269.

aiutata a superare una grave crisi psico-fisica, incoraggiandola a non arrendersi e a continuare a scrivere³⁹⁷.

Anche per quanto riguarda quest'ultimo confessore, in un momento in cui la parola femminile, specialmente scritta, era ancora gravata dal divieto paolino, è significativa l'autorizzazione fiduciosa a Teresa d'Avila, pur nella legittima cornice giuridica dell'"ordine del confessore", di esercitare una funzione di guida nel complesso percorso che conduce al dialogo con l'invisibile.

Come sottolinea lo storico Prospero la scrittura sotto controllo ecclesiastico si limitava alla redazione di "vite" e di relazioni ai confessori, scritture rese necessarie allo scopo di allontanare gli ecclesiastici dai pericoli di contatti ravvicinati con le religiose e di avere elementi di giudizio nelle difficili procedure di discriminazione della santità³⁹⁸. L'ingiunzione a scrivere un trattato rappresenta di per sé un traguardo in termini di autorevolezza, anche se, come le lettere e gli altri testi da lei scritti, giungerà alla stampa "per intervento maschile e per valutazioni non letterarie"³⁹⁹.

L'opera è incentrata, utilizzando le parole della stessa Teresa, su un'analogia che paragona l'anima a un castello dalle molte stanze: le principali sono sette, la stanza centrale delle quali è abitata da Dio:

"Possiamo considerare la nostra anima come un castello fatto di un sol diamante o di un tersissimo cristallo, nel quale vi siano molte mansioni, come molte ve ne sono in cielo."⁴⁰⁰.

Conformemente alla tradizione neoplatonica⁴⁰¹, un secolo prima della scoperta filosofica dell'io cartesiano, per Teresa d'Avila la soggettività è rappresentata dall'

³⁹⁷ Cfr. ROSSI, Rosa *Teresa d'Avila*, cit., p. 188.

³⁹⁸ PROSPERI, Adriano, "Lettere spirituali" in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*. (a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zari), cit., p. 244.

³⁹⁹ Ivi, p. 228.

⁴⁰⁰ TERESA D'AVILA *Il Castello interiore*, Cinisello Balsamo (Mi), Paoline editoriali libri, 2022 [1994], p. 37.

⁴⁰¹ Per neo platonismo si intende un complesso di posizioni teoriche che, derivate dalla dottrina di Platone, percorrono tutta la storia della filosofia occidentale. Nel pensiero teresiano si può riconoscere l'impronta nell'elaborazione di un modello di superamento del sensibile attraverso un processo interiore che è insieme conoscenza e ascesi morale. Cfr. Platonismo in *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, a cura di Gianni Vattimo, Milano, Garzanti [1981], pp. 872-873.

anima⁴⁰², paragonata a un grandioso castello, ideato con un'architettura che prevede molti luoghi, molti diversi posti. L'allegoria utilizzata non allude quindi ad un io monolitico, ma ad un "io plurale", anticipando la frantumazione dell'io riscontrabile nella filosofia novecentesca:

L'io plurale, nella sfera del pensiero e dei comportamenti, irrompe nello scenario contemporaneo: l'io, e quindi la coscienza, ci appaiono come realtà stratificate e multidimensionali [...]

[...] Situate in un'epoca storica, in una cultura in un campo sociale, in una congiuntura personale, coscienza e autocoscienza perdono ogni coloritura naturalistica o metafisica: vediamo in esse il prodotto di capillari tecnologie di disciplinamento, l'esito di un processo diacronico di costruzione e di costituzione, ma anche la matrice di una risposta individuale alle tattiche e alle strategie di potere⁴⁰³.

Questa concezione è particolarmente attuale nell'epistemologia femminista che, riconoscendo nel soggetto un'entità contestualizzata, incarnata e aperta ai mutamenti, supera definitivamente la filosofia del medesimo che ha contraddistinto per secoli il pensiero occidentale. Per il soggetto femminile, specialmente, vengono abbandonate le definizioni essenzialiste che descrivono la femminilità utilizzando connotati originari, naturali, permanenti.

La filosofa femminista Rosi Braidotti introduce infatti il concetto di nomadismo del soggetto:

Un soggetto in /del divenire-non unitario, aperto, dinamico, è un punto di riferimento molto più adeguato nella cartografia degli attuali rapporti di potere, di quanto non lo sia la concezione umanistica e unitaria di un soggetto immobile e comprensibile a se stesso⁴⁰⁴.

In questo paragrafo il filo conduttore dell'analisi del *Castello interiore* è la concezione dell'io, e specialmente della concezione di soggettività femminile, con uno sguardo che inquadra il soggetto attraverso le coordinate di libertà e dinamicità centrali

⁴⁰² Anima: Il termine indica convenzionalmente il principio dell'attività cosciente dell'uomo e, più in generale, il principio della vita di ogni vivente. Il pensiero filosofico e religioso cristiano accentua la distinzione dall'anima dal corpo e tende a concepire l'essere umano come risultante dei due principi, l'uno materiale (il corpo) e l'altro spirituale (l'anima). Cfr. Anima in *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, a cura di Gianni Vattimo, Milano, Garzanti [1981], pp. 35-37.

⁴⁰³ GALZIGNA, Mario La sfida dell'altro. Per una critica dell'io unitario in *La sfida dell'altro. Le scienze psichiche in una società multiculturale* (a cura di Mario Galzigna), ed. Marsilio, 1999, pp. 11-12.

⁴⁰⁴ BRAIDOTTI, Rosi *Trasposizioni sull'etica nomade*, Roma, Lucasossella Editore, 2008 [2006] p. 237.

nell'epistemologia femminista, pur nelle differenze fra i diversi approcci femministi. Un'analisi quindi che include la prospettiva cristiana, imprescindibile nella concezione teresiana, in una concezione umanistica più ampia che pone al centro la persona sessuata, contestualizzata e soggetto attivo di cambiamento.

Appare immediatamente evidente che da una parte l'immagine del castello garantisce la solidità dell'io teresiano, anzi addirittura la sua fortificazione, insediandolo in una struttura architettonica che prevede un utilizzo anche difensivo, dall'altra l'individuo risulta movimentato dalla pluralità delle sue stanze, incalcolabili nel numero, così come i possibili modi di essere del soggetto:

Ripeto, dunque, che non dovete pensare che qui vi siano pochi appartamenti, ma a milioni, perché le anime entrano in questa dimora in molto modi e tutte con buona intenzione⁴⁰⁵.

Raggiunta la settima dimora, o stanza che illumina le altre dimore del castello, e dove la conquista della luce e della pace irradiate da Dio è irreversibile, l'anima può girare liberamente per tutto il castello, senza più correre il pericolo di esserne estromessa.

In continuità con la concezione dell'amore agostiniano⁴⁰⁶, il raggiungimento del Sommo Bene diventa il filo conduttore che permette l'amore per il mondo e l'amore di sé come parte del mondo. Si tratta di un amore per ciò che esiste, obiettivo, che restituisce alle cose e alle persone il loro giusto valore, essendo la luce divina innanzitutto una luce chiarificatrice e che mette ordine. Più che portare alla negazione del mondo, la luce divina relativizza il mondo e la singola individualità, riconducendoli alla funzione di mezzo e non di scopo ultimo.

L'allegoria del castello, così come utilizzata da Teresa per rappresentare la dinamicità e complessità del soggetto, si presta ad una lettura contemporanea, avendo i connotati di una modernità quasi profetica.

⁴⁰⁵ TERESA D'AVILA *Il Castello interiore*, cit., p. 49.

⁴⁰⁶ Cfr. ARENDT, Hannah *Il concetto di amore in Agostino*, tr. it. Laura Boella, Milano, ed. SE, 2004 [1929], pp. 48-53.

È doveroso tuttavia evitare forzature anacronistiche collocando questo aspetto nella sua dimensione di “incontro”⁴⁰⁷ e non di invenzione. La legittimità dell’attualizzazione si fonda su una corretta filosofia della storia:

Husserl ha adoperato la bella parola *Stiftung* (fondazione) per indicare, in primo luogo, l’illimitata fecondità di ogni presente che, proprio perché è singolare e passa, non potrà mai cessare di essere stato e quindi di essere universalmente, ma soprattutto quella dei prodotti della cultura che continuano a valere dopo la loro apparizione e aprono un campo di ricerche in cui rivivono perpetuamente⁴⁰⁸.

In questo paragrafo le tematiche presentate da Teresa d’Avila nel Castello interiore vengono messe in relazione con opere e pensatori successivi, tenendo conto della unicità dello scritto nella sua contestualizzazione storica, e allo stesso tempo cercando di mettere in luce alcuni elementi ricorrenti nella storia del pensiero storico, filosofico e letterario, a conferma della validità perpetua dei prodotti della cultura.

A questo proposito è doveroso almeno un accenno al capolavoro di Franz Kafka: il romanzo dal titolo *Il castello*, scritto nel 1922, ma pubblicato postumo nel 1926⁴⁰⁹. Il castello descritto da Kafka è visibile dal villaggio in cui si viene a trovare il protagonista, ma nessuna via riconoscibile vi conduce: sovrasta il villaggio, ne regola la vita, ma le sue leggi sono tanto opache, quanto ineludibili. Gli unici contatti che gli abitanti del villaggio hanno con il castello avvengono attraverso i funzionari, da cui sono controllati, mediante interviste che si svolgono specialmente di notte, oscuramente manipolati, usati per scopi indiscutibili, ma mai del tutto chiari.

Il castello di Kafka è in definitiva un centro di potere incomprensibile, ma come afferma il filosofo Pili: “Incomprensibile che non è più la natura, gli eventi fisici, le disgrazie individuali. Incomprensibilità che è sistemica, del complesso organizzativo umano e delle sue risorse”⁴¹⁰.

⁴⁰⁷ Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice *Segni, fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica* Milano, ed. Il Saggiatore, 2015 [1960]. pp. 57-103.

⁴⁰⁸ Ivi, p. 77.

⁴⁰⁹ KAFKA, Franz, *Il castello* in *Opere*, Milano, ed. Mondadori, tr.it. Anita Rho, 1978 [1969]. pp 561-904.

⁴¹⁰ PILI, Giangiuseppe, *Il castello-Franz Kafka*, www.scuola filosofica.com, 2013 (consultato il 21/02/2022).

Nell'universo kafkiano il soggetto è una marionetta, i cui fili vengono mossi da un burattinaio che tuttavia non conosce il senso dei suoi movimenti, e non potrebbe d'altronde conoscerlo, perché non c'è. Ma il paradosso consiste nel fatto che l'individuo preferisce sottostare alle regole del castello, anche se illogiche, pur di vivere in un mondo apparentemente sensato: meglio un ordine qualsiasi, che nessun ordine. Il castello è una rappresentazione geniale di Kafka dell'angoscia del soggetto novecentesco di fronte non solo al suo frantumarsi, ma al suo vero e proprio annichilirsi in quanto tale, al suo essere divorato da una macchina insensata e spietata, ma indispensabile alla sua sopravvivenza.

Ancora solido, prima dei suoi tragici sviluppi, il castello teresiano è illuminato dall'interno, poiché nella stanza centrale risiede Dio. Per raggiungere la stanza principale l'anima deve attraversarne diverse altre, ignara della configurazione reale del castello fino alla fine e incerta rispetto alla riuscita della difficile impresa. Infatti il problema principale è riuscire ad entrarvi. Teresa si accorge immediatamente dell'apparente contraddizione di un soggetto che non riesce entrare in se stesso, pur, ovviamente, essendolo:

Sembra che dica uno sproposito, perché se il castello è la stessa anima non si ha certo bisogno di entrarvi, perché si è già dentro. Non è forse una sciocchezza dire a uno di entrare in una stanza quando già vi sia? Però dovete sapere che vi è una grande differenza fra un modo di essere ed un altro, perché molte anime stanno solamente nei dintorni, là dove sostano le guardie, senza curarsi di andare più innanzi, né sapere cosa si racchiuda in quella splendida dimora, né chi l'abiti, né quali appartamenti contenga⁴¹¹.

La contraddizione è chiarita inserendo il concetto della “differenza tra un modo di essere e un altro”, tra chi entra e chi si limita a stare solamente nei dintorni di se stesso, trovando unicamente le proprie difese (le guardie del castello), nella totale incuranza e ignoranza della propria interiorità. L'opposizione fra i due modi di essere rimanda alla polarizzazione mondo-Dio, in cui l'interiorità fa accedere ad una spiritualità dinamica ed articolata mentre il termine mondano esilia l'io, relegandolo all'alienazione e all'ignoranza. I “dintorni” dell'io sono infatti frequentati non solo da

⁴¹¹ TERESA D'AVILA, *Il Castello interiore* cit., p. 40.

guardie, ma anche da rettili e altri animali, a cui le anime alienate vanno sempre più assomigliando:

Abituate a un continuo contatto con i rettili e gli animali che stanno intorno al castello, si son fatte quasi come quelli, e non sanno più vincersi, nonostante la nobiltà della loro natura e la possibilità che hanno di trattare nientemeno che con Dio⁴¹².

Le anime che “non sanno più vincersi” si sono rese simili alle uniche forme di vita con cui sono entrate in contatto, la cui denominazione di “rettili e altri animali” non lascia dubbi sul tono dispregiativo che viene utilizzato: “...Perduta la coscienza di essere «signore del castello», a forza di estraniarsi da se stesso, l’uomo è costretto a vivere in compagnia delle bestie...”⁴¹³.

Come sottolinea Hannah Arendt riflettendo sul pensiero agostiniano, il desiderio del mondo rende gli esseri umani “mondo”. La reificazione delle anime avviene perché il desiderio manca l’obiettivo della conquista di Dio in se stessi:

Ma proprio per il fatto che la *cupiditas* aspira a ciò che sta *extra me*, essa finisce per mancare il *bonum*. Essendo quest’ultimo fuori di lei, non si trova nella sua *potestas* il che significa che la *cupiditas*, analogamente al vivere, è riferita a un oggetto del desiderio che non è in suo potere⁴¹⁴.

Molte anime non riescono quindi neppure ad entrare nel castello, la cui porta è costituita dalla meditazione e dall’orazione. L’entrata, tutt’altro che spontanea, necessita di pratiche. Specialmente l’orazione, vero tema e obiettivo di tutta l’opera, viene inquadrata come una pratica di riflessione favorita dalla coscienza su ciò che si chiede, chi è che chiede e a chi si chiede. L’interminabile querelle che oppone orazione vocale e orazione mentale viene risolta introducendo la mediazione della consapevolezza:

Non sto più per la mentale che per la vocale, perché dove si ha orazione occorre che vi sia pure meditazione. Non chiamo infatti orazione quella di colui che non considera con chi parla, chi è che parla, cosa domanda e a chi domanda, benché muova molto le labbra⁴¹⁵.

⁴¹² Ivi.

⁴¹³ SICARI, Antonio Maria *Nel «Castello interiore» di santa Teresa d’Avila*, Pioltello (Mi), 2006, p. 38.

⁴¹⁴ ARENDT, Hannah *Il concetto di amore in Agostino* cit., pp. 32-33.

⁴¹⁵ TERESA D’AVILA, *Il Castello interiore* cit., p. 40-41.

L'entrata nel castello, nella visione teresiana, richiede esercizio, non tanto e non solo nella meditazione su soggetti sacri e di spiritualità, ma prima di tutto nella presenza a se stessi, nella predisposizione a una scoperta del castello improntata alla lucidità. Come negli "Esercizi spirituali" di Ignazio di Loyola, l'itinerario che porta nella stanza centrale del castello, dove abita Dio, è graduale, razionale, ripetibile nei suoi passaggi fondamentali. Non è tuttavia rigidamente progressivo, ma piuttosto un'immersione in profondità alla ricerca dell'interno, del centro che irradia la luce in tutte le stanze:

Non dovete figurarvi queste mansioni le une dopo le altre come una fuga di stanze. Portate il vostro sguardo al centro, dove è situato l'appartamento o il palazzo del Re. Egli vi abita come in una *palmista*⁴¹⁶, di cui non si può prendere il buono se non togliendo le molte foglie che lo coprono. Così qui: intorno e al di sopra della stanza centrale ve ne sono molte altre illuminate da ogni parte dal Sole che risiede nel mezzo⁴¹⁷.

L'utilizzo di numerose metafore e analogie nella descrizione del castello, pur rendendone impossibile un'esatta ricostruzione topografica, è allusiva alla ricerca di un luogo, oltre che del "come" raggiungerlo. Nell'inversione dello sguardo dall'esterno all'interno si tratta di percorrere quest'ultimo come uno spazio sovrapposto, alla ricerca dell'origine, della fonte primaria di luce, collocata in un luogo esatto. Il fatto che la stanza abitata "dal Re" sia appunto un luogo non permette un'identificazione totale con l'anima che l'ha finalmente trovata. Si tratta piuttosto di uno stato di "inabitazione", dove, al contrario dell'estasi che prevede l'uscita del soggetto da sé, si assiste all'instaurazione di un io magnificato dalla presenza di Dio al proprio interno. Come afferma sant'Agostino nelle *Confessioni* "se l'anima peccatrice cerca di essere felice, l'anima santa cerca il luogo da cui può trarre la sua felicità"⁴¹⁸.

L'entrata nella prima stanza, pur essendo un passaggio travagliato e faticoso, non è risolutivo dei conflitti soggettivi, ma rappresenta solo il primo passo di un cammino pieno di prove e ostacoli, sia interni, sia esteriori:

⁴¹⁶ Pianta della famiglia delle palme che cresce in abbondanza in terreni incolti dell'Andalusia. È tutta ricoperta di foglie ed ha il midollo piuttosto saporito.

⁴¹⁷ TERESA D'AVILA, *Il Castello interiore* cit. pp. 46-47.

⁴¹⁸ Cit. In ARENDT Hannah, *Il concetto d'amore in Agostino* cit., p. 63.

Finalmente entrano nelle prime stanze del pianterreno, ma vi portano con sè un'infinità di animaletti, i quali non solo impediscono di vedere le bellezze del castello, ma neppure permettono di rimanervi in pace. Tuttavia han già fatto molto con l'entrarvi⁴¹⁹.

La descrizione delle prove a cui è sottoposta l'anima nelle prime stanze sottolinea quanto sia difficile anche solo la permanenza nel castello. La tentazione di uscirne, di bloccarsi, di retrocedere permane almeno fino alla quarta dimora, luogo in cui l'anima comincia a godere di qualche momento di pace, frutto dell'unione con Dio nell'orazione di quiete.

La lotta dualistica fra le forze del male che oppongono resistenza, rappresentata da rettili e altri animali fra i più sgradevoli, e la spinta positiva a entrare nel castello, si sposta all'interno dell'edificio, immagine di un'interiorità inquieta e combattuta che scopre con sgomento di avere il nemico al proprio interno. Anche questa intuizione, di tradizione agostiniana, può essere considerata un'idea di lunga durata, che troverà un felice compimento nella fondazione novecentesca della psicanalisi.

Nel Castello interiore la conflittualità dell'io si esprime attraverso immagini concrete specialmente di animali, rettili e altri insetti disgustosi che il soggetto incontra nel percorso di conoscenza di se stesso. Sono rappresentazioni delle infiltrazioni di negatività con cui la vita esteriore, con il suo carico di vanità e pesantezza inutile, riesce a far pervenire all'interno, in termini di ansie, preoccupazioni, insoddisfazioni. Proprio perché sono classificate come una serie di oggetti repellenti, risulta chiaro che non c'è identificazione fra il soggetto e questi "invasori" dell'io, che li riconosce come fenomeni di disturbo al proprio interno.

Un'altra immagine che descrive il conflitto interiore utilizza i termini oppositivi luce e tenebra, nella rappresentazione di Dio come la fonte luminosa per eccellenza, il sole, e il peccato mortale come il massimo dell'oscurità, che può occultare Dio all'anima, ma non lo può scardinare dalla sua residenza.

Non vi sono tenebre così dense, né cose tanto tetre e buie, che non ne siano superate e di molto. Il Sole che gli compartiva tanta bellezza e splendore è come se più non vi sia, perché, pur rimanendo ancora nel suo centro, l'anima tuttavia non ne partecipa più.[...] Infatti, chi commette un

⁴¹⁹ TERESA D'AVILA, *Il Castello interiore* cit., p. 41.

peccato mortale intende di contentare non Dio, ma il demonio; e siccome il demonio non è che tenebra, la povera anima si fa tenebra con lui⁴²⁰

In conformità con i tempi, Teresa d'Avila considera il male, l'errore e il peccato prerogativa del demonio, a cui riconosce una notevole potenzialità ottenebrante e ingannatrice. Nel descrivere le tentazioni a cui sottopone l'anima nella prima stanza, Teresa opera tuttavia un notevole capovolgimento di senso attribuendo al demonio la capacità di far cadere l'individuo non in sfrenate azioni malvagie, ma piuttosto nell'insicurezza, nell'opportunismo e nel conformismo sociali:

È un fatto, però, che mantenendoci di continuo nell'ignominia della nostra terra, le nostre correnti possono intorbidirsi a contatto con il fango del timore, della pusillanimità, della codardia e dei pensieri come questi: "Mi guardano o non mi guardano? Che mi avverrà camminando per questa via? Sarà per superbia se ardirò cominciare quest'opera? È bene che una miserabile come me si eserciti in cose così sublimi come l'orazione? Non mi riterranno forse migliore se non cammino per la strada comune? E dato che le esagerazioni non sono mai buone, neppure in fatto di virtù, non verrò forse io, povera peccatrice, a cadere da più grande altezza, senza più coraggio di muovere un passo? Oh, no, una persona come me non è fatta per le singolarità!"⁴²¹.

Dall'impostazione del discorso si denota una chiara allusione alla sua storia personale descritta nel *Libro de la Vida*, specialmente i dubbi e i tentennamenti che precedettero la fase in cui maturò la decisione di fondare il nuovo ordine di carmelitane scalze.

La stesura del *Castello interiore* le offre l'occasione di eliminare i riferimenti personali e di trattare la questione "parlando della dottrina comune", come richiesto da padre Gracián. Questa generalizzazione, tuttavia, denota non solo la convinzione di aver vissuto delle forti pressioni negative, sia interiori che esterne, intese a farla desistere dall'opera, ma anche la trattazione del peccato indotto dal demonio in una forma originale e decisa.

La tentazione da affrontare nella prima stanza è infatti la dipendenza dallo sguardo altrui, il timore della disapprovazione per voler abbandonare "la strada

⁴²⁰ Ivi, p. 43.

⁴²¹ Ivi, p. 48.

comune”, la mancanza di fiducia in se stesse contrabbandata per umiltà. Essendo un testo destinato alle consorelle viene in qualche modo capovolto lo stereotipo della religiosa passiva e ubbidiente, scrupolosa fino alla morbosità nell’esecuzione degli ordini dei superiori, acquiescente allo status quo anche se palesemente negativo.

In un’epoca in cui era opinione diffusa e accreditata che una donna potesse ricevere favori soprannaturali solo dal demonio, Teresa inverte i termini della questione denunciando che l’intervento diabolico consiste nell’insinuare il dubbio che una donna potesse accedere autonomamente al contatto con Dio. Anche se la cornice in cui la tentazione può essere superata non esce dai confini dell’ortodossia cattolica, l’anima deve compiere una scelta per raggiungere le altre stanze, perseverando nella decisione di voler raggiungere la stanza principale, anche quando ciò comporta l’abbandono della “strada comune”.

Sorprendente ancora una volta la modernità del pensiero di Teresa d’Avila nella somiglianza con la concezione del male delineata, quattro secoli dopo, dal pensatore Martin Buber (1878-1965) Buber infatti concepisce la scelta del bene come la decisione dell’anima di riunificarsi, di prendere una direzione, anzi “la” direzione che la porta al suo centro, da lui descritta come “lo spirito aleggiante al di sopra del turbinio del caos”⁴²². Irriducibili l’uno all’altro, bene e male per Buber prendono i connotati della “decisione” e del suo contrario, cioè il tentennamento, l’indecisione, l’astensione da quanto si ritiene giusto:

Il male non può essere compiuto da tutta l’anima; il bene può essere compiuto soltanto con tutta l’anima. Esso viene compiuto quando lo sforzo dell’anima, scaturente dalle sue forze più alte, trascina tutte le forze e le fa precipitare nel fuoco purificatore che è la potenza della decisione. Il male è la mancanza di decisione e ciò che in essa e da essa viene compiuto, come l’afferrare, assalire, cingere, traviare, violentare, sfruttare, umiliare, torturare, annientare quanto si presenta⁴²³

La sequenza di azioni erranee di fronte alla realtà si forma nello e dallo spazio torbido e confuso in cui l’anima si sofferma indebitamente, per mancanza di decisionalità.

⁴²² BUBER, Martin, *Immagini del bene e del male*, tr. it. Amerigo Guadagnin, Milano: Edizioni di comunità, 1981 [1953], p. 75.

⁴²³ Ivi, p. 78.

Manca la forza di fronteggiare tutto ciò che solo la giusta direzione potrebbe superare:

Si deve vincere tutto quello che, inclinazioni, comodità, abitudini, industriosità, diletto delle possibilità, si è insediato in noi, e si deve vincerlo non con l'eliminazione, con la repressione, perché non si può mai raggiungere così l'interezza genuina dove non ci sono più piaceri conculcati in agguato negli angoli. Afferrate dallo slancio dell'anima tutte queste forze, fisse o in movimento, si precipitano per così dire spontaneamente nella potenza della decisione e ne sono assorbite⁴²⁴.

Nell'ottica teresiana la premessa di qualsiasi decisionalità, la possibilità stessa di volgersi al bene, consiste nella conoscenza di sé, che, varcando la soglia del castello, comincia con il riconoscimento della mancanza di chiarezza e di luminosità delle prime stanze, la costante tentazione di uscire completamente dall'edificio richiamate dal fascino mondano, la coscienza degli ostacoli che si frappongono al proprio percorso interiore.

Infatti nelle prime tre stanze del castello, ancora lontane dalla stanza principale, la permanenza delle anime è ancora insicura e piena di difficoltà, dovute principalmente alla fascinazione che "le cose del mondo" riescono ad ottenere su di loro:

Queste, invece, essendo ancora tra le cose del mondo, ingolfate nei suoi piaceri e perdute dietro agli onori e alle ambizioni, si lasciano vincere facilmente, perché i loro vassalli, che sono i sensi e le potenze, si trovano destituiti di quella forza che in origine avevano da Dio ricevuta⁴²⁵.

Questa parte del castello è scarsamente illuminata, in costante penombra, non per un difetto di costruzione, ma ancora una volta perché varie "cose nocive" che si sono infiltrate nel castello impediscono l'accesso della luce:

Quanto alla luce che si diffonde dal palazzo reale, dovete avvertire che le prime mansioni ne ricevono assai poca. Benché non siano nere e tenebrose come quando l'anima è in peccato, tuttavia sono alquanto in penombra, e non possono essere vedute neppure da coloro che le abitano, non per difetto dell'appartamento, ma per ragione delle molte cose nocive, serpenti, vipere e animali velenosi che, essendosi introdotti con l'anima, le impediscono di avvertire la luce⁴²⁶.

⁴²⁴ Ivi, pp. 76-77.

⁴²⁵ TERESA D'AVILA, *Il Castello interiore* cit., p. 49.

⁴²⁶ Ivi, p. 50.

L'oscurità è ancora una volta attribuita ai "lacci" che ancora legano l'anima alle cose del "mondo". L'accesso alla luce è possibile solo con un "ritorno" a se stessi, alla propria origine ed è per questo che il percorso dell'anima nel castello appare più un processo di discesa nel profondo che un vero e proprio cammino.

Nelle seconde mansioni, pur nella difficoltà, l'anima comincia a capire, attraverso l'intelletto che si sta meglio nel castello, che nelle "case altrui":

L'intelletto le farà capire che un amico migliore non si potrà trovare, neppure in molti anni di vita; che il mondo è pieno di falsità; che i piaceri del demonio apportano inquietudine, contraddizione e travagli; che fuori del castello non c'è sicurezza né pace, e che non bisogna frequentare le case altrui, perché, volendolo, si può godere in casa propria ogni abbondanza di beni⁴²⁷.

Fino alla quinta mansione, però, questa considerazione deve essere accuratamente vegliata e difesa dall'anima "perché non c'è sicurezza in questa vita"⁴²⁸ e il pericolo di cadere e di tornare alle mansioni precedenti, o addirittura fuori dal castello, è sempre imminente.

Dalla quarta dimora iniziano le "cose soprannaturali", in particolare l'orazione di quiete, particolarmente attaccata, come accennato nel paragrafo precedente, dai detrattori di Teresa che ne denunciano l'eterodossia in diversi memoriali presentati all'Inquisizione. Nel Castello interiore viene spiegata da santa Teresa utilizzando la metafora di due fontane che riempiono due differenti bacini d'acqua. Nella prima fontana il bacino viene riempito attraverso acquedotti e l'intervento umano, nella seconda, costruita presso la fonte stessa da cui sgorga l'acqua, il bacino si riempie completamente e senza alcun rumore, facendone scaturire un gran ruscello⁴²⁹. L'acqua della prima fontana rappresenta le gioie spirituali, mescolate con le passioni umane che "cominciano dalla nostra natura e finiscono in Dio"⁴³⁰.

Nascono, in definitiva dalle opere virtuose, dalla preghiera, dalla meditazione e dall'amore verso il prossimo. Scaturendo dagli sforzi umani questa acqua, non solo fa

⁴²⁷ Ivi, p. 57.

⁴²⁸ Ivi, p. 65.

⁴²⁹ Ivi, pp. 88-89.

⁴³⁰ Ivi, p. 83.

rumore entrando nel bacino, ma si deve sempre “temere che venga meno per danni alle condutture”⁴³¹.

L’acqua del secondo bacino, invece scaturisce “dalla sua stessa sorgente, che è Dio...fluisce con un’indicibile pace, dolcezza e tranquillità nell’intimo di noi stessi[...”⁴³². Quest’acqua rappresenta i diletti di Dio, o orazione di quiete, che “cominciano da Dio e finiscono in noi”⁴³³.

La differenza con l’acqua della prima sorgente, che procura le gioie spirituali, viene ancora una volta desunta da Teresa dagli effetti che produce:

Le gioie di cui ho parlato non dilatano il cuore, anzi ordinariamente sembrano stringerlo un po’, senza peraltro diminuire affatto la gioia di vedere che Dio ne è il movente. Allora sgorgano certe lacrime angosciose che sembrano provenire in qualche modo dalle passioni⁴³⁴.

Invece l’acqua del secondo bacino, detta “orazione di quiete”, o diletti spirituali, dilata il cuore, si riversa in tutte le dimore e le potenze dell’anima, fino a raggiungere il corpo. Teresa d’Avila esplicita chiaramente che si tratta di godimento, e, più avanti, di piacere:

Quest’acqua si riversa in tutte le dimore e in tutte le potenze, fino a raggiungere il corpo: per questo ho detto che cominciano da Dio e finiscono in noi. Infatti non c’è dubbio, come può constatare chi l’ha provato, che l’uomo esteriore gode con tutto se stesso di questa gioia e di questa dolcezza⁴³⁵.

Anche se il soggetto femminile è chiamato “uomo esteriore” è inequivocabile il riferimento al corpo di lei come donna, e di conseguenza a tutte le donne che vogliono intraprendere la strada da lei percorsa, nel trattare del completo godimento procurato da Dio. Comprensibili quindi i reiterati memoriali *post mortem* di protesta all’Inquisizione, proprio in riferimento a questo tipo di orazione. La glorificazione del corpo fa parte dell’opera di restaurazione e ri-generazione dell’io, che viene totalmente disinfestato

⁴³¹ Ivi, p. 89.

⁴³² Ivi.

⁴³³ Ivi.

⁴³⁴ Ivi, p. 83.

⁴³⁵ Ivi, p. 89.

dagli animali repellenti delle prime dimore e reso produttivo a sua volta dalla fluidità dell'acqua, che si conserva pur trasformandosi:

Se la sorgente è abbondante, come questa di cui parliamo, una volta riempito tale bacino, ne deriva un gran ruscello, senza bisogno di alcun artificio né si debba temere che venga meno per danni alle condutture, giacché l'acqua da lì sgorga sempre⁴³⁶.

Il piacere che insieme ne scaturisce pervade il corpo, ma trae la sua origine da un punto interno e profondo che Teresa definisce "il centro dell'anima":

Ora - scrivendo questo - mi viene in mente che il versetto citato *Hai dilatato il mio cuore*, dice che il cuore si è dilatato. Ma non mi sembra che il piacere-ripeto-nasca dal cuore, bensì da una parte ancora più interna, come da un qualcosa di molto profondo. Credo che debba essere il centro dell'anima, come in seguito ho capito e più avanti dirò⁴³⁷.

Dalla quarta dimora l'esperienza interiore non dipende più dall'iniziativa umana, ma il centro, la sorgente divina, irradia tutto il castello. Comincia, cioè, la parte più propriamente mistica, in quanto, raggiunta la stabilità nell'orazione di quiete, l'io non cerca niente, ma è in una posizione di ricettività e di passività rispetto alla parte più centrale di se stesso. Da lì fluiscono "pace, dolcezza e tranquillità nell'intimo di noi stessi"⁴³⁸.

La pluralità dei luoghi che compongono l'io, le diverse stanze, o dimore, sembrano avere un ordine gerarchico: addentrandosi nel castello le caratteristiche negative delle prime stanze tendono a scomparire, in una struttura che assomiglia alle bamboline russe poste una dentro all'altra, in cui solo l'ultima, la più piccola, sia in realtà preziosa, conferendo però valore a tutto l'oggetto.

Per riepilogare, il simbolismo utilizzato nelle prime tre dimore, in cui ostacoli, difficoltà e avversari vengono rappresentati attraverso immagini di animali disgustosi, nella quinta dimora si trasforma: Teresa ricorre infatti al tema della metamorfosi. In questa stanza l'anima è paragonata ad un piccolo baco da seta che si trasforma prima in un orrido verme peloso e poi una magnifica farfalla bianca:

Avete già sentito parlare delle meraviglie che Dio opera nella produzione della seta, invenzione di cui egli solo poteva essere l'autore, e

⁴³⁶ Ivi.

⁴³⁷ Ivi. p. 90.

⁴³⁸ Ivi, p. 89.

come essa provenga da un seme, simile ad un piccolo granello di pepe (che io non ho mai visto, lo so unicamente per sentito dire, perciò se in quel che scrivo ci dovessero essere degli errori, la colpa non è mia). Con il caldo, quando i gelsi cominciano a mettere le foglie, di cui si devono nutrire, stanno lì come morti. Alimentati, dunque, dalle foglie del gelso, crescono fino a che, diventati grandi, vengono posti innanzi ad essi piccoli rami, sui quali con le loro boccucce vanno sfilando la seta traendola da se stessi, e fanno certi bozzoli ben compatti dove si rinchiudono. Lì questi bachi, che sono brutti e grossi, muoiono, e dallo stesso bozzolo viene fuori una farfallina bianca, assai graziosa⁴³⁹.

In questa metamorfosi da verme a farfalla, la pluralità dell'io è rappresentata come una soggettività che tende comunque all'unità, trovandola nel cambiamento radicale di alcune parti di sé, fino a diventare completamente altro da se stesso. Metamorfosi che si configura come trasfigurazione nella bellezza e nella libertà della farfalla, che solo dalla quinta dimora ha la possibilità di muoversi al proprio interno, attraverso i propri luoghi, o stanze, senza identificarsi totalmente con alcuna di esse.

Tornando al parallelismo con Kafka, lo scrittore, in un suo famoso racconto intitolato *La metamorfosi* (1916)⁴⁴⁰, descrive la tragicità irreversibile della trasformazione del commesso viaggiatore Gregor Samsa in un enorme insetto, un orrendo scarafaggio:

“Una mattina, al risveglio da sonni inquieti, si trovò trasformato, nel suo letto, in un enorme insetto immondo”⁴⁴¹.

La problematica della metamorfosi regressiva, dell'essere umano in bestia, appare angosciosamente simile in Teresa d'Avila e in Kafka, accomunati da una visione di caduta nell'animalità nella desolata parabola discendente del soggetto che perde la propria umanità.

Ambedue alla fine muoiono, il verme e lo scarafaggio, ma lo scarafaggio-Gregor muore convinto della propria assurda estraneità in seno al consorzio umano, anzi proprio in seno alla famiglia, che non lo riconosce più nella sua identità soggettiva e si

⁴³⁹ Ivi, pp. 112-113.

⁴⁴⁰ KAFKA, Franz, *Racconti*, Milano:Giangiaco­mo Feltrinelli editore, tr.it. Giorgio Zampa, 1980 [1957], pp. 75-126.

⁴⁴¹ Incipit del racconto, Ivi, p. 75.

limita alla ripugnanza per la sua mostruosa bestialità, mentre il grosso verme del *Castello interiore* morendo si trasforma in farfalla.

L'animale descritto da santa Teresa perde le caratteristiche striscianti e di incollamento alla terra, per acquistare la leggerezza e l'armonia del volo. L'io kantiano si identifica completamente nella sua "cosalità" ripugnante, alla cui fine non fa seguito niente, mentre all'interno dell'io rappresentato nel Castello Interiore, avvengono morti e nascite di parti di sé, lasciando intatta la cornice indistruttibile del castello. La presenza divina all'interno del castello si fa garante delle metamorfosi dell'io che avvengono al suo interno, soggette al mutamento e anche alla morte, ma non all'annientamento totale.

Questo processo è reso possibile dalla presa di distanza del soggetto da se stesso: il castello è rappresentato come un contenitore che per la sua stessa struttura non si risolve in nessuna delle sue parti, nemmeno quella divina, pur comprendendole tutte. Nella sua polivalenza il castello teresiano rimane un'apertura alla scelta e alla possibilità, in cui il soggetto è libero di scoprire parti di sé e anche di scegliere di uscire completamente da se stesso.

Nella sesta dimora il simbolismo della farfalla si chiarisce, affiancandosi al linguaggio sponsale, essendo questa stanza il luogo del fidanzamento spirituale, che culmina nel vero e proprio matrimonio mistico nella settima dimora.

Paradossalmente il periodo del fidanzamento viene descritto nel Castello interiore come il più travagliato, difficile, caratterizzato da ogni sorta di dolore esterno (incomprensioni, mormorazioni, malattie, dolore fisico continuo) e interno (aridità, depressione, incapacità di concentrazione).

È evidente in questa stanza il riferimento al Libro de la Vida, nel riportare le "mormorazioni" e le difficoltà incontrate con i confessori:

E mille specie di derisioni e di chiacchiere di tal fatta. Io so di una persona che al punto in cui stavano le cose, ebbe molto a temere che non trovasse più chi la confessasse: essendo molte le dicerie che correvano sul suo conto, non è il caso di indugiarne a a parlarne. Il peggio è che tali mormorazioni non finiscono tanto presto, ma durano tutta la vita, con la continua raccomandazione che gli uni rivolgono agli altri di guardarsi dal trattare simili persone⁴⁴².

⁴⁴² TERESA D'AVILA *Il Castello interiore* cit., pp. 136-137.

Obbediente al comando di padre Gracián, non vengono nominati esplicitamente né la propria persona (che diventa “io so di una persona”), né tantomeno la sua autobiografia spirituale, ancora nelle mani dell’Inquisizione. Si chiarisce piuttosto che le vicende narrate nel *Libro de la vida*, almeno dal momento della conversione in poi, si riferiscono ad un periodo che santa Teresa d’Avila colloca nelle seste stanze, o dimore, cioè nel periodo di fidanzamento spirituale. Come nel *Libro de la Vida*, la sesta dimora (composta da ben undici capitoli), dedica molto spazio alla descrizione dei fenomeni mistici veri e propri a cui va soggetta l’anima, a partire dalle voci e dalle visioni per giungere fino ai rapimenti e alle estasi⁴⁴³. L’interpretazione dei fenomeni soprannaturali non si discosta sostanzialmente dalla strategia difensiva adottata nell’autobiografia, il cui scopo principale era di convincere i lettori e, *in primis*, i confessori, che non si trattava di eventi di origine demoniaca.

La farfalla, in questa dimora, impara a volare in alto, in forza anche dei grandi “travagli” che deve superare:

“Par quasi che abbiamo abbandonato del tutto la farfallina, e invece no, perché son questi travagli a farle prendere ancora più alto volo”⁴⁴⁴.

Quattro secoli dopo Simon Weil per descrivere il travaglio che porta all’unione mistica utilizza, a sua volta, l’immagine dell’anima come farfalla, spiegando come l’amore di Dio inchiodi la farfalla:

La distanza infinita che separa Dio dalla creatura si raccoglie intera intorno a un punto per trafiggere l’anima al suo centro. L’uomo a cui accade questa cosa non ha parte alcuna in questa operazione. Egli si dibatte come una farfalla appuntata viva su un album. Ma può voler insistere ad amare attraverso l’orrore [...] Chi riesce a mantenere la propria anima orientata verso Dio mentre un chiodo la trafigge, si trova inchiodata al centro stesso dell’universo. È il vero centro, che non sta nel mezzo, che è fuori dallo spazio e dal tempo, che è Dio⁴⁴⁵

⁴⁴³ Cfr. GRAZIANI Eleonora, *Santa Teresa d’Avila e il libro de la vida. La grazia e il peccato tra l’essere e il nulla* cit., pp. 102-116.

⁴⁴⁴ TERESA D’AVILA *Il Castello interiore* cit., p. 143.

⁴⁴⁵ WEIL, Simone, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, Milano, Rusconi ed., tr. it. Orsola Nemi, 1996 [1984], p. 101.

All' "orrore" di cui parla Simone Weil santa Teresa dedica tutto il primo capitolo delle seste dimore, in cui tutto il cammino non solo sembra ricominciare daccapo, ma pare non essere neanche mai iniziato:

[...] diventa una pena quasi intollerabile, specialmente se seguita da certe aridità in cui sembra di non aver mai avuto né di poter mai avere alcun pensiero di Dio. Udendo parlare di Dio è come se si trattasse di una persona che si è sentita nominare molto tempo addietro⁴⁴⁶.

Anche il conforto della preghiera viene a mancare:

Se prega, infatti, è come se non pregasse –intendo che non trova consolazione- perché nulla penetra nel suo intimo e nemmeno capisce lei stessa quel che dice, anche se la preghiera è vocale. Per quella mentale non è questo assolutamente il momento, non essendo disposte le potenze, anzi la solitudine le nuoce più che giovarle⁴⁴⁷.

La spiegazione della situazione di cruda aridità in cui si trova la futura sposa, nel periodo di preparazione alle nozze, è che ogni iniziativa parte ormai dalla settima dimora, da quel centro in cui risiede Dio, mentre l'anima subisce, in un certo senso, l'impatto terribile dell'incontro.

La vicinanza di Dio nella settima dimora rimarca l'infinita distanza fra gli sposi, che, pur nel legame d'amore, esperiscono la sostanza di creatura e Creatore come abissale differenza.

Nelle seste dimore viene attraversata la "notte oscura", in cui il futuro Sposo brucia letteralmente le risorse umane e spirituali della Sposa, compresa la fede e la preghiera, prima di donarle Se stesso. Il mistero dell'Incarnazione, del contatto intimo fra l'umano e il divino, prima di giungere all' unione, si rivela come fuoco devastante dell'illusione di qualsiasi capacità di costruzione umana.

I doni mistici dello Sposo, abbondanti in questa dimora sotto forma di rapimenti, estasi, voci e visioni vengono vissute dalla futura sposa come struggente nostalgia, come "dolore amoroso"⁴⁴⁸, da cui non può e non vuole più guarire:

Sente di esser ferita in modo assai piacevole, ma non riesce a capire come lo sia né chi l'abbia ferita; solo si rende conto che è una ferita preziosa e non vorrebbe mai guarirne. Si lamenta con lo Sposo con parole d'amore,

⁴⁴⁶ TERESA D'AVILA *Il Castello interiore* cit., p. 139.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 141.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 145.

anche esteriori, senza potersi frenare, capisce che egli è presente, ma senza manifestarsi in modo da lasciarla godere di lui⁴⁴⁹.

I fenomeni mistici che si manifestano in questa fase sono effetti della vicinanza dello Sposo: uno dei criteri che Teresa d'Avila adotta per distinguerli dagli inganni demoniaci è, prima di tutto, l'effetto di pace e di tranquillità che provocano nell'anima. Spesso si manifestano come istantanei rimedi che si alternano alle fasi di sconcertante aridità.

In conclusione, in questa tempesta non c'è altro rimedio che aspettare la misericordia di Dio, il quale, all'improvviso, con una sola sua parola o con qualunque fortuito avvenimento, libera l'anima da ogni angoscia così rapidamente, che sembra non ci siano mai state nubi in essa, talmente è piena di sole e del tutto consolata⁴⁵⁰.

In questa fase alla farfalla sembra di essere lanciata in alto, piuttosto che essere la protagonista del suo "più alto volo" Viene spezzato ogni legame umano che non sia desiderio dell'anima di pervenire al suo centro, che non si configura tuttavia come qualcosa di completamente nuovo, ma come un ritorno all'origine.

Hannah Arendt scrive a proposito della concezione agostiniana del Creator come origine della creatura:

In questo rammemorare l'uomo è al di sopra di se stesso, si sporge fuori dell'ambito di esperienza intramondana ed è infine rinviato, all'ultimo confine del passato, cioè alla sua origine ultima⁴⁵¹.

L'incontro, e la stretta unione sponsale, fra Creatore e creatura appare, nella settima dimora, più come un ritorno al proprio centro, alla propria causa fondante, che come la scoperta di qualcosa di completamente nuovo. Il proprio centro era lì, lo era sempre stato, occultato prima di tutto al proprio interno, nell'errata direzione dello sguardo verso parti deteriori di sé o addirittura del tutto fuori di se stessi.

Tuttavia la descrizione del matrimonio mistico, dopo la forte attesa suscitata dalle vicende della sesta dimora, avviene con una sorta di reticente imbarazzo da parte

⁴⁴⁹ Ivi, pp. 143-144.

⁴⁵⁰ Ivi, p. 140.

⁴⁵¹ ARENDT, Hannah *Il concetto di amore in Agostino* cit., pp. 63-64.

di Teresa d'Avila, peraltro dichiarato apertamente nel primo dei quattro capitoli che compongono la settima dimora:

Confesso sinceramente di essermi sentita in gran confusione e di aver pensato che forse era meglio por fine con poche parole a questa dimora. Temo non si abbia a credere che io sappia queste cose per esperienza, e ciò mi è causa di indicibile vergogna: conoscendomi qual sono, è per me un pensiero atroce⁴⁵².

L'atteggiamento estremamente prudente di santa Teresa non sarà comunque sufficiente, dato che i problemi con l'Inquisizione per il *Castello interiore* emergono, come accennato nel paragrafo precedente, dopo la pubblicazione postuma degli scritti teresiani ad opera di Luis de León, nel 1588. L'allargamento del pubblico dei lettori, e specialmente delle lettrici, travalicava infatti il perimetro religioso, platea in sé già abbastanza inquietante, ma circoscritta, per raggiungere un'area più vasta. Dato che contemporaneamente si erano già avviati i processi per la procedura di beatificazione, l'opposizione inquisitoriale alla diffusione del *Castello interiore* sembra significare la rassegnazione ad un'eccezione, come deve pur essere una santa, purché non diventasse la regola seguita dai fedeli.

La narrazione viene fatta, quindi, sempre in terza persona, con metafore e paragoni semplici e concreti per aiutare la comprensione, specialmente delle consorelle che avrebbero letto il libro. La difficoltà dell'approdo non è motivata da tragiche considerazioni o esaltata con toni trionfalistici, ma viene descritta con una semplicità disarmante:

Tutti noi abbiamo un'anima, ma poiché non l'apprezziamo come merita di essere apprezzata una creatura fatta a immagine di Dio, non riusciamo a penetrare i segreti racchiusi in essa⁴⁵³.

Alla fine del percorso il matrimonio mistico avviene con la completa pacificazione proprio dell'anima, in cui si insedia stabilmente Dio, mentre il resto della struttura del castello, rimane sostanzialmente immutato, con tutte le difficoltà personali che ciascun essere umano ha nel suo essere al mondo:

⁴⁵² TERESA D'AVILA *Il Castello interiore* cit., p. 216.

⁴⁵³ Ivi, p. 215.

E ora, tornando a quello che dicevo, non bisogna credere che le potenze, i sensi e le potenze godano sempre di questa pace, l'anima sì. È vero che in queste altre dimore non cessa di avere momenti di lotte, di travagli e di fatiche, ma esse non sono tali da rimuoverla dal suo luogo e dal privarla della pace⁴⁵⁴.

Nell'unione con Dio, la parte umana resta umana, con tutto quello che questo dato comporta: l'unico, fondamentale, mutamento consiste nell'essere governata dal centro, il punto di incrocio fra creaturalità e divinità, che, per la sua valenza eterna, si colloca fuori dal trambusto mondano, pur continuando a viverlo.

Per spiegare questa dinamica Teresa ricorre a un paragone trasformando l'immagine del castello medievale in palazzo e del signore in re:

Il re è nel suo palazzo, e nel suo regno ci sono molte guerre e molte traversie, ma non per questo egli cessa di stare sul suo trono. Così qui: benché nelle altre dimore vi sia una gran baraonda, di cui si ode il rumore, e vi si aggirino bestie velenose, non c'è nulla che possa penetrare dove si trova l'anima e rimuoverla da lì⁴⁵⁵.

L'unione, ormai indissolubile, fra Dio e la creatura, avviene nel centro dell'anima lasciando intatta e funzionante la struttura articolata e molteplice del castello. Manca però la farfalla a muoversi da una stanza all'altra, perché nella settima dimora muore, "e con estrema gioia, essendo ormai Cristo la sua vita"⁴⁵⁶.

L'ultima metamorfosi, con la morte della farfalla, si configura come vera e propria trasfigurazione in Cristo, identificazione che senza dubbio non è sfuggita all'Inquisizione, essendo la farfalla una figura dell'anima per tutto il Castello Interiore.

Il tema dell'unità nella diversità viene affrontato, nella settima dimora, utilizzando paragoni di semplice comprensione, che comunque esplicitano chiaramente che nel matrimonio mistico la differenza fra l'anima e Dio tende ad annullarsi, essendoci un'identità nella "sostanza":

Possiamo paragonare l'unione a due candele di cera unite insieme così strettamente che emettono una luce sola, o al lucignolo, alla fiamma e alla

⁴⁵⁴ Ivi, p. 226.

⁴⁵⁵ Ivi, p. 227.

⁴⁵⁶ Ivi, p. 223.

cera divenuti una cosa sola. Nondimeno si può ben separare una candela dall'altra, in modo che sussistano distintamente, o il lucignolo dalla cera⁴⁵⁷.

Il processo di fusione, in questo paragone, non impedisce la possibilità di una separazione che permetta l'individuazione delle due parti. Il riferimento è allo stato di fidanzamento spirituale, in cui l'anima e Dio sono ancora distinguibili e si possono separare, anche se temporaneamente.

Nel matrimonio mistico ogni separazione e ogni differenza viene annullata nelle suggestive immagini di "acqua nell'acqua" e "luce nella luce", indistinguibili elementi che formano una stessa potenziata identità "caduta dal cielo":

Qui invece è come se dal cielo cadesse acqua in un fiume o in una fonte, dove, diventando tutto un'unica massa d'acqua non si potesse più dividere né distinguere l'acqua del fiume da quella caduta dal cielo; o come se un piccolo ruscello sfociasse nel mare da cui è impossibile separarlo, o come se in una sala vi fossero due finestre dalle quali entrasse una gran luce: anche se entra divisa, diventa poi una luce sola⁴⁵⁸.

Per la parabola dell'io, filo conduttore in questo paragrafo della ricerca del significato del *Castello interiore* nella costruzione di identità femminile, è legittimato un apice di esaltazione, che pur, nel linguaggio colloquiale e volutamente di registro basso, non può non colpire il lettore.

Abbandonate completamente le immagini di una soggettività disturbata dalla propria natura, sotto forma di animali repellenti al proprio interno, l'io appare redento nella fusione con elementi naturali indispensabili e vitali come l'acqua e la luce.

Rappresentazione positiva ed esito felice che spicca come un'eccezione nel panorama di miseria femminile e di sofferenze subite ed autoinflitte che la storia delle donne e, ancor più, la storia delle mistiche, lascia intravedere.

Per questo motivo appare evidente che la mistica teresiana, nella glorificazione del corpo ad opera di Dio, nell'esaltazione del piacere che ne deriva, si collochi agli antipodi della mistica controriformistica della penitenza fino all'annientamento del corpo femminile inaugurata nel XVI secolo spagnolo e portata a termine nel XVII secolo, specialmente in Francia. Pur essendo stata santificata in epoca controriformistica, fino alla sua esaltazione nella Spagna franchista come esemplare

⁴⁵⁷ Ivi.

⁴⁵⁸ Ivi.

perfetto della santa obbediente⁴⁵⁹, la mistica teresiana rappresenta il capovolgimento della logica dell' "anéantissement", intesa come pratica della continua umiliazione, ad imitazione del sacrificio umano di Dio in Cristo, che ha come esito la catastrofe dell'identità, lo sgretolamento irrimediabile dell'io. Nella rappresentazione teresiana dell'io ciò non potrà mai avvenire, perché ,all'interno del castello, nell'appartamento centrale, risiede Dio, potente luce, acqua purificatrice, pace infinita di tutti gli aspetti (le diverse stanze) del soggetto.

⁴⁵⁹ Cfr. DI Febo, Giuliana, *Teresa d'Avila: un culto barocco nella Spagna franchista*, cit..

2.4 LE ESTASI

In questo paragrafo intendo analizzare le estasi di santa Teresa d'Avila partendo principalmente dai suoi scritti, dato che è probabilmente l'unica mistica che non si è limitata a riportare le sue esperienze estatiche, ma ha anche rielaborato in forma sistematica questo tipo di eventi. La scrittura teresiana va collocata nell'orizzonte di altre scritture di mistiche, con cui stabilire, per quanto possibile, un confronto.

Inoltre intendo inserire criticamente questa analisi nelle concezioni storiche, filosofiche e artistiche del corpo femminile, di cui l'estasi rappresenta una manifestazione eclatante.

L'analisi critica dell'interpretazione psicologica e psicanalitica dell'estasi non viene invece presa in considerazione, in quanto merita uno spazio approfondito a parte.

Nel *Libro de la Vida* i numerosi riferimenti di Teresa d'Avila all'ostacolo dell'"esser donna e donna tanto miserabile"⁴⁶⁰ sono intercalati con estrema naturalezza al resoconto del succedersi dei più incredibili favori divini, di cui il più clamoroso è l'estasi della transveberazione, fonte di ispirazione della statua del Bernini:

Quel Cherubino teneva in mano un lungo dardo d'oro, sulla cui punta di ferro sembrava avesse un po' di fuoco. Pareva che me lo configgesse a più riprese nel cuore, cacciandomelo dentro fino alle viscere, che poi mi sembrava strappar fuori mentre ritirava il dardo, lasciandomi avvolta in una fornace di amore. Lo spasimo della ferita era così vivo che mi faceva uscire nei gemiti di cui ho parlato più sopra, ma insieme pure tanto dolce da impedirmi di desiderarne la fine e di cercare altro diversivo fuori che in Dio. Benché non sia un dolore fisico ma spirituale, vi partecipa un poco anche il corpo, anzi molto. Allora tra l'anima e Dio passa come un soavissimo idillio. E io prego la divina bontà di farne parte a coloro che non mi credessero⁴⁶¹.

Alla fine della descrizione del "soavissimo idillio" tra "l'anima e Dio" c'è la rivendicazione dell'inclusione del corpo, che "vi partecipa un poco, anzi molto".

Al contrario della vicenda di Magdalena de la Cruz che, confessando la relazione sessuale con il demonio, aveva permesso all'Inquisizione di ristabilire lo

⁴⁶⁰ S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere cit.*, p. 110.

⁴⁶¹ Ivi, pp. 286-287.

storico legame fra sessualità femminile e Satana, Teresa introduce un erotismo femminile glorificato dalla presenza divina.

La presa di distanza non è dal corpo, ma unicamente dal rischio di non controllare l'origine dell'interlocutore di quel corpo.

Diffidente verso gli eccessi di penitenza e di mortificazione che, nella visione dualistica della Controriforma, concepiva il corpo come il nemico da combattere, Teresa lo accetta come parte fondante dell'essere umano: “[...]noi non siamo angeli, ma abbiamo un corpo. Volerla fare da angeli, mentre siamo sulla terra è una vera pazzia.[..]”⁴⁶².

All'anticonformismo di questa concezione Teresa aggiunge una forte insofferenza agli atteggiamenti da “santa” e alle pretese circostanti di assumerli:

Secondo il mondo, quelli che tendono alla perfezione non dovrebbero né mangiare né dormire e neppure respirare, per così dire. Più li stima, più sembra dimenticare che dopo tutto sono ancora di carne, e che per quanto possano essere perfetti e spregiatori di ogni cosa terrena, tuttavia vivono ancora sulla terra e ancora soggetti alle sue miserie⁴⁶³.

Tuttavia, nella forte associazione fra sessualità femminile e demoniaco, anche il *Cantico dei Cantici* era interpretato dai teologi controriformisti in senso strettamente ecclesiologico, censurando la valenza erotica del linguaggio del famoso Cantico. Le espressioni utilizzate invece da Teresa nel descrivere questa estasi, nell'intermittenza piacevole e dolorosa della penetrazione nel suo corpo del dardo angelico, “cacciato dentro fino alle viscere”, il coinvolgimento del corpo che “vi partecipa un poco, anzi molto”, il “soavissimo idillio” che intercorre fra l'anima e Dio, manifestano apertamente una forte intonazione erotica.

Il resoconto di questa estasi si trova al capitolo XXIX del *Libro de la Vida*, la relazione di Teresa al confessore Garcia de Toledo del 1562. Come scritto nei paragrafi precedenti c'era già in Teresa la consapevolezza del difficile momento storico che l'ambiente spirituale riformista stava attraversando, dopo l'Indice del 1559, compilato

⁴⁶² Ivi, p. 216.

⁴⁶³ Ivi, p. 311.

dall'inquisitore generale Fernando de Valdés e il suo braccio destro, Melchor Cano⁴⁶⁴. Sapeva dell'irrigidimento dell'Inquisizione specialmente nei confronti delle donne, a cui era proibito l'accesso ai testi sacri, delle polemiche rispetto all'orazione mentale, dell'enorme cautela, per non dire sospetto, che avevano i confessori verso di lei e in generale verso tutti i fenomeni mistici femminili.

L'unico punto di forza nel proseguire il percorso mistico era, in questa fase, il sostegno di Pedro de Alcántara, il cui prestigio era indiscutibile:

Il nome del grande francescano riformatore e scrittore era una grande autorità da citare a sostegno dell'autenticità delle sue estasi più sconvolgenti: promotore del movimento dei francescani scalzi e riformatore delle clarisse in Castiglia, famoso per la sua vita esemplare, scrittore e polemista vigorosissimo⁴⁶⁵.

Nonostante questo celebre appoggio e quello sperato implicitamente dal suo confessore, alcune espressioni utilizzate nel *Libro de la Vida* appaiono non solo audaci, ma veramente rischiose.

Dal punto di vista del percorso spirituale le metafore utilizzate possono essere ricondotte al periodo del fidanzamento spirituale, descritto nel *Castello interiore* nella sesta dimora, quando l'anima e Dio vivono momenti di intenso desiderio reciproco commisto al dolore di non essere ancora giunti alla pacificazione di una coabitazione stabile.

L'aspetto che probabilmente era più inaccettabile per l'Inquisizione consisteva nel riecheggiare apertamente il linguaggio erotico-amoroso del *Cantico dei Cantici*, addirittura intensificandolo, nell'utilizzo di metafore sponsali nel descrivere la relazione fra l'anima e Dio.

Questo tipo di linguaggio diventa un elemento che, fra i tanti, giustifica il sequestro perenne del *Libro de la Vida* da parte dell'Inquisizione, la cui politica restrittiva sui fenomeni mistici femminili giunge, dopo il 1575, a interpretare spesso i rapimenti estatici come un "camuffamento di reali attività sessuali"⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ Cfr. ROSSI, Rosa, *Teresa d'Avila* cit., p. 46.

⁴⁶⁵ Ivi, p. 47.

⁴⁶⁶ Cfr. WEBER, Alison, *Teresa d'Avila e la retorica della femminilità* cit., p. 112.

Nel testo che descrive l'estasi della transveberazione il linguaggio del desiderio appare infatti esplicito, intenzionale e attentamente calibrato per rendere in maniera ottimale lo spasimo dell'amante al contatto con l'amato. L'unica reale concessione nel riferire i fatti è l'intermediazione dell'angelo, del cherubino, come messaggero dell'amore di Dio, come artefice materiale, attraverso il dardo, della miscela di piacere e dolore che l'unione con Dio comporta per Teresa.

Tredici anni dopo la stesura del *Libro della Vida*, nella lettera che scrive al gesuita Rodrigo Alvarez, considerato un esperto di illusioni mistiche, da lei prescelto nel 1575 per affrontare le accuse inquisitoriali che pendevano su tutto l'ordine delle carmelitane scalze, la stessa estasi viene riscritta in modo diverso⁴⁶⁷:

Un altro modo di pregare somiglia a una ferita, che in verità appare all'anima come se una saetta, passando per il cuore, la trafiggesse nella sua parte più intima. Ciò desta in lei un grande dolore, che certo erompe in lamenti, ma è anche così dolce che l'anima non vorrebbe mai esserne privata. Questo dolore non è una percezione dei sensi, né bisogna intendere che la ferita sia materiale, perché l'impressione è solo nel profondo dell'anima, senza che il corpo abbia minimamente a soffrire. Eppure tutto questo non si può spiegare se non per paragoni, che certo sono grossolani, ma io non so dirlo in nessun'altra maniera⁴⁶⁸.

In questa versione dell'estasi prevale il concetto della "ferita", del dolore che la accompagna, i "gemiti", ambigui nella duplice valenza di piacere e dolore, vengono sostituiti dai "lamenti", "le viscere" dalla "parte più intima" del cuore.

Ma la differenza maggiore, eclatante, nella seconda versione rispetto alla prima, risiede nell'esclusione del coinvolgimento del corpo, che mentre partecipava "un poco, anzi molto" all'incontro con Dio, diventa quasi indifferente a ciò che accade, essendosi spostata decisamente tutta la dinamica nell'anima, senza nessuna "percezione dei sensi", senza nessuna materialità, senza nessun piacere e nessun dolore.

L'evidente autocensura si trova all'interno di una lunga lettera⁴⁶⁹, indirizzata al padre Rodrigo Alvarez, che, nella distinzione minuziosa fra "elevazione" e "unione",

⁴⁶⁷ Cfr. ROSSI, Rosa, *Teresa d'Avila* cit., pp. 163-167.

⁴⁶⁸ BUBER, Martin, *Confessioni estatiche*, a cura di Cinzia Romani, Milano: Adelphi edizioni, 1987 [1921], pp. 180-181.

⁴⁶⁹ Ivi, pp. 176-181. Martin Buber riporta la lettera da *Cartas de santa Teresa de Jesus*, I-II, Madrid, 1771 e 1778. Non ho trovato traccia della lettera nell'epistolario pubblicato a cura della Postulazione Generale

fra “ratto” e “rapimento”, fino ad arrivare all’ “impeto”, che sarebbe “una brama che a tratti si avventa sull’anima senza che un’orazione l’abbia preceduta, appare a tutti gli effetti una relazione disculpativa”⁴⁷⁰.

Come scritto nel precedente paragrafo sui rapporti di Teresa d’Avila con l’Inquisizione, al momento della stesura della lettera, Teresa si trova sotto denuncia inquisitoriale proprio per il *Libro de la Vida*, sospettata di alumbradismo “per la sua condotta e per la pratica dell’orazione mentale”⁴⁷¹.

La famosa estasi viene dunque riscritta in quelli che sono, secondo Teresa, termini comprensibili e accettabili per l’ambiente ecclesiastico circostante, divenuto non solo giudicante, ma anche minaccioso nei confronti suoi e di tutto il suo ordine. Scrive Rosa Rossi in merito:

Perciò, quando le fu richiesta una vera e propria deposizione scritta –una relazione in veste di indiziata- si accinse a scriverla con equilibrata sicurezza. Il destinatario era il gesuita Rodrigo Alvarez, che era considerato un esperto in materia di errori e illusioni per aver raccolto una ampia serie di testimonianze ricavate dall’aver esaminato persone note per essere molto “spirituali”. Scrivere: ancora una volta era con la parola che poteva e doveva affermare se stessa⁴⁷².

Ai fini del presente studio è interessante analizzare le strategie adottate da Teresa d’Avila affinché la narrazione scritta della propria estasi sia lecita e legittimante agli occhi dell’interlocutore.

Innanzitutto, nella seconda versione, viene messa in atto una sorta di “spersonalizzazione”: non si tratta di lei che ha avuto quella particolare estasi, ma si tratta in generale di “un altro modo di pregare”, fra i diversi che ha enumerato. Vengono quindi eliminati tutti gli elementi evocativi di una rappresentazione visiva dell’estasi: “il cherubino”, “il lungo dardo d’oro con la punta di ferro”, “il fuoco”, “le viscere”, la “fornace d’amore”, il “soavissimo idillio”.

dei Carmelitani scalzi di Roma: S. TERESA DI GESÙ, *Lettere*, cit.; è invece presente all’interno di una *Relazione* (Siviglia, 1576) in TERESA DI GESÙ. *Opere*, cit, p. 597. e ne fa cenno ROSSI, Rosa, in Teresa d’Avila, cit., p. 166.

⁴⁷⁰ Ivi, p. 179.

⁴⁷¹ Cfr. MARCHETTI Elisabetta. Teresa d’Avila, santa, in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, cit., vol. 3°, pp. 1570-1572.

⁴⁷² ROSSI, Rosa, *Teresa d’Avila*, cit., p. 166.

La rappresentazione si oggettiva andando a sostantivare questo “altro modo di pregare” in una ferita, metaforica naturalmente, essendo solo un “paragone grossolano”. Ne risulta una scena del tutto sbiadita, rispetto alla versione precedente, perché viene esplicitamente eliminato il corpo: tutto avviene “solo nel profondo dell’anima”.

La “cancellazione” corrisponde a una delle forme che il filosofo Foucault riscontra nella “logica della censura”:

[...] Ma a questo punto s’immagina una specie di logica a catena che sarebbe caratteristica dei meccanismi di censura: essa connette l’inesistente, l’illecito e l’indicibile in modo tale che ciascuno sia contemporaneamente principio ed effetto dell’altro: di quel che è proibito non si deve parlare finché non sia annullato nel reale; quel che è inesistente non ha diritto a nessuna manifestazione nemmeno nell’ordine del discorso che ne enuncia l’inesistenza ; e quel che va taciuto viene bandito dalla realtà come ciò che è vietato per eccellenza⁴⁷³.

Più che cancellazione, nella lettera a padre Rodrigues, si tratta di “correzione” dell’importanza del corpo, nella consapevolezza che era già entrato “nell’ordine del discorso” nel Libro de la Vida, probabilmente in possesso del Padre. Per dissipare ogni dubbio, Teresa intuisce con istintiva sicurezza che deve attenuare ogni allusione alla sua corporeità femminile e optare decisamente a favore dell’anima nella tradizionale opposizione corpo-anima che accompagna il percorso spirituale, onde evitare ogni sospetto di influenza demoniaca sulla sua persona, in quanto donna.

Comincia in questa fase il processo di spersonalizzazione che la porterà a scrivere il Castello interiore in terza persona parlando della “dottrina comune”, evitando i riferimenti a vicende personali. Anche nella lettera a Rodrigo Alvarez, santa Teresa “spiega” i diversi fenomeni mistici al gesuita, capovolgendo i ruoli fra giudice e imputata proprio attraverso la trasformazione delle proprie esperienze personali in un elenco razionale e sistematico dei fenomeni mistici.

È la fondatrice che scrive, in difesa non solo della sua persona, ma di tutto il suo Ordine minacciato, dimostrando una totale consapevolezza dei parametri maschili del suo tempo rispetto al corpo femminile, e in particolar modo, al godimento del

⁴⁷³ FOUCAULT, Michel *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, tr. it. Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Milano: Giangiacomo Feltrinelli editore, 2013 [1978] p. 75.

corpo femminile. Sa che non deve uscire dagli stereotipi sull “essenza delle donne” basati su rappresentazioni mentali che ne prescrivono rigidamente i comportamenti⁴⁷⁴.

Sulla concezione riformistica e controriformistica del corpo, scrive la storica Laura Guinet Ferri:

Dado que lo corporal se asocia con las pasiones y tentaciones de la carne, la mujer quedará irremediabilmente más vinculada a lo corporal que a lo espiritual, y más determinada y condicionada por su propio cuerpo que en el caso del hombre. Por este motivo las mujeres serían consideradas más corporales en el sentido de más tendentes a la imperfección, lo emocional (interpretando las emociones como las pasiones) y lo pecaminoso⁴⁷⁵.

Per la gerarchia ecclesiastica maschile, nonostante il ripristino della clausura obbligatoria con un decreto tridentino, o forse proprio per questo, i corpi femminili reclusi nei conventi manifestano nel XVI e XVII una preoccupante serie di comportamenti eccessivi, dalle mortificazioni più umilianti alle esaltazioni estatiche più plateali.

Come scritto precedentemente, analizzando le estasi di santa Maria Maddalena de' Pazzi, il corpo, durante le diverse fasi dell'esperienza estatica, appare una variabile del tutto fuori controllo mostrando una gamma di comportamenti che va dal correre, ridere, ballare, gridare, a uno stato di immobilità simile alla morte. Fondamentalmente sono tutti comportamenti inadeguati, in un contesto istituito proprio con l'obiettivo esplicito di disciplinarli. La temuta valenza sessuale della corporeità femminile riemerge prepotentemente nelle estasi, quasi sempre con il protagonismo di Gesù come amante, ancorché divino.

La svolta tridentina consiste nel rifiuto netto della corporeità nei fenomeni mistici femminili, considerati immediatamente sospetti quando sembra prevalere. La storica Gabriella Zarri sottolinea la sensibilità “anticorporea” del XVI secolo europeo:

Mi preme fin d'ora indicare gli elementi che mi sembrano caratterizzare una svolta epocale nella religione del secolo XVI: il rifiuto della religiosità “del corpo” tipica del periodo basso medievale in favore di una concezione interiore della religione; il rifiuto degli aspetti leggendari e mitici delle credenze religiose in nome della “storicità” dei fenomeni relativi

⁴⁷⁴ Cfr. LOPES, Maria Antónia “Estereótipos de ‘a mulher’ em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)” in *Donne, Cultura e Società nel panorama lusitano e internazionale (secoli XVI- XXI)*, cit.

⁴⁷⁵ GUINOT FERRI, Laura, *Mujeres y santidad: el uso del cuerpo como expresión y manifestación de lo divino. Entorno a la beata Inés de Benigànim*, Ediciones Universidad de Salamanca, stud. his, H.^a mod., 40, n.2, 2018, p. 115.

alla santità, il diverso ruolo del matrimonio e della famiglia nei confronti dell'educazione religiosa, determinato dall'abolizione delle istituzioni monastiche nelle chiese della Riforma protestante⁴⁷⁶

Esemplare dell'erotismo ancora esplicito della scrittura mistica medievale è l'opera di Matilde di Magdeburgo (1212-1283) *La luce fluente della divinità*, scritta tra il 1250 e il 1280, frutto delle esperienze estatiche che la coinvolgono fin dall'infanzia⁴⁷⁷.

Nell'opera di Matilde, dopo un fitto ed emozionante dialogo che intercorre fra l'anima e Dio, l'unione con la divinità viene descritta con queste parole:

Così la diletta si reca dal bellissimo nella stanza segreta della immacolata divinità; là trova il giaciglio d'amore, e la stanza d'amore, e Dio pronto, il Dio che è anche uomo. Allora Nostro Signore dice: "Restate, Signora Anima". "Che cosa ordini, o Signore?". "Che voi vi spogliate". "Signore, come posso fare?". "Signora Anima, voi siete così connaturata in me che nulla può esserci fra voi e me. Non ci fu mai un angelo così nobile che gli fosse concesso per un'ora quello che a voi viene dato in eterno. Deponete perciò paura e vergogna di voi stessa e tutte le virtù esteriori. Vogliate trovare in eterno soltanto la virtù che, per natura, portate nel vostro intimo. È questo il vostro nobile desiderio e la vostra inesauribile brama. E io, con la mia infinita ricchezza, intendo soddisfarli per sempre.

L'Anima: "Signore, ora sono un'anima nuda e tu, in te stesso, un magnifico Dio. La comunione di noi due è eterno diletto senza morte." Ora, per volere di entrambi c'è un silenzio beato. Lui si dona a lei e lei si dona a lui. Lei sa ciò che le accade, e anch'io ne sono contento. Ma non può durare a lungo. Quando due amanti stanno assieme in segreto, capita spesso che debbano separarsi in gran fretta⁴⁷⁸.

Anche ai disincantati occhi contemporanei appare impressionante la dinamica letteraria dell'opera che si snoda rappresentando una scena che, pur non essendo volgare, evoca audacemente un esplicito incontro sessuale clandestino fra due amanti, che gli occhi sbigottiti del lettore apprendono essere l'anima e Dio.

La linea di continuità con la spiritualità femminile nell'età moderna, in cui vivono santa Maria Maddalena dei Pazzi e santa Teresa d'Avila, appare solo

⁴⁷⁶ ZARRI, Gabriella, Dalla profezia alla disciplina in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, cit. p. 182.

⁴⁷⁷ [www.treccani.it/enciclopedia/Matilde di Magdeburgo](http://www.treccani.it/enciclopedia/Matilde%20di%20Magdeburgo). Consultato il 24/10/2022.

⁴⁷⁸ BUBER, Martin, *Confessioni estatiche*, cit., pp. 102-103. La fonte citata da Buber è *Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg*, a cura di P.Galla Morel, Regensburg, 1869.

l'inevitabile censura dell'opera di Matilde da parte dei confessori e dei traduttori, che la hanno resa fruibile al pubblico, probabilmente non integralmente, solo nel 1869⁴⁷⁹.

Appare evidente invece la discontinuità linguistica nell'utilizzo di termini corporei, concreti, in una donazione reciproca, fra l'anima e Dio, in cui vengono soddisfatti il "nobile desiderio" e "l'inesauribile brama".

Senza avvalersi di alcun riferimento biblico e religioso, Matilde di Magdeburgo descrive come l'anima infatti compia azioni e abbia connotati che evocano nettamente la sequela di movimenti tipici dell'incontro amoroso: si spoglia, è nuda, dopo aver dimenticato "paura e vergogna", "tutte le virtù esteriori", infine "lui si dona a lei e lei si dona a lui.". I termini in cui avviene la reciproca donazione sono tutti condensati nell'allusiva espressione del "silenzio beato" che la precede.

La storica Caroline Bynum attribuisce l'esaltazione del corpo medievale a un concetto prevalente di persona come un'unità psicosomatica, in cui il binomio anima e corpo non conosce ancora la frattura riformistica⁴⁸⁰. Nella dinamica anima e corpo, la valorizzazione del corpo ha le sue basi in una religione dell'Incarnazione e della Resurrezione finale dei corpi, pur in continuità teorica con il disprezzo paolino della "carne"⁴⁸¹.

Un altro elemento in comune a tutte le versioni dell'estasi fin qui analizzate è l'appartenenza alla scrittura femminile, connotata dal registro basso dello stile colloquiale e esperienziale, svalutata, o addirittura ignorata per secoli, dal panorama letterario ufficiale. Tuttavia, nonostante l'ingombrante sguardo maschile, spesso mandante e destinatario dello scritto, è comunque scrittura femminile, anche se scrittura "subalterna", di una minoranza ai margini, come ha sottolineato Michel de Certeau: "realizzazione contro l'appropriazione della verità da parte del clero[...] privilegia i lumi degli analfabeti, l'esperienza delle donne, la saggezza dei pazzi, il silenzio del bambino"⁴⁸².

È a queste minoranze escluse che un Dio ironico affida l'incontro mistico e la sua scrittura, l'unico evento di fronte al quale il discorso filosofico maschile ha dovuto

⁴⁷⁹ [www.Treccani.it/enciclopedia/Matilde di Magdeburgo](http://www.Treccani.it/enciclopedia/Matilde%20di%20Magdeburgo), cit.

⁴⁸⁰ Cfr. BYNUM, Caroline Walker, *Corpo femminile e pratica religiosa* in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, cit., pp. 115-156.

⁴⁸¹ Ivi.

⁴⁸² CERTEAU, Michel de, *Fabula-mistica XVI-XVII secolo*, cit., p. 18.

alzare le mani in segno di resa. Lo scandalo filosofico della mistica femminile è infatti che la parte svalorizzata della dinamica binaria fra i sessi, quella femminile, trovasse una perfetta simmetria non nell'uomo, ma nell'alterità di Dio.

A parte il panteistico concetto di “sostanza “ di Spinoza, quasi tutti i filosofi, fino al XX secolo, hanno proceduto senza tregua alla svalorizzazione della soggettività femminile percorrendo fino in fondo una strada che si è rivelata senza uscita in quanto ha portato all'estinzione del soggetto maschile (egemonico e alla fine totalitario), forse per mancanza di scambi vitali⁴⁸³. A partire dall'“essere per la morte” di Heidegger, il secolo XX decreta infatti, dal punto di vista filosofico, la morte di Dio, la morte del soggetto, la morte dell'autore e, storicamente, con due guerre mondiali, la morte di milioni di persone. Foucault a questo proposito è molto esplicito:

Per millenni l'uomo è rimasto quello che era per Aristotele: un animale vivente e inoltre capace di un'esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente⁴⁸⁴.

La problematica del soggetto nella filosofia contemporanea giunge alla tragica conclusione che l'identità maggioritaria del soggetto maschile, costruita sulle storiche dicotomie anima e corpo, uomo e donna, cultura e natura, sacro e profano, inaugurate da Platone e cristallizzate dalla religione, si è rivelata nel tempo non solo dannosa per la donna, da sempre messa in relazione con la parte svalorizzata, ma addirittura annientante per l'uomo.

Il concetto di identità minoritaria è invece uno dei pilastri della filosofia femminista di Rosi Braidotti, che delinea la nascita di un soggetto nomade, fluido, in divenire, antigerarchico, anticolonialista, contestualizzato, interconnesso (rizomatico) e ecologico⁴⁸⁵.

⁴⁸³ Cfr. RAMALHO, Maria Irene, “O feminismo como filosofia: Introdução ao pensamento de Rosi Braidotti” in COLETIVO UNIPOP, *Pensamento crítico contemporâneo*, Lisboa: Edições 70, 2014, pp. 124-143.

⁴⁸⁴ Citazione in BRAIDOTTI, Rosi *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Roma, Luca Sossella editore, 2008, p. 50.

⁴⁸⁵ Cfr. RAMALHO, Maria Irene, “O feminismo como filosofia: Introdução ao pensamento de Rosi Braidotti”, cit., pp. 124-143.

La filosofa Luce Irigaray in un interessante articolo, ripercorrendo il pensiero da San Tommaso d'Aquino a Eckhart, riscontra l'incapacità del pensiero metafisico occidentale di restituire alla "carne" il ruolo di mediazione del trascendente con la contingenza umana⁴⁸⁶. Per Irigaray attraverso il "toccare", il senso del tatto, può attivarsi un canale che permette il passaggio della "grazia", energia trascendente che permette la relazione reciproca fra due soggetti, nell'interezza del loro "essere". Si tratta di una mediazione carnale che non ci rapisce a noi stessi, come nell'estasi, ma permette la condivisione della vita e la sua trasmissione, luogo di incontro tra "essere e esistenza":

La questione non è quella di reprimere la carne o sottoporla alla prevalenza e all'autorità della ragione ma di restituirle il suo ruolo di mediazione tra il corpo e l'anima, l'esterno e l'interno, la materialità e la spiritualità, e questo in noi stessi ma anche tra di noi⁴⁸⁷.

Alla riabilitazione della "carne", guadagno filosofico del pensiero femminista, corrisponde, nel secolo scorso la considerazione dell'estasi come fenomeno della storia culturale occidentale capace di ricomposizione della dicotomia platonica, e successivamente cristiana, dell'anima che aspira alla trascendenza e del corpo che rappresenta l'umanità incarnata.

Nell'estasi, dove il raggiungimento dell'io più puro e il dissolversi nell'Amato coincidono, i mistici hanno l'esperienza dell'essere perfetto, uno e indiviso. Nel linguaggio metaforico della mistica nuziale, essi festeggiano in quel momento supremo le loro nozze mistiche come sposi celesti, non come marito e moglie terreni. La loro inviolabile unione erotico-amorosa ha superato il mondo prigioniero dei patti giuridico-contrattuali⁴⁸⁸

Analizzando la scrittura mistica si desume infatti che l'estasi viene descritta sempre, pur nella pluralità dei personaggi, con una forte coesione narrativa interna: la scena descrive un "unione erotico-amorosa" che investe il soggetto in maniera condensata, similmente all'attività onirica. Al di là dei termini utilizzati, non c'è una reale distinzione fra anima e corpo, sia nel racconto di Matilde di Magdeburgo, sia nel racconto della transveberazione di Teresa d'Avila contenuto nel *Libro de la Vida*:

⁴⁸⁶ IRIGARAY, Luce *Il toccare della grazia*, Torino, Spazio filosofico n°17, luglio 2016, pp. 239-247.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 244.

⁴⁸⁸ SCHULTE VAN KESSEL, Elisja, "Vergini e madri tra cielo e terra. Le cristiane nella prima età moderna" in DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna*, cit., pp. 185-186.

entrambe vivono totalmente l'evento soprannaturale che le investe, entrambe ne sono sommerse.

Martin Buber, nell'introduzione alla raccolta di estasi contenuta in *Confessioni estatiche* fa notare:

Nell'esperienza estatica non c'è assolutamente nulla che rimandi all'interno o all'esterno. Colui che vive l'unità di io e mondo, nulla sa dell'io e del mondo. Perché, così è detto nelle Upaniṣad, come chi, abbracciato da una donna amata, non ha cognizione di ciò che è fuori o dentro, così anche lo spirito, abbracciato dal sé originario, non ha coscienza di ciò che è fuori o dentro⁴⁸⁹.

La variabile che invece assume un peso decisivo, nelle redazioni delle estasi, è il meccanismo di censura e autocensura a cui la scrittura religiosa femminile è sempre stata sottoposta, nella veste di sorvegliata speciale da parte degli organismi di controllo della gerarchia ecclesiastica.

La riscrittura dell'estasi della transveberazione da parte di Teresa d'Avila rende chiara la differenza fra il resoconto teso soprattutto alla ricostruzione veritiera di un fatto, in cui le metafore (dell'angelo, del dardo, dell'idillio) servono a renderne la potenza, e la sua riduzione ad *exemplum* di una casistica dei diversi modi di pregare, ad uso del confessore che doveva avvallarli.

A spiegazione dell'evoluzione della scrittura teresiana, la critica, a partire dalle ultime decadi del secolo scorso, ha unanimamente riconosciuto che lo stile di Teresa, considerato per secoli "femminile" nell'abbondanza di utilizzo di termini colloquiali e autosvalutativi, era in gran parte influenzato dall'essere una scrittrice nell'epoca della Controriforma spagnola⁴⁹⁰. Nelle complesse relazioni sociali in cui la sua scrittura si inseriva, le tecniche di "attenuazione" e di "accentuazione" della propria esperienza mistica a seconda dell'interlocutore a cui era rivolto lo scritto⁴⁹¹, vengono padroneggiate da santa Teresa con crescente consapevolezza, dovuta anche alle sollecitazioni a cui confessori a lei alleati, come padre Gracián, la sottopongono.

⁴⁸⁹ BUBER, Martin, *Confessioni estatiche* cit., p. 26.

⁴⁹⁰ Cfr. WEBER, Alison, *Teresa d'Avila e la retorica della femminilità* cit., pp. 17-18.

⁴⁹¹ Ivi, p. 20.

Le parole pronunciate invece da Maria Maddalena de' Pazzi durante le estasi, sono emblematiche dell'enorme differenza fra ciò che viene colto dall'ascoltatore (nel suo caso le consorelle) e ciò che viene consapevolmente scritto. Anche nell'ipotetica censura delle tracrittrici e nel loro tenace tentativo ordinatore, Giovanni Pozzi definisce la parola estatica pronunciata Maira Maddalena de' Pazzi come connotata da "prolissità, discontinuità, digressioni, mostruosità simboliche, paralogismi", alternata a "passioni veementi e ed eteree, speculazioni ardite, discese abissali nel fondo dell'anima, elevazioni alla soglia del sublime"⁴⁹².

Agli antipodi troviamo la scrittura di Teresa d'Avila che tenta, con parole misurate, calibrate e "attenuate", di spacciare (peraltro con successo) l'evento estatico al confessore Rodrigo Alvarez come "un altro modo di pregare", solo un po' più veemente del solito.

A riportare alle dimensioni originarie la narrazione dell'estasi teresiana, oscillante negli scritti teresiani fra la rappresentazione dell'estasi come evento incontrollabile all'interno della relazione amorosa fra l'Altro e l'io, nel *Libro de la Vida*, e il depotenziamento della sua carica erotica nelle ultime lettere ufficiali di santa Teresa, troviamo la fulminea intuizione del Bernini che immortalava l'estasi della transvebrazione nello splendido gruppo marmoreo della chiesa di santa Maria della Vittoria, a Roma.

L'opera, eseguita fra il 1645 e il 1653 raffigura teatralmente l'estasi restituendo allo spettatore tutta la drammaticità e la passionalità dell'incontro estatico:

Santa Teresa d'Avila è semidistesa al di sopra di una nuvola che la trasporta in alto, nel cielo. Sopra di lei poi, a sinistra, un Cherubino scaglia un dardo per colpire la Santa al cuore spostando il tessuto della sua veste. Santa Teresa indossa un abito molto ampio e vaporoso mosso dal vento che crea pieghe scomposte. Infine, il suo corpo è completamente abbandonato e il viso assume un'espressione languida. Gli occhi chiusi sono rivolti al cielo e le labbra socchiuse⁴⁹³.

Il gruppo marmoreo, di forte impatto emotivo anche sullo spettatore contemporaneo, rappresenta una delle vette più alte dell'arte barocca, ed è giustamente

⁴⁹² MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Le parole dell'estasi* cit., p. 21.

⁴⁹³ <https://www.analisedellopera.it/estasi-di-santa-teresa-davila-di-gian-lorenzo-bernini>, consultato il 27/10/2022.

famosa in tutto il mondo, omaggio imperituro alla maestria del Bernini e a santa Teresa d'Avila.

Alcuni particolari ne accentuano l'indubbio erotismo: il cherubino, giovane e bellissimo (più rassomigliante ad Eros che ad un angelo) che sposta leggermente l'abito di santa Teresa sul petto, prima di infilarle il dardo, le vesti scomposte della santa (in cui le pieghe dell'abito vengono scolpite con tale abilità da far sembrare cera il materiale marmoreo), l'espressione di santa Teresa, anch'ella bellissima, che nelle labbra dischiuse sembra esprimere un godimento tanto abbandonato quanto sensuale. Il fatto che il giovane angelo sia in piedi, sorridente e incombente su una santa Teresa semidistesa, accentua l'effetto di sicura imminente presa di possesso.

Come scritto precedentemente, sono trascorsi appena poco più di cinquant'anni dall'ultimo memoriale ripresentato nel 1591 dall'agostiniano Antonio de Sosa all'Inquisizione contro gli scritti di Teresa d'Avila, per assistere alla concretizzazione del suo culto ambivalente. Ufficialmente la santità le è infatti attribuita per l'aderenza ai parametri controriformisti, ma, nell'enorme diffusione della devozione popolare verso di lei, viene esaltato proprio quell'erotismo sacro che le veniva imputato dai suoi detrattori.

Di fatto, dal voluminoso corpus teresiano, Bernini, nel tentativo di mettersi in luce favorevole verso i committenti Cornaro e il papa Innocenzo X, ha dato forma all'episodio più noto e che più si prestava ad una rappresentazione densa di teatralità erotico-religiosa.

L'aspetto schizoide del culto di santa Teresa d'Avila rientra nei topoi della cultura patriarcale nei confronti della sessualità femminile come spesso si riscontra nelle raffigurazioni artistiche a soggetto sacro. Se dal lato della religiosità ufficiale stigmatizza la sessualità, la reprime, la disprezza, dal lato artistico la esalta in opere d'arte raffinatissime, la contempla, la trasforma in preziosi oggetti d'arte di cui fruire.

Basti pensare alle decine di ritratti, specialmente barocchi, della Maddalena penitente⁴⁹⁴, raffigurata come una bellissima donna, molto scollata e spesso ingioiellata,

⁴⁹⁴ Cfr. <https://www.milanoplatinum.com/iconografia-della-maddalena-penitente.html>. Fra gli esempi più celebri i quadri del Caravaggio (1599), Tintoretto (1598-1602), El Greco (1580), Joe Boeckrost (1650).

dall'apparenza più provocante che pentita. L'estasi della Maddalena penitente attribuita a Guido Cagnacci (1626) la raffigura distesa, con il capo dai lunghissimi capelli arrovesciato all'indietro, con il seno completamente scoperto⁴⁹⁵. Solo la parte inferiore, coperta da un drappo su cui sono posati un teschio e il cilicio, riporta il focus del quadro alla visione del dolore causato dalla coscienza del peccato. L'intento didattico delle raffigurazioni tipiche della santa penitente (il teschio e il cilicio) è visibile solo ad un secondo sguardo dello spettatore, catturato dalla sensuale tragicità della parte superiore del dipinto.

Nonostante la tradizionale funzione pedagogica dell'immagine nel cattolicesimo, l'opera d'arte travalica le intenzioni didattiche e rimanda allo sguardo soggettivo del fruitore:

Il fatto è che il regime classico della rappresentazione pone in essere un rigido faccia a faccia tra l'opera e chi osserva, che funziona secondo il modello della finestra sul mondo naturale, aperta allo sguardo sovrano del fruitore e della fruitrice⁴⁹⁶.

Oltre alle condizioni culturali e politiche e sociali che orientano lo sguardo del fruitore, gli enunciati di valutazione di un'opera d'arte dipendono da un momento di riconoscimento e di identificazione mimetica con il soggetto rappresentato⁴⁹⁷.

Il rispecchiamento nella carica erotica sprigionata dalla statua del Bernini ha fatto esclamare allo scrittore Charles de Brosses (1709-1777), generalmente conosciuto con il nome "presidente de Brosses": "Se questo è l'amore, io lo conosco", tralasciando il significato spirituale dell'estasi⁴⁹⁸. Analoghe le reazioni di altri spettatori illustri quali lo scrittore Joseph Ernest Renan (1823-1892) con le parole: "Si c'est cela l'extase mystique, je connais bien des femmes qui l'ont éprouvée" fino a Lacan che nel XX seminario *Encore* dedicato a "Dio e la jouissance della Donna" invita gli astanti ad

Artemisia Gentileschi è l'unica pittrice che si cimenta a sua volta in un bellissimo quadro della Maddalena (1615).

⁴⁹⁵ Ivi.

⁴⁹⁶ KNAUSS, Stefanie e ZORDAN Davide, L'estasi 'profana' di santa Teresa e la ridefinizione dell'arte 'sacra'. Rilievo spirituale di un'esperienza estetica, Trento, Edizioni Dehoniane Bologna, annali di studi religiosi, 9/2008, p. 12.

⁴⁹⁷ Cfr. Ivi, p. 15.

⁴⁹⁸ Cfr. BORIN, Françoise, Immagini di donne in DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna*, cit., p. 240.

“andare a vedere” lo scenario della cappella Cornaro di un qualcosa che è ancora lì nell’atto di accadere⁴⁹⁹. Le reazioni degli spettatori contemporanei al Bernini sono state invece almeno apparentemente scandalizzate per l’immagine dissacratoria con cui Santa Teresa è rappresentata. Un anonimo commentatore scrive: (Benini) “Tirò poi quella Vergine purissima in terra...non solo prostrata...ma prostituita”⁵⁰⁰.

L’anonimo commento rientra nella tradizionale lettura maschile che vede tutte le donne sessuate come prostitute, senza mezze misure fra la donna vergine-madre e la peccatrice. Avrebbe sicuramente fatto rimpiangere a Teresa d’Avila la dignità di avversaria attribuitale dall’Inquisizione, nelle definizioni di “alumbrada”, “donna inquieta e vagabonda”, ma mai di donna di “facili costumi”.

In effetti la prosaicità delle reazioni maschili di fronte alla statua nel corso dei secoli rimanda anche alla responsabilità sia del committente, sia dell’esecutore. La posizione dello spettatore nel ruolo di *voyeur* è pensata fin dall’inizio dal cardinale Federico Cornaro quando commissiona l’opera al Bernini, includendo, ai lati della cappella, le sculture dei suoi famigliari da commemorare:

Il cardinale Federico Cornaro, che aveva commissionato la costruzione della cappella, decise di celebrare la memoria del padre e dei sette cardinali della sua famiglia assieme alla celebre transverberazione di santa Teresa; chiese quindi di porre gli otto uomini ai lati della cappella, mentre osservano e commentano l’estasi in atto. Ed è proprio l’aver colto e lasciato la santa per sempre “sul punto” “nell’atto” di ricevere la freccia di Cristo mentre la sta per penetrare che ha reso questa immagine così affascinante, tanto che persino Jacques Lacan ne ha fatto l’iconica illustrazione delle sue teorie sulla *jouissance*⁵⁰¹.

Per lo sguardo maschile, presente fin dall’interno del complesso dell’opera nelle otto statue che commentano la scena, Bernini espone magistralmente quello che potremmo definire “il doppio indicibile”: l’unione mistica con Dio e l’orgasmo femminile.

⁴⁹⁹ Cfr. BONELLI, Elena Messa in estasi: sguardi sul corpo di Teresa, *Lectora*, n° 8, 2002, pp. 61-62.

⁵⁰⁰ Citazione in KNAUSS, Stefanie e ZORDAN Davide, L’estasi ‘profana’ di santa Teresa e la ridefinizione dell’arte ‘sacra’. Rilievo spirituale di un’esperienza estetica, cit., p. 24.

⁵⁰¹ BONELLI, Elena Messa in estasi: sguardi sul corpo di Teresa, *Lectora*, n° 8, 2002.

L'indicibilità dell'esperienza mistica è sancita dall'impossibilità di dare una definizione di Dio; per quanto riguarda il processo di identificazione del fruitore è improbabile che i celebri visitatori sopra nominati abbiano avuto esperienza diretta dell'unione mistica, peraltro storicamente tramontata come fenomeno diffuso già dal XVIII secolo⁵⁰². È rimasta quindi agli spettatori solo la lettura sessuale del godimento femminile, su cui, senza saperne molto di più, chiunque ne avesse la possibilità, religioso o laico, ha comunque sentenziato per secoli.

Un pensiero originale in merito alla sessualità è stato espresso da Georges Bataille nel suo famoso testo "L'erotismo"⁵⁰³ in cui stabilisce una prima connessione fra religiosità ed erotismo: i mistici sono quasi costretti a prendere a prestito il lessico amoroso nella descrizione del fenomeno estatico perchè è l'unico a loro disposizione nel descrivere la sostanza amorosa dell'incontro con Dio. Essendo l'amore uno dei connotati principali che caratterizza la divinità, incarnata specialmente nella figura di Gesù, l'estasi descrive sempre un incontro amoroso fra il soggetto e l'Amore per eccellenza. Per Bataille si tratta di un amore violento, fonte di squilibrio, come sono anche gli amori profani, prima di irregimentarsi in una relazione duratura e istituzionale come il matrimonio, che l'autore mette in significativa corrispondenza con un rapimento violento:

(l'amore) In sostanza innalza il gusto di un essere per un altro al grado di tensione in cui l'evento di privazione del possesso dell'altro –ovvero la perdita del suo amore- è sentita altrettanto duramente di una minaccia di morte...La febbre sensuale non è il desiderio di morire; del pari, l'amore non è il desiderio di perdere, bensì quello di vivere nella paura di una sua possibile perdita dell'essere amato, desiderio che mantiene l'amante sull'orlo del crollo: solo a questo punto potremo provare, al cospetto dell'essere amato, la violenza del rapimento⁵⁰⁴.

Ma distinguendo fra erotismo sensuale e amore, Bataille mette quest'ultimo in grado di rendere benefico il disordine del desiderio organizzandolo in una vita materiale e sociale, trasformando la sensualità in tenerezza e attenuandone la violenza⁵⁰⁵. Bataille

⁵⁰² Cfr, CERTEAU, Michel de, *Fabula-mistica XVI-XVII secolo*, cit.

⁵⁰³ BATAILLE, Georges *L'erotismo*, tr. it. Adriana dell'Orto, Milano, Arnoldo Mondadori editore, 1976 [1962].

⁵⁰⁴ Ivi, p. 253.

⁵⁰⁵ Ivi, p. 254.

conclude che fra amore sessuale e amore mistico si riscontra un parallelismo nello squilibrio che accompagna il desiderio, nell'angoscia della perdita dell'essere amato, nella violenza dell'incontro: "È la condizione dei rapimenti violenti, senza i quali l'amore sessuale non avrebbe potuto, come invece ha fatto, prestare la propria nomenclatura alle descrizioni dell'estasi dei mistici"⁵⁰⁶.

Nel *Libro del Vida* c'è la conferma di tale parallelismo e del fatto che santa Teresa "prende a prestito" la nomenclatura dell'amore profano per descrivere la relazione fra l'anima e Dio, basata sull'intesa silenziosa, per cui per capirsi è sufficiente un "solo sguardo":

Avviene come quando qui sulla terra, se due persone si vogliono molto bene e si capiscono, sanno spiegarsi col solo sguardo. Così qui, senza spiegarcelo, di volta in volta si guardano questi due amanti, come dice lo Sposo alla Sposa nel Cantico dei Cantici, come mi sembra di aver udito⁵⁰⁷.

In cielo come in terra l'amore è caratterizzato da quel silenzio d'intesa che rende superflue le parole, comunque sempre inadeguate rispetto al linguaggio eloquente dello sguardo del desiderio. Tanto più immediato ed efficace se lo sguardo è divino:

Tornando a questa maniera di intendere, mi sembra che il Signore voglia in ogni modo far conoscere all'anima qualcosa di quanto accade in cielo, e, come lassù ci si comprende senza parlare (cosa che non ho mai saputo finché il Signore volle darmelo a conoscere in un rapimento); così qui Dio e l'anima si comprendono per il semplice fatto che Sua Maestà lo vuole, senza altri artifici per spiegarsi l'amore tra questi due amici⁵⁰⁸.

In questo passaggio Teresa afferma di aver imparato a comprendere "senza parlare" in un rapimento (cioè in estasi), riconsegnando con queste poche parole il mistero dell'amore alla sua origine nel silenzio. La violenza dell'amore estatico termina nel matrimonio spirituale, così come lo squilibrio causato dall'amore erotico termina con una relazione stabile e duratura. Le estasi nella settima dimora del *Castello interiore* cessano quasi completamente:

⁵⁰⁶ Ivi.

⁵⁰⁷ TERESA D'AVILA. TUTTE LE OPERE (a cura di Massimo Bettegini) cit., p. 417.

⁵⁰⁸ Ivi, pp. 416-417.

Stupisco nel vedere come l'anima venga privata di ogni estasi, se non di rado (intendo qui la perdita dei sensi). In queste rare volte non c'è rapimento, né volo di spirito: Questi accadimenti divengomo molto rari, e quasi mai avvengono in pubblico, come prima era normale⁵⁰⁹.

A dispetto dello scalpore suscitato dalle sue estasi, per le quali è stata principalmente e in alcuni casi esclusivamente conosciuta, Teresa d'Avila ritiene che il fenomeno estatico sia transitorio, una tappa nell'itinerario cell'unione con Dio. Dai suoi scritti si denota che, fra l'altro, Teresa ritenga le estasi un sintomo di debolezza, un dono di Dio alle anime fragili, o addirittura un modalità divina di far conoscere in pubblico quanto avviene "in segreto":

Può essere che il Signore abbia fortificato l'anima, l'abbia resa magnanima e capace. O, forse, agli inizi Sua Maestà voleva far conoscere pubblicamente quanto concede in segreto, per certi scopi a lui solo conosciuti. I suoi giudizi sono inimmaginabili⁵¹⁰.

Teresa indica la forza, la magnanimità e la capacità come acquisizioni dell'anima per cui le estasi tendono a scomparire. Al contrario la debolezza deriva dal fatto che, quando le facoltà spirituali sono totalmente occupate in un'intensa attività soprannaturale, tutte le funzioni di controllo, addattamento e integrazione del soggetto risultano sospese o almeno rallentate⁵¹¹. Nel descriverla nella quinta dimora del *Castello Interiore*, Teresa non ne occulta la somiglianza con la morte, anche se "morte deliziosa":

È come chi all'improvviso muore al mondo per vivere maggiormente in Dio. È una morte deliziosa; un sottrarsi dell'anima a tutte le operazioni che può svolgere stando nel corpo. È una morte deliziosa perché sembra che l'anima davvero si separi dal corpo per meglio mettersi in Dio, tant'è che non so se le resti vita per respirare (pensandoci bene sembra non respiri, e se respira non lo si nota)⁵¹².

Teresa dimostra una conoscenza dettagliata degli effetti fisici del fenomeno, come se l'avesse osservato dall'esterno. Rispetto a Maria Maddalena de' Pazzi, che pareva essere solo vagamente cosciente delle sue interminabili estasi, Teresa d'Avila

⁵⁰⁹ Ivi, p. 1471.

⁵¹⁰ Ivi.

⁵¹¹ Cfr. RENAULT, Emmanuel *Teresa d'Avila e l'esperienza mistica*, Milano, Edizioni Paoline, tr. it. Carmelo "tre Madonne", 1990 [1970], p. 150.

⁵¹² TERESA D'AVILA. TUTTE LE OPERE (a cura di Massimo Bettetini) cit., pp. 1227 e 1229.

esprime innanzitutto una visione “fenomenologica” dell’evento estatico, così come può apparire allo spettatore. La differenza, dalle descrizioni che lei stessa ne dà, consiste nel mantenimento di un certo grado di coscienza che le ha permesso di osservare dettagliatamente gli effetti dell’estasi sul corpo:

Finché dura quell’impeto l’anima non si rende conto di quanto le sta accadendo. Fa già fatica a capire quanto le accade dentro di lei, non credo avvertirà gravi tormenti, resta in possesso di tutti i suoi sensi, può parlare, e anche guardare, ma non può camminare, perché è disfatta da quel colpo d’amore⁵¹³.

La presenza di alcuni aspetti pericolosi o comunque imbarazzanti dell’estasi (come l’immobilità e la mancanza di respirazione) giustifica il senso di sollievo che sembra trapelare dalla constatazione del drastico calo delle estasi con il sopraggiunto matrimonio spirituale. Santa Teresa distingue, all’interno del generico termine di “estasi”, un gruppo di stati straordinari quali volo dello spirito, impeto, ratto, sospensione. Ciò che accomuna questi stati è l’indebolimento della facoltà sensoriali e motorie a favore delle facoltà spirituali che entrano in comunicazione con il divino attraverso visioni e comunicazioni⁵¹⁴. Concilio Laterano Teresa scrive apertamente che “ci vuole coraggio” ad abbandonarsi fiduciosamente ad un’Altro di cui non si prevedono in alcun modo le mosse:

Sicché le prime volte è necessario coraggio per abbandonarsi nelle braccia del Signore, che conduce l’anima dove lui vuole. Prima che Sua Maestà ponga l’anima nella pace dove desidera condurla (dico condurla perché comprenda cose elevate) è assolutamente necessario, agli inizi, essere pronti e determinati a morire per Lui⁵¹⁵.

In questo passaggio la descrizione va oltre la metafora e allude a uno stato molto simile alla morte fisica, limite sempre sfiorato nelle esperienze mistiche, accompagnate da uno squilibrio psicofisico perenne, spesso accentuato dagli eccessi ascetici a cui si

⁵¹³ Ivi, p. 2181.

⁵¹⁴ Cfr. RENAULT, Emmanuel *Teresa d’Avila e l’esperienza mistica* cit., p. 150.

⁵¹⁵ TERESA D’AVILA. *TUTTE LE OPERE* (a cura di Massimo Bettetini) cit., p. 2177.

sottopongono. Bataille scorge in questo atteggiamento la ricerca di un “completo distacco rispetto a qualsiasi condizione materiale”:

Per giudicare l’esperienza dei mistici, voglio insistere su di un fatto: essa opera un distacco da qualsiasi condizione materiale. In tal modo essa risponde alla preoccupazione, di regola propria della vita umana, di non dipendere da un dato che essa non ha scelto, che anzi le viene imposto. Si tratta di pervenire a uno stato che possa dirsi *sovrano*. A prima vista almeno, l’esperienza erotica è subordinata all’evento, da cui invece l’esperienza mistica libera⁵¹⁶.

Nel caso dell’estasi la sovranità non è però in alcun modo del soggetto, che anzi è quasi totalmente privato delle sue funzioni umane, ma la comunicazione con il divino viene violentemente spostata in una sfera ultramondana, dove viene “rapito”. La vera sovranità viene raggiunta solo nello stato teopatico che, a differenza dello stato estatico, mantiene il soggetto in uno stato di uniforme beatitudine, esente da speranze e timori.

[...] il soggetto, perduto nella presenza indistinta e illimitata dell’universo e di se stesso, cessa di appartenere allo svolgimento sensibile del tempo. È assorbito nell’istante che si eterna. Apparentemente in maniera definitiva, senza che duri l’attaccamento all’avvenire o al passato, egli è nell’istante, e l’istante di per sé, è l’eternità⁵¹⁷.

È uno stato molto simile a quello descritto da santa Teresa alla fin del *Libro de la Vida* quando afferma di vivere come in un sogno, senza “gioia” e senza “pena”:

La vita mi sembra tutta un sogno, e tutto quello che vedo mi sembra un sogno. Non avverto gioia e non vedo in me alcuna pena, per grande che sia, se alcune cose mi fanno provare ancora questi sentire, è con tale brevità che io stessa ne resto stupita, e anche il sentimento provato rimane così, come un sogno⁵¹⁸.

Parole scritte nel 1562, al termine della sua autobiografia. I venti anni che la separano dalla sua morte saranno più un incubo che un sogno, densi di difficoltà, soprattutto per la conflittualità con l’Inquisizione che investe anche il Carmelo.

Saranno anni di lotta, culminanti nel 1575 nell’incarcerazione di Giovanni della Croce e nell’intimazione a santa Teresa di “scegliere un convento in cui ritirarsi, di

⁵¹⁶ BATAILLE, Georges *L’erotismo* cit., p. 260.

⁵¹⁷ Ivi, p. 261.

⁵¹⁸ TERESA D’AVILA. TUTTE LE OPERE (a cura di Massimo Bettegini) cit., p. 713.

recarvisi immediatamente e di non muoversi più di lì”⁵¹⁹, combattuti continuando a scrivere, a spiegare l’autenticità della straordinaria esperienza che alla fine l’ha condotta alla coscienza della presenza stabile di Dio all’interno di se stessa, nel matrimonio mistico. Il periodo della maturità “politica” di santa Teresa, attestato dalla quantità di relazioni sociali impegnative che intrattiene per via epistolare, corrisponde alla maturità spirituale della coabitazione stabile con Dio, caratterizzata da una continua consapevolezza, autocoscienza, attenzione alle “cose riguardanti il servizio di Dio”:

Stando a quanto detto, vi parrà che l’anima non rimanga in sé, ma tanto assorta da non capire alcunché. Contrariamente nelle cose riguardanti il servizio di Dio è ancor più presente di prima e, non appena assolve gli impegni, torna a raccogliersi in sua amabilissima compagnia ⁵²⁰.

In questa presenza alla realtà esterna, agli “impegni”, accentuata dal matrimonio mistico, è comprensibile che gli stati estatici, per definizione di “uscita da se stessi”, siano visti da Teresa d’Avila come dei momenti transitori, giustificati dalla finalità della conoscenza dello Sposo, divino, ma di poca utilità quando, nel matrimonio, lo Sposo si trova stabilmente al fianco della Sposa. Nella concezione teresiana la meta ultima del percorso spirituale è l’incarnazione di Dio, il formare “una carne sola” con la sua creatura, senza più alcuna necessità di trasportarla altrove perché è già presso di lei, è Lei: “tanto intimamente ha desiderato unirsi alla sua creazione come chi forma una carne sola, così da lei non vuole separarsi”⁵²¹.

In conclusione con il matrimonio mistico quella che viene superata è proprio la separazione, di cui l’estasi diventa un sintomo, nella sua insita violenza nel riportare l’anima alle sue origini, similmente alla morte. Il viaggio ha invertito la rotta: non è più l’anima ad uscire dal corpo, ma Dio ad entrarvi per rimanervi stabilmente.

⁵¹⁹ ROSSI, Rosa, *Teresa d’Avila* cit., p. 163.

⁵²⁰ TERESA D’AVILA. *TUTTE LE OPERE* (a cura di Massimo Bettegini) cit., p. 1445.

⁵²¹ *Ivi*, p. 1451.

2.5 DALLA CONFESSIONE SACRAMENTALE ALLA SEDUTA PSICANALITICA. UNA CRITICA FEMMINISTA

In questo paragrafo intendo ricercare le continuità e le differenze fra confessione sacramentale e psicanalisi alla luce della critica di alcuni pensatori come Foucault e Deleuze e Guattari e di alcune teoriche femministe (specialmente Irigaray, Braidotti e Butler). Prendo in considerazione la psicanalisi freudiana e, in parte, quella di Lacan, mentre non analizzo la psicologia analitica di Jung, da lui elaborata dopo la rottura con Freud nel 1913.

Di fronte al proliferare dei fenomeni mistici medievali e protomoderni, l'istituzione religiosa, in concomitanza con il rafforzamento di altre istituzioni sociali quali la famiglia, ha messo in atto dei dispositivi di controllo di eventi per loro natura difficilmente conoscibili e gestibili. La mistica e le sue varie manifestazioni si collocano, infatti, nel territorio sconosciuto della relazione fra la soggettività umana e Dio, gravata dalla impossibilità di definizione del termine divino della relazione e dalla difficoltà di gestione del soggetto mistico, con l'aggravante che quest'ultimo si è rivelato essere in prevalenza un soggetto femminile.

Le variabili da tenere sotto controllo sono state essenzialmente due: la prima, esplicita finalità della macchina inquisitoriale, è la lotta all'eresia, da scovare e reprimere in tutte le sue manifestazioni; la seconda, più complessa in quanto più nascosta, è stata la ricerca della componente sessuale del fenomeno mistico, la cui origine peccaminosa era ricondotta soprattutto alle protagoniste femminili dell'evento. Le rappresentazioni e gli stereotipi dominanti la cultura in generale, e quella clericale in particolare, che sottolineavano la malvagità e la pericolosità femminili, giunsero a diffondere una vera e propria paura delle donne, come gli studi di Delumeau sulla storia del peccato e della paura, dal XIV al XVIII secolo, riportano⁵²². La rappresentazione femminile è altamente negativa⁵²³, per cui la donna giunge a essere la portatrice, per il francescano Alvaro Pelayo, di centodue “vizi e misfatti”, di cui i principali sono la

⁵²² Cfr. DELUMEAU, Jean, *La paura in occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, tr.it. Paolo Traniello, Torino: Società Editrice internazionale, 1978.

⁵²³ Cfr. LOPES, Maria Antónia “*Estereótipos de' a mulher*” em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)” in Donne, Cultura e Società nel panorama lusitano e internazionale (secoli XVI- XXI), cit.

sfrenata sensualità, l'attitudine alla menzogna, la debolezza costituzionale, l'imbecillità mentale⁵²⁴.

Per gestire la pericolosità della problematica e la difficoltà di conoscere e giudicare fenomeni riguardanti la sfera "privata", se non propriamente segreta, dei fedeli, l'istituzione ecclesiastica ha rinforzato i dispositivi di controllo e repressione sia dell'eresia, sia della sessualità (per le donne strettamente intrecciate nelle simulazioni di santità).

Gli organi preposti erano l'Inquisizione in Spagna, Italia e Portogallo e, più capillarmente, l'obbligo tassativo della confessione frequente, sancito dal Concilio di Trento. Lo storico Adriano Prosperi scrive a proposito del legame fra Inquisizione e confessione:

Ma solo nel XVI secolo, con il concilio di Trento e con la nascita dell'Inquisizione romana, le condizioni del rapporto vennero profondamente modificate: l'obbligo della confessione annuale divenne concreto con l'istituzione di un controllo efficace da parte della struttura parrocchiale e con le visite vescovili. D'altro canto, la polemica contro le varie tendenze riformatrici che negavano carattere di sacramento alla confessione portò a una istituzionalizzazione che ebbe il suo monumento nella nascita -tra la Verona del Giberti e la Milano di san Carlo Borromeo- del confessionale⁵²⁵.

L'istituzione del confessionale protegge e tutela la segretezza della parola orale, spontanea o guidata, ritualizzata e sacralizzata, affinché rivelasse i contenuti, le modalità, le credenze e le trasgressioni che caratterizzavano i comportamenti dei fedeli.

L'istituzione della confessione, era in realtà praticata fin dalle origini del cristianesimo come penitenza pubblica, unica e non ripetibile e si è evoluta gradualmente nel corso dei secoli, assolvendo il compito della salvezza dei fedeli, attraverso il controllo capillare sui loro peccati. Il Concilio Laterano IV del 1215 è tappa fondamentale di questo processo istituendo una nuova prassi del sacramento della confessione in cui erano garantite la ripetibilità e la segretezza (non solo dei peccati, ma anche del penitente) e mutava radicalmente anche il ruolo del confessore: da *iudex*

⁵²⁴ DELUMEAU, Jean, *La paura in occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, cit., p. 489.

⁵²⁵ PROSPERI, Adriano, "Bilancio e prospettive della storia dell'Inquisizione" in *L'Inquisizione Romana In Italia Nell'età Moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche. Atti del seminario internazionale Trieste, 18-20 maggio 1988*.

*peccatorum a medicus animarum*⁵²⁶. Oltre alla funzione di giudice misericordioso e medico dell'anima, il Concilio Lateranense sposta l'attenzione anche sui comportamenti dei chierici: cap. XIV "Punizioni per i chierici incontinenti"; cap. XV "Contro l'ubriachezza dei chierici"; cap. XVI "Le vesti dei chierici", dimostrando un'attenzione particolare per le pratiche clericali "negative", la cui diffusione, successivamente denunciata dai protestanti e dai riformatori cattolici, anche se non quantificabile, è comunque confermata dalla necessità di raccomandazioni conciliari specifiche⁵²⁷.

Il concilio di Trento, altra tappa fondamentale nella storia della confessione, dedica tutta la sessione XIV del 25 novembre 1551 al "sacramento della penitenza", aggiungendo 15 canoni sul sacramento, che si concludono con l'espressione "sia anatema", dispiegando un potente dispositivo di potere sulle coscienze, facente parte di un'efficace strategia difensiva del Concilio contro l'eresia protestante⁵²⁸.

Il rafforzamento progressivo della pratica della confessione e del correlato esame di coscienza raggiunge l'apice in epoca controriformistica e contribuisce alla formazione dell'individualismo peculiare della cultura occidentale, fondato sulla verbalizzazione e conseguente individuazione delle vicissitudini personali del soggetto, dandogli continuità e coerenza. La confessione obbligatoria appare, almeno fino al XVII secolo, un enorme contenitore di esperienze sparse e volatili, che vengono raccolte, scritte, ordinate, giudicate secondo i metodi prescritti dai manuali di confessione. I confessori e i direttori di coscienza utilizzano una metodologia precisa nella guida alla rielaborazione e alla classificazione degli eventi personali, suddividendoli in positivi e negativi, virtù e peccati. Gli scritti delle mistiche altro non sono che delle lunghe confessioni scritte, unica forma di scrittura concessa, anzi prescritta, alle donne.

Michel Foucault descrive con molta chiarezza la "procedura di individualizzazione" che viene messa in atto nel passaggio dal medioevo all'età moderna:

⁵²⁶ Cfr. TARANTINO, Daniela, "Dalla riconciliazione alla guarigione. Alcune riflessioni sulla confessione come 'cura animorum' nella teologia morale e nel diritto canonico" in *Rivista telemática*, n. 9/2017, 13 marzo 2017, pp. 1-18.

⁵²⁷ Cfr. "Concilio lateranense IV (1215)" in *Decisioni dei Concili Ecumenici*, in ALBERIGO, Giuseppe (a cura di), Torino, Classici UTET, 2004 [1967], pp. 238-240.

⁵²⁸ Ivi, "Il Concilio di Trento", pp. 519-751.

L'individuo si è per molto tempo autenticato in riferimento agli altri e attraverso la manifestazione del suo legame con essi (famiglia, rapporto di vassallaggio, protezione); in seguito lo si è autenticato attraverso il discorso di verità che era capace o obbligato a fare su se stesso. La confessione della verità si è iscritta nel seno delle procedure d'individualizzazione da parte del potere⁵²⁹.

In assoluta continuità con il metodo psicanalitico, che si affermerà nel XX secolo, l'enorme mole di discorsi prodotti nelle confessioni verte principalmente sulla sfera sessuale, a maggior ragione da stanare nei soggetti femminili, per definizione inclini al peccato in una sospetta permanente complicità con il demonio. La reticenza femminile rappresenta un ostacolo alla buona confessione, di cui, come scritto in precedenza, si lamenta frate Luigi da Presentação: “[...] così come truccano il viso del corpo, così anche colorano il viso della coscienza: e con questo vedi che belle confessioni e comunioni faranno?”⁵³⁰. Il frate scrive che Maria Maddalena de' Pazzi, al contrario, confessa diligentemente di aver subito un attacco contro la castità, salvo poi non dire assolutamente niente sul contenuto dell'attacco.

Il plurisecolare silenzio femminile sulla propria sessualità, infranto solo con l'affermazione del movimento femminista nella seconda metà del XX secolo, è motivato dalla negazione della sua esistenza nell'immaginario sociale al di fuori dell'universo matrimoniale o, specularmente, della prostituzione. Il problema si sposta piuttosto sulla diabolica abilità di provocare la sessualità maschile specie nella cornice della obbligatoria relazione confessore- religiosa, per cui l'Inquisizione individua il reato di *sollicitatio ad turpia*. Le raccomandazioni conciliari, parallelamente al rafforzamento dell'istituto della confessione, rivelano la preoccupazione del rischio insito per i confessori nella prossimità fisica e mentale con le penitenti, soprattutto le religiose che necessitano di una direzione continua.

Nonostante le precauzioni conciliari, il metodo ha evidenziato la problematica di condividere con l'oggetto che indaga l'impossibilità di essere da questo distintamente separato, facendo proliferare ulteriori trasgressioni proprio dall'enorme produzione di

⁵²⁹ FOUCAULT, Michel *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, cit., p. 54.

⁵³⁰ Cfr. *Vida de la bienaventurada Madre Soror Maria Magdalena de Pazzi di Padre Fray de la Presentacion*, cit. cap. VII.

discorsi inerenti alla vita intima delle fedeli e dalla promiscuità inevitabile conseguente alla obbligatorietà della confessione frequente⁵³¹.

Nel *Libro de la vida* Teresa d'Avila esplicita chiaramente la dinamica relazionale che si instaura con i confessori:

Accadde con qualche mio confessore (amo sempre molto chi guida la mia anima), che io vedo tanto essere la voce di Dio per me, che, non scorgendo in loro alcun pericolo, non avevo paura di mostrar loro simpatia. Loro, un po' timorosi e servi di Dio, temevano che mi attaccassi loro e li amassi disordinatamente, pur in modo santo, e mi trattavano male. Questo accadeva dopo che mi ero sottomessa loro in obbedienza, perché prima non avvertivo questo affetto. Io me ne ridevo vedendo quanto si sbagliavano, pur non dicendo sempre il distacco che avvertivo da tutti così come a me era chiaro. Ma li rassicuravo, e, dopo diversi dialoghi, giungevano a conoscere quel che solo dovevo al Signore, perché quei sospetti li avevano solo inizialmente⁵³².

Da queste parole si evince la coscienza embrionale del meccanismo di transfert che sarà alla base del set psicanalitico, il timore diffuso dei confessori di esserne implicati e il consueto padroneggiamento di santa Teresa delle dinamiche relazionali.

La confessione come sacramento, essendo quello che Foucault chiama un "centro locale di potere-sapere"⁵³³, ha in sé la possibilità di produrre quel che vuol delimitare e di non assolvere il primario compito "di dominare la carne". La responsabilità di ambedue, confessore e religiosa, come nota acutamente santa Teresa, consiste piuttosto nel confondere la forma di assoggettamento presente nel voto di obbedienza in un rituale implicito di sottomissione sessuale. Emerge infatti la consapevolezza di Teresa dello stretto legame fra potere e sessualità femminile, che la induce a specificare che il dominio sul corpo travalica il voto di obbedienza dovuto al confessore, riconosciuto unicamente come delegato umano dell'esclusiva sovranità divina: "giungevano a conoscere quel che solo dovevo al Signore".

L'ambito della sessualità, nel XVI e XVII secolo, nei suoi esiti negativi o positivi erano significati dal demoniaco o dal divino, una sfera comunque "sacra",

⁵³¹ Cfr. PAIVA, José Pedro, *Missões, directores de consciência, exercios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcangela de Sacramento* (1697-1701), cit.; GOUVEIA, Jaime, *O sagrado e o profano em choque no confessionalário. O delito de solicitação no Tribunal da Inquisição (1551-1700)*, cit.

⁵³² TERESA D'AVILA. TUTTE LE OPERE (a cura di Massimo Bettetini) cit., p. 627.

⁵³³ FOUCAULT, Michel *La volontà di sapere. Storia della sessualità* cit., p. 87.

nell'accezione ampia di "separato" dalla vita profana, lavorativa o della ritualità delle feste civili. Lo strettissimo legame che intrattiene con la religione dipende dalla sua appartenenza alla vita intima, interiore, di cui l'amore per Dio è una delle espressioni previste a livello sociale nell'opzione di vita religiosa, quasi sempre unica alternativa, per le donne, allo stato matrimoniale. Peculiarità che Georges Bataille ascrive alla cultura occidentale come distintiva rispetto alla cultura orientale:

Laddove la ricerca di una totalità dell'essere, perseguita sistematicamente al di là del mondo dell'immediatezza e, nella sua forma familiare all'Occidente, l'eroticismo sacro si confonde con la ricerca di Dio – e più esattamente con l'*amore* per Dio- l'Oriente persegue una ricerca simile senza necessariamente mettere in gioco la rappresentazione di un Dio⁵³⁴.

Come scritto nel paragrafo precedente, la vocazione della cultura occidentale della "ricerca di una totalità dell'essere" concomitante alla ricerca dell'"amore per Dio" è andata progressivamente estinguendosi nell'eliminazione filosofica sia del del soggetto, sia di Dio.

L'affermazione delle teorie di Sigmund Freud (1856-1939) all'inizio del XX secolo, rappresenta l'apice di un processo, durato tre secoli, di medicalizzazione della sessualità e di patologizzazione della religione. La portata della scoperta dell'inconscio ha come prima notevole conseguenza un rafforzamento ulteriore dell'impianto dualistico che struttura la confessione: nella seduta psicanalitica l'accresciuta competenza medico specialistica dello psicanalista ne vede aumentato il potere. Mentre prima infatti il penitente svelava al confessore quello che sapeva della propria coscienza, ora il medico analista svela al paziente ciò che quest'ultimo ancora non sa di se stesso e che, senza analisi, non saprà mai, essendo inconscio.

L'apparato psichico è concepito da Freud, prima di tutto medico neurologo, come una struttura con al centro l'"io", zona di confine in cui la coscienza si incontra con l'inconscio (Es). Quest'ultimo è la sede delle pulsioni, alimentata anche dalle esperienze rimosse che sono collocate nell'emisfero cerebrale destro. Nell'emisfero sinistro, che controlla anche il comportamento linguistico, Freud colloca il "Super-io", sede di comandi interni auto-generati che corrispondono a quella che chiamiamo "voce della

⁵³⁴ BATAILLE, Georges *L'eroticismo* cit., p. 24.

coscienza”. La funzione del Super-io in un primo tempo viene svolta da un agente educativo esterno (prima di tutto i genitori) per poi generarsi autonomamente sulla base delle norme sociali condivise dalla civiltà contemporanea al soggetto analizzato⁵³⁵. Il Super-io si configura quindi come “un centro di potere interiorizzato che frantuma una volta per sempre l’originaria unitarietà del corpo”⁵³⁶. Successivamente Lacan (1901-1981) sottolineerà gli effetti cognitivi ed esistenziali dello stretto legame che si instaura fra Super-io e linguaggio, in cui quest’ultimo segnala l’“assenza efficace” delle azioni pulsionali primitive sostituendole con una presenza incorporea:

A mio parere se non si ammette quella verità per cui il linguaggio fa buco nel reale, non è soltanto difficile ma proprio impossibile concepirne il maneggiamento. [...] È con questa funzione del buco che il linguaggio fa presa sul reale⁵³⁷.

Le strutture linguistiche creano per Lacan una vera e propria ontologia dell’essere incentrata, sul “fallo”, in cui gli uomini si differenziano dalle donne per “avere il fallo”, mentre queste ultime sono nella posizione paradossale di “essere il fallo” (cioè l’oggetto del desiderio). Appare comunque un ordine simbolico in cui il fallo è l’unità di misura, avuto o negato il fallo è al centro del desiderio, del discorso, del potere. Per questo motivo le filosofe femministe hanno coniato il termine “fallologocentrismo”.

Judith Butler mette in rilievo la costruzione di identità maschile tramite il riflesso femminile e la conseguente normatività eterosessuale. Secondo la Butler, Lacan, affermando che l’Altro privo di fallo è colei che “è” il fallo, indica molto chiaramente che il potere è gestito da questa posizione femminile di “non avere” e che il soggetto maschile che “ha il fallo ha bisogno di questo Altro per confermare ed essere il fallo in senso esteso⁵³⁸. Come sottolinea Butler l’ordine simbolico falloocratico riprende la dinamica hegeliana servo-signore, in cui si assiste all’inaspettata dipendenza del signore dal servo, il quale servendo il padrone acquisisce competenze e abilità, mentre il signore, facendosi servire, progressivamente le perde⁵³⁹.

⁵³⁵ Cfr. CIMATTI, Felice, Laddove c’è un divieto ci deve essere un desiderio, Cosenza: Luigi Pellegrini editore *Palinsesti n° 2*, 2013, pp. 133-150.

⁵³⁶ Ivi, p. 136.

⁵³⁷ Ivi, p. 142.

⁵³⁸ MARTE, Barbara, La superficie dei corpi. Il superamento della dicotomia maschile-femminile secondo Judith Butler, *Kainos n° 8*, 2008, p. 8.

⁵³⁹ Ivi.

La donna, nella visione freudiana, piú che da competenze e abilità è invece connotata dalla mancanza, in particolare l'assenza anatomica del pene struttura una soggettività invidiosa e isterica rispetto alla completezza maschile. In *Teorie sessuali infantili* del 1908⁵⁴⁰ Freud descrive come la bambina, durante la fase fallica che si svolge fra i tre e i sei anni sviluppi l'“invidia del pene”, figura speculare alla paura maschile della castrazione: “Nasce in loro un grande interesse per quella parte del corpo del maschio, ma, ben presto, a questo interesse si aggiunge l'invidia. Si sentono vittime di un'ingiustizia”⁵⁴¹.

La psicanalista e filosofa Luce Irigaray, per aver duramente criticato questo e altri presupposti teorici di Freud in *Speculum. L'altra donna*, nel 1974 viene sospesa dall'incarico di insegnamento all'università francese di Vincennes e viene espulsa dalla scuola freudiana di Parigi fondata da Lacan. La motivazione della scuola freudiana è la mancanza di etica, di coerenza e di mescolare la psicoanalisi con altri discorsi, provenienti dall'ambito del femminismo. La critica di Irigaray alla psicoanalisi di Freud e alla filosofia classica è infatti radicale e sarà alla base del pensiero teorico femminista sulla psicoanalisi e del pensiero della differenza sessuale⁵⁴².

La obiezione di Irigaray, specialmente a Freud, ma di conseguenza anche a Lacan, è di aver assunto la sessualità maschile come paradigma senza riconoscere alcuna specificità e autonomia alla sessualità femminile, vista come mancanza (invidia del pene), visione finalizzata in realtà alla costruzione narcisistica maschile. L'accusa a tutta la cultura patriarcale è in particolare di aver occultato, negato e cercato di distruggere la relazione genealogica fra madre e figlia, obbligando le donne a sottomettersi alle leggi di scambio degli uomini. Mentre Freud pone un parricidio all'origine della civiltà, Irigaray introduce la grande rimozione della cultura patriarcale e della stessa psicoanalisi dell'assassinio della donna-madre, rinvenibile nel mito di Core, rapita da Ade alla madre Persefone e nelle tragedie greche⁵⁴³ ispirate ad Elettra che uccide la madre, insieme al

⁵⁴⁰ FREUD, Sigmund, *Teorie sessuali infantili* in *Opere 1905/1921*, cit., pp. 193-202.

⁵⁴¹ Ivi, p. 198.

⁵⁴² Cfr. TOMASI, Wanda (a cura di) *Il pensiero della differenza: Luce Irigaray*, www.filosofico.net, consultato il 03/12/2022.

⁵⁴³ Sono ispirate ad Elettra le tragedie di Eschilo (458 a.c.), di Euripide (413 a.c. e 408 a.c.) di Sofocle (409 a.c. circa) in www.storicang.it/ Consultato il 02/12/2022.

fratello Oreste. Mentre Oreste viene assolto dal delitto di matricidio da un tribunale umano e guarisce dalla follia grazie all'intervento di Atena, Elettra rimane folle per sempre.

Tuttavia, nonostante le critiche di Irigaray alla psicanalisi e alla filosofia maschile siano state raccolte e ampliate dal movimento femminista, seppur talvolta criticamente, l'inconscio di Freud e la terapia psicanalitica permeano la vita culturale del secolo XX ed entrano gradatamente nelle rappresentazioni mentali e nell'immaginario collettivo. Secondo Foucault, il dispositivo della confessione, riveduto e corretto nella sua versione psicanalitica dell'età contemporanea, rappresenta la struttura portante della comunicazione soggettiva e intersoggettiva, meccanismo fondamentale della produzione di verità individuale:

La confessione ha propagato lontano i suoi effetti: nella giustizia, nella medicina, nella pedagogia, nei rapporti familiari, nelle relazioni amorose, nella realtà più quotidiana e nei riti più solenni; si confessano i propri crimini, si confessano i peccati, si confessano i pensieri e i desideri, si confessa il proprio passato e i propri sogni, si confessa la propria infanzia, si confessano le proprie malattie e miserie...⁵⁴⁴.

La ragione che Foucault riscontra nell'affermazione crescente di questa moderna tecnica, fino a diventare una nuova *weltanschauung*, è che in verità risponde alla necessità di un dispositivo di potere politico e sociale che articola in modi diversi la stessa esigenza di quattro secoli fa di controllare la vita individuale: "si può articolare la produzione della verità secondo il modello giuridico-religioso con l'estorsione della confidenza secondo la regola del discorso scientifico?"⁵⁴⁵.

Foucault enumera i dispositivi discorsivi della nuova *scientia sexualis*, la psicanalisi, in cui la sessualità si rivela territorio privilegiato di processi patologici che si possono curare attraverso il linguaggio: 1) attraverso una codificazione clinica del far parlare, 2) attraverso il postulato di causalità generale e diffusa, 3) attraverso una latenza intrinseca alla sessualità, 4) attraverso il metodo dell'interpretazione, 5) attraverso la medicalizzazione degli effetti della confessione⁵⁴⁶. Particolarmente rilevante, ai fini del presente studio, appare il punto quattro, per cui la figura di chi ascolta, nella persona

⁵⁴⁴ FOUCAULT, Michel, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, cit., pp. 54-55.

⁵⁴⁵ FOUCAULT, Michel *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* cit., p. 60.

⁵⁴⁶ Cfr. FOUCAULT, Michel *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* cit., pp. 60-65.

dell'analista, assume il ruolo di reale interprete di quello che viene detto, dando alle parole del paziente uno statuto di verità che si viene rivelando grazie alla relazione psicoanalitica fra medico e paziente: “Colui che ascolta non sarà solo il padrone del perdono, il giudice che condanna o assolve; sarà il padrone della verità. La sua funzione è ermeneutica”⁵⁴⁷.

Nel saggio *Sulla psicoanalisi. Cinque conferenze* (1910)⁵⁴⁸ Freud descrive il fenomeno del *transfert* che investe il paziente nel corso del trattamento psicanalitico:

[...] egli riversa cioè sulla figura del medico una notevole aliquota di tenerezza ed affetto, spesso frammista ad ostilità, che non è basata su alcun reale rapporto, ma che si deve far risalire, sotto tutti gli aspetti, alle antiche fantasie di desiderio del paziente divenute inconscie⁵⁴⁹.

Sulla figura del medico viene riversata una forte carica affettiva, spesso ambivalente, che accompagna il paziente durante il corso della terapia. Freud sottolinea la valenza terapeutica del fenomeno, in quanto i sintomi del paziente possono “venir dissolti soltanto alle più alte temperature dell’esperienza di *transfert* e trasformati in altre produzioni psichiche”⁵⁵⁰. La “notevole aliquota di tenerezza e affetto” riversata sulla figura del medico ben corrisponde all’affetto frammisto ad ostilità di santa Teresa d’Avila quando scrive “amo sempre molto chi guida la mia anima”, e delle sue tormentate vicende con i confessori.

Un altro elemento di continuità è che il nuovo *medicus animarum* in versione scientifica ha, per ammissione dello stesso Freud, il potere di risolvere i conflitti psichici del paziente indirizzando i desideri rimossi che emergono nel corso della terapia:

A questo punto o si può convincere il paziente di aver sbagliato a rifiutare il desiderio patogeno, che viene fatto accettare, in tutto o in parte; o si dirige il desiderio stesso verso uno scopo più elevato, esente da qualsiasi censura, per mezzo della cosiddetta sublimazione; o ancora si riconosce che il rifiuto era giustamente motivato e il meccanismo automatico –e quindi insufficiente- della rimozione viene rinforzato dalle facoltà psichiche più

⁵⁴⁷ Ivi, p. 62.

⁵⁴⁸ FREUD, Sigmund, *Sulla psicoanalisi. Cinque conferenze*, tr. it, Aldo Durante, in *Opere 1905/1921*, Roma: Newton Compton, 1992 [1910], pp. 330-360.

⁵⁴⁹ Ivi, p. 357.

⁵⁵⁰ Ivi.

elevate dell'uomo; in tal caso il paziente riesce a dominare i suoi desideri col pensiero cosciente⁵⁵¹

Le tre opzioni verso cui dirigere il desiderio (accettazione, sublimazione o rifiuto) appaiono a totale discrezione del medico analista, per cui appare quindi fondamentale conoscere i criteri culturali, etici e sociali che orientano le sue scelte, visto che assume un autentico strapotere sulla vita inconscia e conscia del paziente.

Per l'analisi delle "interpretazioni" freudiane prendo in considerazione alcuni suoi scritti sulla religione e sulla donna. Nel saggio del 1902 "Comportamenti ossessivi e pratiche religiose"⁵⁵² vengono messe in luce analogie e differenze fra i comportamenti ossessivi di persone affette da disturbi nervosi e comportamenti religiosi. Moltissime le analogie, afferma Freud: ambedue le tipologie di comportamento si basano un rigido cerimoniale, la cui trasgressione provoca acuti rimorsi di coscienza, ambedue si basano su leggi non scritte (o scritte per pochi esperti nel caso dei comportamenti religiosi), entrambi vengono compiute in completo isolamento e con la massima scrupolosità rispetto a tutte le altre azioni. Le differenze sono: il carattere privato delle ossessioni nevrotiche rispetto "al carattere pubblico e associativo delle pratiche religiose"⁵⁵³, la maggiore variabilità delle ossessioni nevrotiche rispetto al "carattere stereotipato dei rituali"⁵⁵⁴, il significato insensato delle ossessioni nevrotiche rispetto al significato simbolico dei cerimoniali religiosi. Quest'ultimo punto, l'unico che valorizza la pratica religiosa, è liquidato con la considerazione che "di regola il comune devoto compie un cerimoniale senza curarsi del suo significato"⁵⁵⁵.

Queste considerazioni vengono desunte da Freud analizzando una casistica di pazienti nevrotiche (nel saggio sono citate solo donne) che attraverso l'indagine psicanalitica, consistente nella confessione, questa volta al medico, della propria vita intima, presentano una "rimozione di un moto pulsionale (una delle componenti della pulsione sessuale)"⁵⁵⁶. La repressione della pulsione necessita di un particolare

⁵⁵¹ Ivi, p. 342.

⁵⁵² FREUD, Sigmund, Comportamenti ossessivi e pratiche religiose in *Opere 1905/1921*, Roma: Newton Compton, tr. it. Cecilia Galassi e Celso Balducci, 1992 [1907], pp. 147-153.

⁵⁵³ Ivi, p. 148.

⁵⁵⁴ Ivi.

⁵⁵⁵ Ivi, p. 150.

⁵⁵⁶ Ivi; p. 151.

scrupolosità, “ma questa formazione di reazione psichica si sente malsicura e continuamente minacciata dalla pulsione rimossa che si annida nell’inconscio”⁵⁵⁷. L’analogia con i comportamenti religiosi, in questo scritto, è ricavata da un’osservazione generica degli atteggiamenti religiosi e non da un’indagine su pazienti specifici trattati secondo la metodologia psiconalitica:

Il senso di colpa dei nevrotici ossessivi trova una corrispondenza nelle persone devote che si sentono nel loro intimo miserabili peccatori, e le pie pratiche (preghiere, invocazioni, ecc.) che tali persone fanno precedere ad ogni azione quotidiana, e più ancora ogni impresa fuori dell’usato, e che sembrano possedere il valore di provvedimenti difensivi o protettivi⁵⁵⁸

Freud si astiene dalla conclusione che tutte le persone devote presentino caratteri ossessivi anche perché non sufficientemente supportata dalla sua casistica, ma applica in maniera generalizzata la scoperta della repressione delle pulsioni sessuali inconsce a tutta la sua concezione della religione, come sovrastruttura sociale e culturale che si è evoluta nello sviluppo della civiltà occidentale.

La funzione psichica della religione è infatti, per Freud; che si tratti di un’illusione consolatoria volta alla restaurazione di un narcisismo illimitato e del sentimento di impotenza dell’infanzia. Il sentimento oceanico che la accompagna simboleggia il ritorno allo stato neonatale in cui l’Io include tutto, e non è ancora avvenuta la distinzione tra sé e il mondo esterno”⁵⁵⁹.

Esemplare di questa “diagnosi di infantilismo” applicata a tutti i credenti è il resoconto di uno scambio da lui avuto con un giornalista tedesco-americano nel 1927, riportato nello scritto “Un’esperienza religiosa (1928)”⁵⁶⁰. La temporanea crisi di fede attraversata dal giornalista alla vista di un cadavere di una vecchia signora viene spiegata nel modo seguente.

[...] la vista del corpo nudo (o destinato ad essere denudato) di una donna che ricorda al giovane la propria madre, risveglia in lui la nostalgia materna derivante dal complesso edipico, e tale desiderio viene

⁵⁵⁷ Ivi.

⁵⁵⁸ Ivi.

⁵⁵⁹ FREUD, Sigmund «Il disagio della civiltà», in *Opere (1924-1929)*, vol. X cit., p. 565.

⁵⁶⁰ FREUD, Sigmund, Un’esperienza religiosa (1928) in *Totem e tabù e altri scritti di antropologia*, Roma: Newton Compton editori, 2016 [1990], pp. 202-205.

immediatamente accompagnato da un senso di ribellione nei confronti del padre. Le figure del padre e dio non sono ancor molto lontane fra loro, la volontà di annientare il padre può da un lato divenire cosciente sotto forma di dubbi sull'esistenza di Dio e dall'altro può volersi legittimare nei confronti della ragione sotto forma di sdegno per il maltrattamento subito dall'oggetto materno⁵⁶¹.

Il complesso edipico, uno dei pilastri della teoria psicanalitica di Freud, viene applicato per spiegare la crisi di fede del giornalista, sostituendo disinvoltamente Dio alla figura del padre, per cui i conflitti irrisolti con il padre portano ai “dubbi sull'esistenza di Dio”. Seguendo la sua logica, viene spontaneo chiedersi quale rapporto avesse Freud con il padre, visto il suo conclamato ateismo.

Luce Irigaray, in *Sesso e genealogie*⁵⁶² capovolgendo la impostazione di Freud sulla religione come illusione infantile imputa la difficoltà di sublimazione delle donne proprio all'assenza di un modello trascendente di riferimento al femminile: “Per diventare donna, compiere la sua soggettività femminile, la donna ha bisogno di un dio che significhi la perfezione della sua soggettività”⁵⁶³. Mentre l'uomo ha potuto attraverso Dio definirsi come *genere*, situarsi come finito in rapporto al Dio infinito, alla donna, senza riferimenti trascendenti femminili, non è rimasto che definirsi attraverso l'uomo.

Le donne di diabolico non hanno che la loro assenza di Dio ed il fatto che, private di Dio, si trovano piegate a modelli che non convengono loro, che le esiliano, le sdoppiano, le mascherano, le separano da se stesse e dentro di se', privandole dei loro progressi nell'amore, nell'arte, nel pensiero, nel compimento ideale e divino di sé⁵⁶⁴.

Anticipando la famosa affermazione di Rosi Braidotti che “per annunciare la morte del soggetto è necessario aver conquistato il diritto di parlare come tale⁵⁶⁵, il pensiero di Irigaray sembra significare che per dichiarare che Dio è un'illusione bisogna prima avercelo un Dio:

⁵⁶¹ Ivi, p. 204.

⁵⁶² IRIGARAY Luce *Sessi e genealogie*, tr.it. Luisa Muraro, Milano: Baldini Castoldi Dalai editore, 2007 [1987].

⁵⁶³ Ivi, p. 76.

⁵⁶⁴ Ivi, p. 77.

⁵⁶⁵ Citato in RAMALHO, Maria Irene, *O feminismo como filosofia: Introdução ao pensamento de Rosi Braidotti cit.*, p. 135.

La nostra tradizione teológica presenta una grave difficoltà per quel che riguarda il Dio al femminile. La donna diventa divina attraverso il figlio. Non c'è un Dio *donna*, né 'una trinità' femminile: madre, figlia, spirito⁵⁶⁶.

Senza entrare nel merito dell'evidente constatazione di Irigaray, mi limito a sottolineare che la sistematica distruzione della trascendenza da parte di Freud ha inciso profondamente anche sull'ordine simbolico maschile contribuendo a delineare un soggetto che paga con la nevrosi la sua civilizzazione, profondamente diviso al proprio interno fra i propri desideri e un "poliziotto personale" chiamato Super-io:

Per vivere con gli altri, per vivere *come* gli altri, è necessario privare il corpo della sua irriducibile individualità (che, per le esigenze della vita in comune, viene trattata come una forma di aggressività); per ottenere questo risultato non serve tanto un controllore esterno, è moto più efficace che ognuno ospiti dentro di sé il suo poliziotto personale (la «guarnigione» occupante)⁵⁶⁷.

Quasi quattro secoli dopo la stesura del *Castello interiore* di Teresa d'Avila, che poneva le guardie fuori dal castello per impedire che l'"io" entrasse in se stesso e trovasse Dio nella stanza centrale, l'individuo analizzato da Freud trova al proprio interno una guardia del corpo pronta a combattere contro le pulsioni bestiali che trova al proprio centro.

Di fatto si tratta di un individuo malato, in cui è stata sostituita la battaglia universale fra il bene e il male con la rappresentazione di un dramma familiare, che sviluppa in lui un complesso, quello edipico, che lo condizionerà in tutte le sue scelte. Nello studio di caso riportato da Freud nello scritto "un'esperienza religiosa" si assiste a un restringimento di campo nella concezione della religione: la fede si consuma fra le mura domestiche nella rivalità padre e figlio per la conquista dell'amore della madre. Rispetto alle rappresentazioni messe in scena nel XVI e XVII secolo, dal respiro universale di lotta all'errore, di fedeltà o tradimento a una verità superiore, Freud ci restituisce un individuo "ridotto", nel doppio significato in italiano di "rimpicciolito" e "costretto" all'ambito familiare, unico vero teatro della tragedia umana.

⁵⁶⁶ IRIGARAY Luce *Sessi e genealogie* cit., p. 74.

⁵⁶⁷ CIMATTI, Felice, *Laddove c'è un divieto ci deve essere un desiderio* cit, p. 137.

Deleuze e Guattari nel *L'anti-Edipo*⁵⁶⁸ denunciano in maniera radicale la valenza politica della “familiarizzazione” dei conflitti:

La famiglia è dunque il territorio di ripiegamento; l'Edipo l'insieme delle operazioni che fanno passare il desiderio dal piano della produzione a quello della rappresentazione, dal piano del reale a quello del simbolico e dell'immaginario⁵⁶⁹.

Scritto in forza degli effetti ancora operanti del sessantotto, *L'anti-Edipo* vuole essere un libro di lotta che introducendo la differenza fra “molare” e “molecolare” che sarà poi assunta da Rosi Braidotti⁵⁷⁰, denuncia prima di tutto gli effetti politici dell'invasione ideologica psicanalitica basata sul “molare”:

Non è che questo la castrazione, nient'altro che questa miserabile, quotidiana operazione di ripiegamento del sociale, dello storico, del politico sul familiare e sul privato. Contro tutto questo, soprattutto contro questo si è levato finalmente *L'anti-Edipo*⁵⁷¹.

La vittima immancabile della moderna rappresentazione psicanalitica è la donna nella sua veste di madre e moglie da cui scaturisce il dramma del desiderio, ma che, per Freud, non ha il tempo, ma soprattutto la capacità di affacciarsi alla finestra di casa o di uscirne dalla porta per contribuire allo sviluppo della civiltà.

Freud include la sua concezione della donna nel saggio “La morale sessuale «civile» e il nervosismo moderno”⁵⁷² del 1908. La premessa iniziale è che la repressione delle pulsioni è inevitabile e necessaria affinché ciascuno possa avere “il possesso comune della vita materiale e ideale della civiltà”⁵⁷³. La capacità di *sublimazione* permette di dirottare l'originale pulsione sessuale mettendo la sua forza a disposizione delle attività civili. Questa capacità, secondo Freud è quasi totalmente inesistente nelle donne: “Penso che l'indubbia inferiorità intellettuale di tante donne possa piuttosto farsi risalire all' inibizione di pensare resa necessaria dalla repressione sessuale”⁵⁷⁴. Tale

⁵⁶⁸ Cfr. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix *L'anti-Edipo*, tr.it. Alessandro Fontana, Torino: Giulo Einaudi editore, 2002 [1972].

⁵⁶⁹ Ivi, p. XXVII.

⁵⁷⁰ Cfr. RAMALHO, Maria Irene, O feminismo como filosofia: Introdução ao pensamento de Rosi Braidotti cit.

⁵⁷¹ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix *L'anti-Edipo* cit., p. XXXVII.

⁵⁷² FREUD, Sigmund, La morale sessuale «civile» e il nervosismo moderno (1908) in *Opere* 1905/1921 cit., pp. 179-192.

⁵⁷³ Ivi, p. 182

⁵⁷⁴ Ivi, p. 189.

“inibizione di pensare” è dovuta all’educazione che, non permettendo alle donne di interessarsi intellettualmente al sesso, perdono gradatamente la facoltà di pensare qualsiasi cosa: “in questo modo rifuggono da qualsiasi forma di pensiero e il sapere perde ai loro occhi ogni valore”⁵⁷⁵. La repressione sessuale delle donne le conduce a un cupo destino, per cui, prima soffrono di frigidità non avendo una “maturità psichica adeguata”⁵⁷⁶ al matrimonio, poi vivono l’alternativa tra il desiderio inappagato e la conseguente nevrosi o l’infedeltà:

Quando poi il ritardo nello sviluppo della moglie è superato e la sua capacità di amare si sveglia al culmine della sua vita di donna, i rapporti col marito sono stati già da gran tempo compromessi, e, come ricompensa per la sua precedente docilità, a lei resta la scelta tra il desiderio inappagato, l’infedeltà o la nevrosi⁵⁷⁷.

In linea di continuità con sant’Agostino e con il francescano medievale Alvaro Pelayo, secondo Freud l’imbecillità mentale è la caratteristica principale delle donne, dovuta, unica reale novità, all’educazione sessuale repressiva. Non risulta molto chiaro per quale meccanismo la pulsione sessuale repressa si sublimi nell’uomo, mentre nella donna si propaghi il meccanismo inibitorio dal sesso a “qualsiasi forma di pensiero”. Di certo è un’affermazione che farebbe sorridere Rita Levi Montalcini, nata nel 1909, educata in una famiglia ebraica tradizionale, come lui neurologa e insignita del premio Nobel per la medicina nel 1986.

“La scelta tra il desiderio inappagato, l’infedeltà o la nevrosi” avviene quindi secondo Freud nella totale incoscienza femminile del proprio disagio, essendo incapace di pensare, se non interviene la figura provvidenziale del medico analista che accende i riflettori sulle oscure vicende del teatrino casalingo, la cui vera trama è ignota soprattutto ai protagonisti. Come segnala Foucault, ma anche Deleuze e Guattari nel *L’anti Edipo*, lo psicoanalista include in sé le tre funzioni discorsive fondamentali: quella della verità, quella del potere e quella del desiderio.

⁵⁷⁵ Ivi.

⁵⁷⁶ Ivi, p. 188.

⁵⁷⁷ Ivi, p. 189.

Alle tradizionali funzioni del confessore, esperto “discernitore” della verità, custode del Potere della sua Rivelazione, si aggiunge nello psicanalista freudiano la funzione di “coscienza del desiderio”, sottratto alla sua sofferente opacità e rimesso in circolazione prima di tutto come discorso onnipervadente sulla sessualità. Bisogna tuttavia riconoscere a Freud il merito di aver introdotto il discorso del millenario disagio femminile, anche se, nella sua miopia, lo ha considerato ineluttabile (l’anatomia è un destino). Mai si sarebbe infatti immaginato che le donne sarebbero “riuscite a pensare” a se stesse, come hanno fatto e continuano a fare.

Per Rosi Braidotti il vero guadagno per il pensiero teorico femminista, risiede nel duro colpo che la scoperta dell’inconscio ha inflitto “al narcisismo trascendentale proprio della visione classica del soggetto”⁵⁷⁸. Rappresenta infatti la crisi epistemologica definitiva di un soggetto che coincide con se stesso in un progresso illimitato e permette il ripensamento delle modalità della costituzione identitaria:

Come assunzione epistemologica, l’inconscio segnala la non coincidenza del soggetto con la sua coscienza; è il granello di sabbia nell’ingranaggio che impedisce l’enunciazione di un altro soggetto monolitico, presente a se stesso⁵⁷⁹.

In conseguenza della crisi epistemologica del soggetto, il post-strutturalismo⁵⁸⁰ negli anni Sessanta e Settanta del XX secolo accomuna alcuni pensatori, specialmente francesi (Deleuze, Derrida, Foucault, Lacan) che suggeriscono di esaminare le forme simboliche (prima di tutto il linguaggio) che costituiscono la soggettività, anziché esserne costituita. Alcune teoriche del pensiero femminista, come Butler e Braidotti, entrano in un dialogo costruttivo con questa impostazione filosofica.

Jacques Lacan⁵⁸¹ individua il linguaggio come struttura preesistente alla nascita del soggetto in un parallelismo costitutivo con l’inconscio: nella psicanalisi ciò che sfugge alla coscienza si organizza in un discorso, i cui significanti debbono essere

⁵⁷⁸ BRAIDOTTI, Rosi, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, tr. it. Anna Maria Crispino e Tina D’Agostini, Roma: Donzelli editore, 1995 [1994], p. 55.

⁵⁷⁹ Ivi.

⁵⁸⁰ Cfr. Post-strutturalismo in *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, a cura di Gianni Vattimo cit., pp. 885-886.

⁵⁸¹ Cfr. Lacan, Jacques in *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, a cura di Gianni Vattimo cit., pp. 606-607.

colti dall'analista facendo attenzione più a "come" si parla che "a ciò che si dice"⁵⁸². La struttura della seduta psicanalitica viene riformulata da Lacan in altri termini rispetto a Freud a cui rimane comunque sempre fedele fino a fondare una scuola freudiana a Parigi nel 1964.

Nella psicanalisi lacaniana l'analista affida al paziente la posizione di analizzante, mentre l'analista si limita a scandire le interpretazioni che il soggetto dà di se stesso e a sottolineare il ritmo del percorso dei significanti che emergono. Per questo l'analista funge da specchio e da cesura nel flusso del discorso all'interno di una seduta di durata variabile. La posizione di interprete presente nella psicanalisi freudiana viene sostanzialmente mantenuta, anzi rafforzata dal difficile compito di individuare le orme del desiderio inconscio nel discorso. La struttura dell'inconscio, assolutamente opaca, occulta infatti il desiderio che non si manifesta nella relazione intelleggibile fra significato e significante, ma solamente negli interstizi del linguaggio: nelle pause, negli scivolamenti, nei lapsus, nel ritmo del discorso. Viene riconfermata nella psicanalisi lacaniana la centralità del complesso edipico, derivante dal tabù dell'incesto che l'antropologo strutturalista Claude Lévi-Strauss (1908-2009) aveva dichiarato come fondativo di ogni parentela⁵⁸³, che coincide per Lacan, con la comparsa del linguaggio stesso nella reiterata e rafforzata ingiunzione paterna contro l'unione con la madre: è la legge del Padre, il linguaggio governato dal Fallo, il gran significante che regola i comportamenti, per cui al "desiderio" viene imposta una forma regolata socialmente⁵⁸⁴.

Judith Butler trae le conseguenze del fatto che entrare nel linguaggio significhi per il bambino entrare nella legge del Padre, intesa come sistema fallocentrico del significato, che governa le regole di genere: "esistere come soggetto è dunque esistere come essere sessuato, "soggetto" alla legge del Padre che esige che il desiderio sessuale rimanga all'interno delle regole di genere; di fatto il desiderio sessuale del soggetto è dettato, sanzionato e punito dalle regole di genere⁵⁸⁵. Successivamente in *Gender*

⁵⁸² Ivi, p. 607.

⁵⁸³ Cfr. LÉVI-STRAUSS, Claude *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1972.

⁵⁸⁴ Cfr. BUTLER, Judith *Soggetti di desiderio*, tr. it. Gaia Giuliani, Bari: ed. Laterza, 2009[1999], pp. 195-266.

⁵⁸⁵ Ivi, p. 225.

*Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*⁵⁸⁶ la filosofa statunitense elabora la teoria che anche il sesso e non solo il genere si costituisce a partire da ripetizioni di performance che scaturiscono dalle ingiunzioni linguistiche.

Nel *Il seminario Libro XIX...1971-1972 o peggio*⁵⁸⁷ la struttura del transfert è introdotta da Lacan filosoficamente: riprendendo il *Simposio* di Platone, si può notare come Diotima, la maestra di Socrate, insegna come “l’amore resiste solo se non si tocca l’amato, non importa se omo o etero, che conta unicamente l’Afrodite Urania. Il che non equivale proprio a dire che l’Uno regna sull’eros”⁵⁸⁸. Nella seduta psicanalitica quindi l’Uno non regna sull’eros, che trova la sua forza di resistenza nella distanza dall’amato. L’investimento affettivo che si libera nel transfert, rappresentato da Eros, funziona per la sua stessa impossibilità di concretizzazione (resiste solo se non si tocca l’amato) e mantiene la sua forza propulsiva rispetto all’Uno, perchè da esso non è governato. “Basterebbe questo motivo per presentare alcune proposizioni sull’Uno, peraltro già tratteggiate, ma ce n’è anche un altro, e cioè che il primo passo dell’esperienza analitica consiste nell’introdurvi l’Uno come l’analista che si è”⁵⁸⁹.

L’analista rappresenta quindi l’Uno, il discorso, l’Unico, il medesimo, anzi lo è, e mantiene questa posizione di potere che va “introdotta” al paziente perchè si renda conto che il discorso e l’analista sono un’unica cosa anche quando sembra che diventi “due” con il paziente.

Il primo modo in cui si manifesta l’analizzante consiste nel rimproverarvi di essere soltanto uno fra altri. Ciò che esprime in questo modo, ma indubbiamente senza rendersene conto, è che con questi altri non ha nulla a che fare, e per questo vorrebbe essere l’unico con voi, l’analista, così da fare due. Non sa che si tratterebbe per lui di rendersi conto che due è l’Uno che egli si crede e dove occorre che si divida⁵⁹⁰.

La non coincidenza dell’Uno con l’eros è determinato dal fatto che l’Uno coincide con l’universale linguistico fallico. Questo determina non solo l’impossibilità

⁵⁸⁶ Il titolo del libro è stato tradotto in italiano *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, tr.it Sergia Adamo, Urbino, 2022[1990].

⁵⁸⁷ LACAN, *Jacques Il seminario Libro XIX...1971-1972 o peggio*, Edizione italiana a cura di Antonio di Ciaccia, Torino, Giulio Einaudi editori, 2020 [2011].

⁵⁸⁸ Ivi, p. 123.

⁵⁸⁹ Ivi.

⁵⁹⁰ Ivi.

della relazione con l'altro nel rapporto fra paziente e analista (due è l'Uno che egli si crede) ma anche l'impossibilità del rapporto (etero)sessuale. Lacan dedica a questo argomento il capitolo VII del seminario "La partner svanita"⁵⁹¹.

Semplificando molto la spiegazione di Lacan, che inserisce formule matematiche nella lezione, egli parte dalla considerazione che la copulazione animale rappresenti un modello sufficiente del rapporto sessuale, il quale, in base a questo modello, viene considerato come un bisogno. Da questo modello emerge la "forma semantica significativa dell'universale del linguaggio"⁵⁹² che evoca l'orizzonte della corrispondenza biunivoca dell' "a ciascuno la sua ciascuna"⁵⁹³. Per tale corrispondenza gli oggetti dovrebbero suddiversi in due *tutti* di equivalenza opposta, ma ciò in realtà non avviene: da una parte ogni elemento maschile dell'universale si definisce tramite la funzione fallica, dall'altra la donna si iscrive nell'universale fallico *non tutta*. L'esserci *non tutta* della donna dipende dall'impossibilità di essere castrata che è quello che universalizza l'uomo. Alla radice del suo esistere nell'universo fallico *non tutta*, la donna cela un godimento diverso da quello di *ogni* uomo: "ella cela un godimento diverso dal godimento fallico, il godimento propriamente detto femminile che dal godimento fallico non dipende in alcun modo"⁵⁹⁴. L'impossibilità di essere castrata e il fatto che "il suo godimento è duale"⁵⁹⁵ portano Lacan a rifiutare alla donna lo statuto di universale, quindi necessario, e la colloca nel contingente: "da una parte abbiamo l'universale fondato su un rapporto necessario con la funzione fallica, dall'altra abbiamo un rapporto contingente perchè la donna è *non tutta*"⁵⁹⁶.

Lo statuto di universalità è riconosciuto da Lacan solo alla presenza del fallo e non alla generalità dell'*ogni*, perché in questo caso si sarebbe riconosciuto l'universale corrispondente : "ogni donna è un esserci *non tutta*". All'inizio del seminario, protestando che i sessi sono due, entra infatti in una incomprensibile polemica con

⁵⁹¹ Ivi, pp. 89-106.

⁵⁹² Ivi, p. 92.

⁵⁹³ Ivi, p. 93.

⁵⁹⁴ Ivi, p. 99.

⁵⁹⁵ Ivi, p. 100.

⁵⁹⁶ Ivi, p. 101.

Simone de Beauvoir che in *“Questo sesso che non è un sesso”*⁵⁹⁷ individua, come Lacan, il sesso femminile come non facente parte dell’ordine simbolico del sesso principale (quello che sarà chiamato l’universale sessuale fallico), fornendo alla teoria femminista una prima fondamentale definizione di ciò che accomuna l’universo femminile. Ancora più incomprensibile il ripudio da parte di Lacan di Luce Irigaray, non a caso sua allieva, partendo dal presupposto che lui è il primo a dire che: “ella cela un godimento diverso dal godimento fallico, il godimento propriamente detto femminile che dal godimento fallico non dipende in alcun modo”, concetto che è alla base del pensiero della differenza sessuale.

Le teoriche femministe hanno continuato a ripensare il soggetto in contrapposizione al fallologocentrismo filosofico, che Lacan registra senza però distaccarsene, a causa della fedeltà alle concezioni freudiane della paura della castrazione maschile derivante dal complesso edipico. Per Butler, Lacan, pur rivedendo tale complesso designandolo come “un insieme di leggi linguistiche che sono fondative del genere e dell’individuazione”⁵⁹⁸, non trae le debite conseguenze del fatto che “il desiderio femminile viene risolto nella piena appropriazione della femminilità, ossia, nel divenire il riflettore puro del desiderio maschile”⁵⁹⁹.

Partendo dalla sua considerazione che la donna “cela un godimento diverso da quello maschile” e quindi non si risolve “nel divenire il riflettore puro del desiderio maschile” avrebbe dovuto prevedere che l’esclusione dall’universale fallico fosse una buona occasione per uscire da qualsiasi universale linguistico, in cui le donne non si riconoscono *per niente*.

La risposta femminista a Lacan è che “la donna” come tale, come essenza universale, non esiste: esistono donne sessuate, situate e storicizzate, per cui la contingenza è assunta come postura politica, esistenziale e filosofica, più che subita come esclusione da un universale. Per Rosi Braidotti si tratta al massimo della ricerca di “un universale sessuato”⁶⁰⁰ fondato sul desiderio intersoggettivo che assume la

⁵⁹⁷ Cfr. DE BEAUVOIR, Simone *Il secondo sesso I: i fatti e i miti*, tr. it. Roberto Cantini e Mario Andreose, Milano: Il Saggiatore, 1979 [1949].

⁵⁹⁸ BUTLER, Judith *Soggetti di desiderio*, cit, p. 224.

⁵⁹⁹ Ivi, p. 225.

⁶⁰⁰ BRAIDOTTI, Rosi *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, tr. it. Anna Maria Crispino e Tina D’Agostini, Roma, Donzelli editore, 1995 [1994], p. 64.

differenza sessuale come affermazione positiva dell'“essere donna in carne ed ossa”⁶⁰¹, che non si riconosce nè nell'essenzialismo, né nel relativismo.

Concludendo questa breve ricerca mi sembra di poter affermare che la psicanalisi ha perfezionato il meccanismo di esclusione della soggettività femminile dall'elaborazione del discorso storico e culturale presente nella confessione sacramentale, semplicemente sostituendo la certezza edipica al sospetto demoniaco. La rappresentazione che viene fatta del soggetto femminile è in ambedue i casi quella di un soggetto bisognoso di un referente esterno per essere ricondotto agli universali della salvezza prima e del linguaggio poi. Nella confessione come nella psicanalisi sono trattate come elementi intrusi e apportatori di disordine da addestrare perchè apprendano la parte a loro assegnata nella rappresentazione universale. Non solo corpi da disciplinare, come insegna Foucault, ma soprattutto “menti da addomesticare”, come Freud, ma soprattutto Lacan, esigono.

⁶⁰¹ Ivi.

CAPITOLO TERZO: *MEMORIAS DA VIDA E VIRTUDES DA SERVA DE DEOS SOROR MARIA JOANNA*

3.1 Analisi delle fonti: Inquadramento storico e infanzia (Capitolo I e II)

3.2 As Cartas ao confessor

3.3 Exercicios e penitencias (capitolo VI, VII, VIII, e IX)

3.4 As virtudes de serva de deos (cap. XII, XIII, e XIV)

3.5 La mistica dell'annientamento

3.1 ANALISI DELLE FONTI: INQUADRAMENTO STORICO E INFANZIA (CAPITULO I E II)

Le *Memorias da vida, e virtudes da serva de Deos Soror Maria Joanna*⁶⁰² sono pubblicate a Lisbona nel 1762, scritte da Frate José Caetano, che nell'intestazione si qualifica come "Doutor Theologo pela Universidade de Coimbra, Religioso Carmelita de Observancia". Nell'intestazione del testo risultano offerte alla principessa del Brasile e duchessa di Bragança, D. Maria⁶⁰³ (Francisca, Isabel, Josefa, Antonia, Gertrudes, Rita, Joana) e "dadas a luz" per la Badessa "do Real Convento do SS. Sacramento do Lourical".

Dall'intestazione emerge che il committente delle memorie è D. Miguel da Anunciação, vescovo di Coimbra, prelado del convento. Le fonti citate da frate Caetano per la stesura della "Vida" sono sostanzialmente tre: 1) alcune lettere di suor Joana al confessore; 2) alcune informazioni estratte dal "processo"; 3) la testimonianza di una religiosa del convento.

1) Le lettere di suor Maria Joana sono rivolte al confessore Padre Luiz Costa Simoens, direttore spirituale del convento di Luoriçal per ventisei anni, che aveva iniziata la corrispondenza con lei già prima della sua professione. Pur avendo, Suor Maria Joana, suggerito di bruciare le sue lettere, molte furono ritrovate nell'archivio del convento.

2) Le informazioni relative al processo sono state estratte su richiesta del sopra citato vescovo, D. Miguel de Anunciação, in forza degli straordinari avvenimenti "obeservados publicamente" nel corpo di suor Joana dopo la sua morte.

3) La testimone oculare, di cui non si specifica il nome, pur definendola "intima testemunha" essendo religiosa nello stesso Convento, fornisce notizie sulle azioni di suor Joana "em ambos os estados do saeculo, e do claustro"⁶⁰⁴.

⁶⁰² Il testo viene citato nella lingua originale settecentesca portoghese, senza traduzione in italiano, ad eccezione di alcune note esplicative.

⁶⁰³ Regina del Portogallo dal 1777 al 1816.

⁶⁰⁴ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna*, Lisboa, na officina de Miguel Rodrigues, 1762, p. 4.

Assieme alle lettere di approvazione di alcuni “qualificadores do santo Officio” che precedono la stesura della “Vida”, è significativa, ai fini dell’inquadramento storico del testo, una lunga nota di *Protestação* in cui Frate Caetano afferma che “em observancia dos Decretos da Santa Madre Igreja por boca dos Summos Pontifices” non è nel suo animo dare credito a “favores sobrenaturaes” fatti a questa “serva de Deos”. Viene specificato che sono escluse, insieme ai “favores sobrenaturaes” “quaesques noticias, visoens, locuçoens” avvenute a Soror Maria Joana, “ou a qualquer outra pessoa que se insinuar na sua vida”, ma che intende dar credito solo alla manifestazione di ciò che “póde entrar nos limites de huma fé humana: em quanto a Santa Igreja lhe não dêr maior certeza: assim o protesto na melhor forma, como filho obediente da Igreja.”⁶⁰⁵.

L’ elemento più importante che emerge dalle prime pagine delle “Memorie” è che quindi sono frutto e conseguenza di un processo (probabilmente di beatificazione) facente parte del cospicuo gruppo di cause iniziate e successivamente interrotte specialmente nel XVII secolo in tutta l’Europa controriformistica. A partire dalla sessione XXV del Concilio di Trento⁶⁰⁶, che disciplina rigorosamente la materia del culto dei santi e della vita delle religiose e dei religiosi nei conventi, fino ai decreti di papa Urbano VIII sui processi remissoriali del 1625 e 1634, il papato avoca a sé il potere di santificazione, sottraendolo alle iniziative locali e proibendo il culto di personalità non canonizzate.

Per quanto riguarda la specifica situazione portoghese, come rilevano gli studi di Zulmira Santos, le “Memorie” fanno parte della produzione testuale devota che, attraverso generi letterari diversi che vanno dalle autobiografie e le biografie fino agli elogi e ai poemi, intende proporsi come modello e guida di comportamento all’interno di una complessiva strategia di disciplinamento sociale nel XVII-XVIII secolo⁶⁰⁷. Oltre allo scopo di disciplinare rigidamente i comportamenti femminili, come già analizzato nei capitoli precedenti per le società italiana e spagnola, la circolazione di testi volti alla

⁶⁰⁵ Citazioni da *Protestação*, seguita dalla firma di frate Joseph Caetano.

⁶⁰⁶ Cfr. “Trento_1545-1563, Sessione XXV” in *Decisioni dei Concili Ecumenici*, ALBERIGO, Giuseppe (a cura.di), cit., pp. 711-751.

⁶⁰⁷ Cfr. SANTOS, Zulmira *Oração e devoção em modelos de comportamento femininos do sec. XVIII em Portugal: das Memórias da Condessa de Atouguia ao Elogio de Ana Xavier*, *Ricerche di storia sociale religiosa*, n° 74, 2008, pp. 30-48.

santificazione aveva lo scopo di conferire prestigio politico agli strati sociali che avevano interesse a “produrre” una santa al proprio interno per il prestigio istituzionale che ne derivava.

La *Censura di M.R.P.M. Doutor Fr. Isidoro do Espirito Santo, Religioso de nossa Senhora de Jesus, e Qualificador de Santo Officio*, del sedici giugno 1762, premessa alle *Memorias*, dopo aver enumerato “as obras superlativamente heroicas” narrate in questo scritto, deduce che “nehum pretesto resta para escuzar-se da imitação possível”, nonostante “a delicadeza do amor próprio”:

E na verdade, lendo-se nestas memorias com os olhos de espirito, as obras superlativamente heroicas de penitencia, de amor de Deos, caridade do próximo, humildade, obediencia e de toda as mais virtudes, nenhum pretexto resta para escuzar-se da imitação possível, ainda á mais frouxa tibieza, por mais que a delicadeza do amor proprio queira robuçar-se [rebuçar-se] com a fragilidade do sexo, licita conservação de saúde, e outros frivolos respeitos, com que implicitamente se coarcta a doutrina geral que de experiencia propria nos dá o Apostolo Saõ Paulo em si mesmo: *Omnia possum in eo, qui me confortat*⁶⁰⁸

Le virtù esaltate dal *Qualificador do Santo Officio* sono collocate, in ottemperanza al decreto tridentino sulla clausura del 1566, in uno spazio separato e “quanto mais fexado” il *Veneravel Convento do Lourical*, “mais fertil de flores e fructos de virtude”⁶⁰⁹.

La necessità della separazione del convento dal mondo secolare riprende la dicotomia fra convento come spazio interno positivo e “secolo” come spazio esterno negativo presente nel *Castello interiore* di Teresa d’Avila, rappresentativo della sovradeterminazione simbolica che ha accompagnato il progetto controriformistico della clausura femminile.

Il fatto che lo scritto faccia parte dell’iter di un processo di canonizzazione giustifica che, fin dalle prime pagine, la candidatura alla santità emerga con connotati di eccezionalità che prevede, anzi esige, tutta la serie di favori soprannaturali che la *Protestação* esclude. Contraddizione solo apparente se si considera che la santità, a partire dalla riforma tridentina, è conferita esclusivamente per comprovate virtù eroiche

⁶⁰⁸ Censura di M.R.P.M. Doutor Fr. Isidoro do Espirito Santo in CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna*, cit., p. bii.

⁶⁰⁹ Ivi.

nella lotta contro l'eresia e contro il demonio suggellate dal conferimento divino di altrettanto comprovati doni soprannaturali.

La santità femminile, come visto nei capitoli precedenti, è soggetta ad ulteriori dicotomie per la necessità di essere paradigmatica, da una parte di virtù specificamente femminili (quali l'obbedienza e l'umiltà, fondamentali contro l'eresia protestante) e dall'altra di essere negata a causa della secolare misoginia ecclesiastica:

La santidad femenina acarreaba especiales dificultades, debido a la perenne tensión entre dos tradiciones eclesiásticas: la pro-femenina (que postulaba la humildade femenina como via de acceso a determinadas gracias divinas) e la misógina (resumida en el *tacent mulheres in ecclesia paulino*)⁶¹⁰.

L'atteggiamento misógino è invece completamente assente dalla lettera dedicatoria alla "Serenissima Senhora" D. Maria di cui le virtù di sposa e madre feconda "seraõ para nos huma materia digna de agradecimento ao Senhor por beneficios taõ relevantes em Portugal". L'appartenenza alla famiglia reale rende, per così dire, "sicuro" il possesso di virtù femminili, da esercitare prima di tutto nell'ambito matrimoniale e ottenute, in un certo senso, per via ereditaria:

Sabe Vossa Alteza que a nossa obrigaçaõ, que nasceu do glorioso Bisavõ de Vossa Alteza o Senhor Rey D. Pedro, e cresceu com o nosso Fundador o Senhor Rey D. Joaõ V, Avõ de vossa Alteza, he de rogar a Deos quanto pudermos pelos Senhores Reys, e Familia Real⁶¹¹.

Dalle prime pagine emerge immediatamente la stretta relazione esistente fra Chiesa e monarchia portoghese, consolidata dall'instaurarsi del processo riformista in Portogallo, a partire dalla pubblicazione dei decreti conciliari nel 1564 ad opera del cardinale D. Henrique. Processo che nella seconda metà del XVIII secolo, cui risalgono le "Memorie", giunge a pieno compimento, per cui fin dalle prime pagine si nota una sorta di osmosi fra virtù religiose e virtù regali che si implementano a vicenda.

⁶¹⁰ Cfr. ALABRUS, Rosa Maria e GARCIA CÁRCEL, Ricardo, Teresa de Jesús. La construcción de la santidade feminina, cit., p. 225.

⁶¹¹ Citazione da "Serenissima Senhora".

La spessa rete di rapporti di potere fra Corona e Chiesa per la storica Susana Goulart Costa attestano infatti una sorta di processo mimetico di centralizzazione politica, teso al consolidamento sia della Chiesa, sia della Corona:

As implicações da implementação de Concílio de 1545-1563 no reino do Portugal expressam-se, igualmente, nas relações entre a Igreja e a Coroa. Ao promover a centralização das reformas religiosas diocesanas nas figuras episcopais, a Igreja instaurou um processo mimético de centralização política que se consolidou ao longo da modernidade⁶¹².

All'inizio del primo dei diciannove capitoli di cui sono composte le *Memorias* è descritto da frate José Caetano il mito fondante del “reformadissimo Convento do Santissimo Sacramento da villa do Louriçal” che sorge dal felice incontro tra la devozione miracolosa e le necessità della famiglia reale⁶¹³.

Presso la “vila de Louriçal” viveva Maria Brito, figlia di nobili di provincia e legati ai Signori di Louriçal da vincoli di amicizia. A Maria Brito, dedita all'orazione e alla pratica di esercizi spirituali, viene attribuita la previsione mistica del furto del Santissimo Sacramento della parrocchia di Santa Engracia di Lisbona, nel gennaio 1630, come testimonia la *Vida* scritta in sua memoria dalla badessa del Convento di Louriçal:

No dias antes que succedesse o sacrilego roubo, sentio huma tão excessiva pena, que penetrava a alma, e a fazia derramar inconsoláveis lagrimas; vindo-lhe á memoria as offensas, que neste Reyno fazião a Deos Senhor Nosso os Judeos⁶¹⁴.

I presagi di Maria Brito coincisero totalmente con i particolari del furto del Santissimo Sacramento della chiesa di Santa Engracia. Nello stato di prolungata afflizione che il grave crimine le causò, Maria de Brito ebbe vari episodi estatici durante i quali fu ispirata sulla maniera di riparare all'offesa subita. Esortata dal confessore Fray Bernardino das Chagas, francescano del convento di Figueira, comunicò le proprie ispirazioni:

⁶¹² GOULART Susana COSTA, A Reforma Tridentina em Portugal. Balanço historiográfico. Lusitania sacra, 2ª serie, 2009, p. 239.

⁶¹³ A integrazione dell'inquadramento storico del convento di Louriçal di frate Joseph Caietano, faccio riferimento alla tesi di mestrado di Maria Luísa de Castro Vasconcelos Gonçalves Jacquinet “Em desagravo do Santissimo Sacramento: o ‘Conventinho Novo’. Devoção, memória e património religioso” in UNIVERSIDADE ABERTA Departamento de Ciências Humanas e Sociais, LISBOA 2008, Vol. I. parte II, pp. 54-93.

⁶¹⁴ Ivi, p. 54.

Foy o Senhor servido de infundir-lhe hum ardente dezejo de viver com o possível retiro, e convidar para elle algumas pessoas de vida perfeita, com as quaes em uniaõ spiritual se cõsagrasse ao culto do Senhor Sacramentado, instituindo hum Lausperenne em que por horas sucessivas se empregassem todas⁶¹⁵.

Il 12 aprile 1630, con altre cinque terziarie francescane, Maria de Brito inaugura questa nuova forma di venerazione, misticamente comunicata, che prevede la preghiera perenne davanti al Santissimo Sacramento. In questa occasione decide di cambiare nome da Maria Brito a Maria do Lado:

Em sinal da assunção das penas de Cristo expresso no seu lado aberto, adoptou a recolhida o nome da Maria do Lado, passando a tirar “do lado de Christo o valor das suas obras meritórias, as quaes havia de aplicar pelos pecadores do mundo, e pelas almas do Purgatorio”⁶¹⁶.

Il 19 marzo 1631, sotto il presidio di frate Bernardino, le devote prendevano l’abito, facendo voti semplici, ma solo il 28 aprile 1640, dopo la morte di Maria do Lado, fu posta la prima pietra della Chiesa, consacrata dal vescovo di Coimbra, grazie al forte impegno del padre gesuita Francisco Cruz, fratello di Maria do Lado e direttore spirituale del principe D. João. Dopo la concessione del papa, Il Santissimo Sacramento fu collocato nel sacrario della chiesa da D. Frei Álvaro de São Bonaventura, vescovo-conto di Coimbra, che aiutava anche materialmente il “beatério”. Con il breve del 24 maggio 1692, Papa Innocenzo XII fonda il Convento di Louriçal, trasformando le pratiche di devozione delle terziarie francescane in regolare osservanza della regola di santa Chiara.

Il convento viene costruito solo dopo il 1700, quando D. João V, ancora principe, cadde in una grave malattia e su consiglio del suo direttore spirituale Francisco Cruz, chiese l’intercessione delle preghiere di Maria do Lado e compì il voto di fondare un convento nel caso di miracolosa guarigione:

⁶¹⁵ Ivi, p. 56. (Citazione da (padre) Manuel MONTEIRO, *Historia da fundação do Real Convento do Louriçal de religiosas Capuchas Escravas do Santissimo Sacramento*, Lisboa, Oficina de Francisco da Silva, 1750, pp. 27-29).

⁶¹⁶ Ivi, p. 57, (Citazione da (padre) Manuel MONTEIRO, *Historia da fundação do Real Convento do Louriçal de religiosas Capuchas Escravas do Santissimo Sacramento*, cit., pp. 44-45).

[...] succedeo que o principe adoecesse gravemente, e que os medicos nos 5 Fevereiro do anno de 1700 o mandassem sacramentar [...]. A ancia com que [o padre Francisco da Cruz] desejava sua melhoria, ou, o que he mais provável, a Providencia Divina lhe suggerio que desse a beber a Sua Altezza huma pouca de terra da sepoltura da serva de Deos sua irmã [...]. Assim o fez, e dando tambem a Sua Alteza huma Cruz, que fora da mesma serva do Senhor, Sua Alteza bebeo a terra, beijou a Cruz, e perdurando-a ácabeceira fez juntamente voto a Deos Nosso Senhor, e á sua serva, de que, livrando com vida, e saúde da quella doença, e chegando a tempo, com que o pudesse fazer, fondaria o Convento, a que ella déra principio e o dotaria, e ornaria á sua custa⁶¹⁷.

Tenendo fede al suo voto, una volta guarito, D. João edifica il convento de Louriçal e dispone anche il mantenimento delle donne che in quel luogo avrebbero fatto la loro professione religiosa:

[...] Dedicou a Deos hum desaggravo, e hum templo material de bella fabrica, e precioso ornato, e outro templo vivo de trinta e tres pedras de hum santuário, onde está Deos, a sua casa, e a porta do Ceo: pencionou felizmente aquelle grande Rey a sua Real fazenda, e de seus Successores, na liberal sustentação das que elle chamava *suas Mercieiras*: sabia que os sucessos, as vidas, e a salvaçãõ dos Senhores Reys, e família Real, haviaõ ser a matéria das supplicas daquelle Convento, dos gemidos, das lagrimas, do sangue, e de todos os seus desejos: esta he a satisfaçãõ bem igual a taõ grande divida⁶¹⁸

Le “trinta e tres pedras de hum santuário” sono le trentatré suore del convento, di cui due vigilano a turno sul Santissimo Sacramento, e fra cui entrerà a far parte Maria Joana, suora di clausura del convento di Louriçal, nella perfetta osservanza di una regola rigidissima, basata sul silenzio, il digiuno, l’uso del cilicio e della disciplina, il lavoro manuale e la conversazione con Dio.

Il mantenimento completo, seppur frugale, delle monache, da parte della Corona, appare un’eccezione rispetto all’obbligo di versare doti di valore elevato per le professioni religiose, nella generalità dei conventi e dei monasteri⁶¹⁹.

⁶¹⁷ Ivi, pp. 58-59. (Citazione da (padre) Manuel MONTEIRO, *Historia da fundação do Real Convento do Louriçal de religiosas Capuchas Escravas do Santissimo Sacramento*, cit., p. 61).

⁶¹⁸ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 3.

⁶¹⁹ Cfr. LOPES, Maria Antonia, *Repressão de comportamento femininos numa comunidade de mulheres-uma luta perdida no recolhimento da Misericórdia de Coimbra (1702-1743)*, *Revista portuguesa de História*, t. XXXXII (2005), nota 12, p. 193.

Frate Caetano, nel capitolo II, si dilunga su quella che sa essere una particolarità del convento: nel dipendere totalmente dalla liberalità del re non sono richieste, per la professione nel Convento di Louriçal, nè regali, nè dote, se non quella del corredo di virtù delle aspiranti religiose, il che rende particolarmente ambita questa collocazione: “como para este convento não levaõ as pertendentes outras prendas, nem dotes mais, por isso mismo saõ muitas as pertendentes”⁶²⁰.

A parità di condizioni economiche delle molte aspiranti al posto, la scelta delle candidate spetta interamente alla Comunità che, dopo aver preso esatte informazioni sulle qualità delle pretendenti, stilano, votando con regolari elezioni, una “graduatoria” delle benemerite. A questo punto Frate Caetano, con compiaciuta diplomazia, scrive come poi il frutto di questa trafila, apparentemente democratica, venga di fatto offerto a Sua Maestà, essendo il re a decidere in ultima istanza:

[...] e feita a eleição das mais benemeritas, cedem do seu direito, e offerecem a Sua Magestade as que lhes parecem mais capazes, para que seja Real a determinação, e deliberação: e posto que Sua Magestade nomea aquella que vem proposta com melhores informações, com tudo he Sua inteiramente a liberdade de nomeação, ainda que esta mesma nomeada tem de esperar os votos, e aprovação da Comunidade⁶²¹.

La stessa trama di relazioni di potere viene posta in atto per la scelta del confessore ordinario del convento: trovato e scelto dalle religiose, non viene però accettato fino alla conferma ufficiale del Re. Frate Caetano sottolinea come la subordinazione al Re sia totalmente una libera scelta dettata dalla gratitudine per la fondazione e la conservazione del convento, cui corrisponde d'altra parte la delicatezza reale nella liberalità della gestione:

As religiosas huma vez fundadas, sustentadas, e conservadas pela mão real, deviaõ toda esta sujeição aos Augustissimos Monarcas; e estes podiaõ usar hum dispotico domínio em todos os movimentos, aos quaes podesse chegar a sua Real mão; porém foi esta taõ liberal, que, dando com tanta profusaõ, não quiz impor huma só obrigação taõ natural, e taõ suave⁶²²

⁶²⁰ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna*, cit., p. 28.

⁶²¹ Ivi.

⁶²² Ivi, p. 29.

La lunga digressione dell'autore delle *Memorias*, articolata come un balletto colmo di inchini fra convento e Corona, serve a frate Caetano ad introdurre il gran finale, e cioè l'entrata in convento di Maria Joana per esclusiva volontà di Re João V, fatto che testimonia "a lus superior com que foi movido"⁶²³.

Frate Caetano racconta come, liberatosi un posto nel convento per la morte di Madre Soror Iñez da Trindade, Maria Joana non era al primo posto della lunga lista di pretendenti, riservato alle più vecchie (la professione era ammessa fino al limite di trenta anni di età) e alle più bisognose. Il cardinale D. João da Motta, in quel momento protettore del convento e ministro confidente del re, pur essendo amico dello zio di Maria Joana, contrariamente alle aspettative, dà parere negativo sulla sua candidatura, in quanto secondo lui poteva essere messa dallo zio Chantre da Sé di Coimbra in qualsiasi altro convento. Dopo aver ascoltato queste motivazioni, il re, inaspettatamente, sceglie di ammettere Maria Joana nel convento di Louriçal, dove veste l'abito religioso il sedici luglio del 1732, all'età di venti anni. La scelta di D. João V rientra nelle serie di circostanze miracolose che circondano la vita di soror Maria Joana fin da prima della sua nascita e suggella autorevolmente l'unione fra Chiesa e Corona, avvalorando l'iter di santità di soror Maria Joana come evento voluto in prima istanza dal re in persona, mosso nelle sue azioni da una "lus superior".

A distanza di trenta anni dall'entrata in convento di soror Maria Joana, nel momento della pubblicazione delle *Memorias*, nel 1762, diversi avvenimenti avevano cambiato la vita politica e religiosa del Portogallo, fra cui prima di tutto la morte di João V, nel 1750, e l'ascesa al trono di suo figlio José, che aveva modificato radicalmente la politica monarchica. Nella prima metà del Settecento si era scatenato infatti un conflitto per la questione del sigilismo⁶²⁴, il cui termine si riferisce alla protezione data dal «sigillo» della confessione sacramentale, incrinando fortemente la consueta unità fra monarchia, vescovi e inquisitori, con gravi conseguenze di natura politica. L'instaurazione dell'Inquisizione portoghese, concessa dal Papa il 23 di maggio del 1536, su richiesta di D. João III, aveva cambiato in modo sostanziale tutto il mondo religioso, nella direzione di un riordinamento e nuovo equilibrio dei poteri, giurisdizioni

⁶²³ Ivi, p. 31.

⁶²⁴ Cfr. SANTOS Zulmira, Sigilismo, in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., vol. 3°, pp. 1423-1424.

e agenti che lo componevano. Lo storico José Paiva sottolinea come, pur nella pluralità e nella relativa autonomia delle diverse figure, l'integrità religiosa del Portogallo fu tuttavia da sempre uno dei principali obiettivi della monarchia portoghese, che aveva un notevole peso nella nomina dei vescovi e degli inquisitori, creando per lunghi periodi fra i due poteri una sorta di "cooperazione e complementarietà"⁶²⁵.

L'accusa di sigilismo era rivolta specialmente ai membri della Jacobeia, molti dei quali provenivano dall'aristocrazia di corte, annoverando anche vescovi all'interno del movimento (come il vescovo di Coimbra e l'arcivescovo di Évora). Si insinuava che alcuni confessori non rispettassero il segreto confessionale, forzando i penitenti a fornire informazioni circa i complici dei loro peccati, per un'eventuale denuncia dei crimini commessi. Il programma di riforma Jacobeia, come già scritto precedentemente, ha come obiettivo una più stretta osservanza dei precetti cattolici, sia da parte dei religiosi, sia da parte dei laici portoghesi.

Lo spirito riformista del movimento riprende in parte alcune misure dettate dai decreti conciliari tridentini (1545-1563), pubblicati in Portogallo dal Cardinale D. Henrique nel 1564, la cui diffusione continua nel corso del XVII secolo, giungendo a piena maturazione nel corso del XVIII secolo⁶²⁶.

Oltre allo scrupoloso rispetto dei precetti religiosi, la corrente jacobea prevedeva la pratica dell'orazione mentale, il quotidiano e scrupoloso esame di coscienza, la confessione frequente, la correzione fraterna dei fratelli peccatori, la povertà e il disprezzo delle passioni mondane⁶²⁷.

Per molti aspetti il movimento della Jacobeia rappresenta la specificità portoghese del vasto processo di riforma cattolica che, come già scritto, investe la parte di cristianità che reagisce allo scisma luterano con uno spirito di ritorno alle origini, ispirandosi al cristianesimo primitivo. La pratica della confessione frequente, abbinata all'esame di

⁶²⁵ PAIVA, José Pedro, Vescovi, Portogallo, in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., vol. 3°, p. 1678.

⁶²⁶ Cfr. GOULART Susana Costa, *A Reforma Tridentina em Portugal. Balanço historiográfico* cit., pp. 237-238.

⁶²⁷ Cfr. PAIVA, José Pedro, *Un episcopato vigile. Portogallo secoli XVI-XVII*, Pref. di Mario Spedicato, tr.it. Paola Nestola. Lecce: Ed. Grifo, 2013, p. 315; COSTA, Elisa Maria Lopes da A Jacobeia. Achegas para a história de um movimento de reforma espiritual em Portugal, *ARQUIPELAGO. HISTÓRIA*, 2ª SERIE, XIV-XV (2010-2011), p. 31-48.

coscienza quotidiano, adottata dagli appartenenti alla Jacobeia, bilancia gli aspetti di devozione individuale con le pratiche prescritte dai decreti tridentini, escludendo a priori il sospetto di eresia luterana dalla spiritualità del movimento e riportandolo piuttosto all'insieme del processo di rinnovamento della Chiesa cattolica. Anche il ritorno alla povertà evangelica fa parte di tale sviluppo, che partendo dal Concilio di Trento si evolve fino al XVIII secolo e oltre:

A partire dalla fine del Settecento, infatti, la Chiesa, certamente in connessione con la crisi complessiva in seguito agli attacchi portati alle sue istituzioni e alle sue pratiche culturali, comincia a recuperare e valorizzare in funzione nuova, anche all'interno di una sempre crescente prospettiva escatologica e profetica, l'antica e tradizionale visione cristiana ed evangelica della povertà⁶²⁸.

Il programma di valorizzazione di uno stile di vita ascetico, di richiamo alla conversione interiore, a pratiche devozionali più sentite e meno spettacolari per secolari e religiosi della cristianità portoghese rientra quindi a pieno titolo nello spirito della Riforma tridentina. Per la forte interrelazione fra clero e Corona l'anelito rinnovatore era partito e si era diffuso negli strati aristocratici della società, influenzandone fortemente la vita politica.

Per quanto riguarda la diffusione della spiritualità riformistica in Portogallo emerge che la maggioranza dei testi spirituali e dottrinali pubblicati in Portogallo nella seconda metà del XVII secolo erano ispirati agli orientamenti pastorali e parenetici di Carlo Borromeo e influenzarono la formazione dottrinale dell'alto clero portoghese, a partire da Bartolomeu do Quental, nominato, nel 1654, da D. João IV, "pregador da capela real"⁶²⁹. Per dieci anni, dal 1654 al 1664, svolse le funzioni di predicatore e confessore a corte, distinguendosi per il suo spirito apostolico e desiderio di riformare la vita del clero. Infatti creò, con il patrocinio della regina D. Luísa de Gusmão, una congregazione di sacerdoti consacrata alla Vergine, che fu il germe della futura *Congregação do Oratório*, da lui stesso fondata, sul modello delle Congregazioni oratoriane, istituite da Filippo Neri (1515-1595). Nel 1666 pubblicò il testo le

⁶²⁸ CAFFIERO, Marina, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Bari, Laterza, 1996, p. 65.

⁶²⁹ Cfr. GONÇALVES, Maria Lucília Pires, "O Padre Bartolomeu do Quental, pregador da capela real" in *Revista da Faculdade de Letras-Línguas e Literaturas, Anexo V-Espiritualidade e Corte de Portugal, sécs.XVI-XVIII*, Porto, 1993, pp 155-170.

Meditações da Infância de Cristo, nella cui bibliografia compaiono il *Libro de oración y meditación* di Fr. Luis de Granada, gli *Ejercicios Espirituales* di D. António de Molina, e, fra le altre, opere non specificate di santa Teresa d'Avila⁶³⁰. Tutti i trentadue sermoni di Bartolomeu do Quental, pubblicati trent'anni dopo aver abbandonato la carica ufficiale di predicatore di corte, iniziano con la stessa formula: “Muito altos e poderosos reis e senhores nossos”, confermando l'ipotesi del forte influsso delle problematiche della riforma evangelizzatrice dei costumi e della vita interiore sull'aristocrazia portoghese, destinataria naturale delle sue prediche. Zulmira Santos, citata da Elisa Maria Costa Lopes, allude infatti “a uma determinada permeabilidade da primeira nobreza aos objetivos e ao programa espiritual jacobea”⁶³¹.

Quando esplose la questione del sigilismo il cardinale Tomás de Almeida (1670-1754), primo patriarca di Lisbona, si espresse con una lettera pastorale (3 maggio 1745), nella quale dichiarava di:

essere sicuro che alcuni confessori, nel patriarcato, avevano messo in pratica, con incresciose conseguenze, nel sacramento della penitenza, opinioni infondate e inesatte circa il valore del sigillo sacramentale e, con scandalosa impudenza, avevano costretto i penitenti a manifestare il complice dei loro peccati, e a concedere loro il permesso, sotto la minaccia di non essere assolti, di usare tali informazioni per emendare i delitti comuni⁶³².

A sua volta l'inquisitore generale Nuno da Cunha (1664-1750) promulgò, subito dopo, un editto rivolto a tutto il Regno, in cui censurava la prassi erronea, comminava la scomunica automatica (riservando solo a sé l'assoluzione) sia ai confessori sia a coloro che, a conoscenza dell'abuso, non lo denunciassero al Tribunale della Fede. L'intervento inquisitoriale scatenò un vero e proprio conflitto giurisdizionale, in quanto i vescovi simpatizzanti del movimento della jacobea, si sentirono scavalcati, oltre che calunniati, dall'intervento del Sant'Uffizio, dato che le questioni in materia di rottura del sigillo erano di loro competenza, e decisero di rivolgersi a papa Clemente XIV. Gli interventi papali, ben quattro dal 1745 al 1749, risolsero la questione a livello

⁶³⁰ Ivi, p. 160, nota 14.

⁶³¹ COSTA, Elisa Maria Lopes in *A Jacobea. Achegas para a história de um movimento de reforma espiritual em Portugal* cit., p. 40.

⁶³² Citazione da SANTOS Zulmira, *Sigilismo*, in PROSPERI, Adriano, *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., vol.3°, p. 1424.

dottrinale (per altro chiara a tutti i contendenti) e cercò una soluzione di compromesso fra i poteri dei vescovi e i poteri degli inquisitori con la bolla *Apostolicii ministerii* del 9 dicembre 1749.

Nel difficile equilibrio che si era venuto a creare successivamente fra spirito della jacobea e alto clero portoghese, si inseriscono le *Memorias* scritte da frate José Caetano, modello esemplare di letteratura devota approvata dal Santo Uffizio:

[...] esta importante produção textual, como tem sido acentuado por uma ampla bibliografia, permite auscultar sensibilidades, solidariedades familiares e culturais e até redes clientelares, evidenciando as ligações de uma apertada malha e referências de natureza sócio cultural e até política⁶³³.

L'ascesa al trono del re José, aveva infatti mutato radicalmente la politica monarchica, implicando fra le altre misure, l'allontanamento di Fr. Gaspar de Encarnação (1685-1752). Grandemente influente, presso il re D. João V nella scelta dei vescovi, Fr. Gaspar de Encarnação fu esemplare dell'elevatissimo livello di cultura e d'intransigenza morale auspicata nei prelati, nel momento di auge del movimento jacobeo. Rettore dell'Università di Coimbra dal 1710 al 1715, lasciò l'incarico per entrare nell'ordine dei francescani del Varatojo. L'impeto rinnovatore ed ispiratore del frate influì grandemente sia nell'ambiente di corte, sia nell'ambito più strettamente religioso, specialmente dopo la morte del cardinal da Motta, "primo ministro" del regno di Portogallo dal 1736 al 1747.

Alla luce di questi fatti anche la scelta di re João V di scegliere soror Maria Joana per il posto nel Convento di Louriçal contrariamente al parere del cardinale, suo futuro "primo ministro", assume una valenza diversa e lascia intravedere la simpatia del re per la spiritualità intransigente che avrebbe caratterizzato la Jacobea. Anche la descrizione fatta da frate Caetano di una "diversa fortuna" che aveva allontanato lo zio di Maria Joana dal Cardinale da Motta permette di intravedere retroscena politici dietro questa presa di distanza. Maria Joana aveva infatti chiesto esplicitamente allo zio una raccomandazione da parte del cardinale per la sua entrata in convento, in nome di un'antica amicizia:

⁶³³ SANTOS, Zulmira, *Oração e devoção em modelos de comportamento femininos do sec. XVIII em Portugal cit.*, pp. 31-32.

Varias vezes tiveraõ tio e sobrinha conferencias sobre o ponto; e lembrando-lhe esta alguma amizade, e favor que devera seu tio ao Eminentissimo Cardial D. Joaõ da Motta antes da sua exaltação, lhe respondeu o tio que a diversa fortuna, e estado que se achava agora sua Eminencia, naõ facilitariaõ a lembrança da amizade, e companhia que ambos sua Eminencia, e o tio da serva de Deos professaraõ em Evora: ao que respondeu a serva de deos humas palavras, que vinhaõ a dizer que, naõ obstante a contradicção que se encontraria em sua Eminencia, ella seria Religiosa do Lourical: foi claramente vaticinio esta resposta⁶³⁴.

Il brano attesta la consuetudine di chiedere raccomandazioni a personaggi altolocati, come d'altra parte il procedimento di ammissione del convento prevedeva di prendere informazioni sulle qualità delle aspiranti, specie per quanto riguardava la vocazione (come era d'obbligo per decreto tridentino) e la parentela (a pureza do sangue e a nobreza). L'enfasi di frate Caetano è posta sull'attitudine profetica di Maria Joana, sulla sicurezza con cui predice la sua entrata in convento nonostante l'opposizione del cardinale, ma scrive anche che l'amicizia fra lo zio di Maria Joana e il cardinale da Motta si era stretta ad Evora, il cui vescovo era jacobeo, così come il vescovo di Coimbra, dove frate Caetano è teologo presso l'università. Amicizia che si era stretta prima della "exaltação" del Cardinale, favorito del re fino a diventare, quattro anni dopo la professione di soror Maria Joana, suo "primo ministro", pedina strategica nel delicato equilibrio che si sarebbe venuto a creare fra Corona, vescovi e inquisitori.

Fin dal primo capitolo, intitolato "De sua patria, pai, nascimento, e menor idade", Frate Caetano, dopo essersi dilungato sulle mitiche vicende che accompagnano la fondazione del convento di Lourical, introduce l'origine e la nascita di Soror Maria Joana disseminando questi eventi di indizi profetici. Nata a Evora il ventiquattro giugno 1712 dall'alfiere del reggimento di Cavalleria Pedro Gomes Sanches e da Maria Teresa Xavier, dai quali, fino all'entrata in convento, prende il nome Maria Joana Sanches da Graça.

⁶³⁴ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., pp. 29-30.

La prima profezia che prevede per lei un destino da santa è compiuta da una conoscente della zia di Maria Joana guardando la casa in cui sarebbe nata:

Huma mulher de conhecida virtude, indo a Evora, com huma tia serva de Deos, e passando pelas casas onde ella ao depois nasceu, pondo os olhos no edificio disse que nelle havia nascer huma creatura de grande santidade: a este tempo ainda não eraõ casados os pais da serva de Deos⁶³⁵.

Il frate avvalora “a verdade deste vaticínio” con una ulteriore prova della capacità profetica dell’attrice, che aveva previsto la salute e la nascita di due figlie per Pedro Gomes Sanches, “correndo noticias que era morto” un giorno che non tornava da una lunga giornata di lavoro. Caetano conclude con certezza: “o successo provou a verdade da noticia havida sem duvida com alguma lus de Profecia”. A questa prima profezia, sempre nel primo capitolo, Frate Caetano ne aggiunge un’altra, questa volta di “hum bom Sacerdote”, che sarà il confessore di Maria Joana nei primi anni di età “no uso de razaõ”:

[...] vio (quanto conjecturo) em um excesso de sua alma, vio em Estremoz, onde entãõ era Paroco, a serva de Deos em habito religioso como vestem as Religiosas do Convento do Lourical; estava a serva de Deos amortalhada no seu burel, e com o véo azul que trazem as Religiosas daquela casa: nunca as tinha visto o virtuozo Sacerdote; e continuando-lhe o Senhor a lus, conheceu que a serva de Deos seria de vida exemplar, e morte preciosa, em qual se veriaõ prodigios, e que o Senhor por sua intercessãõ obraria maravilhas⁶³⁶.

La seconda testimonianza introduce la figura del confessore, che oltre ad essere testimone accreditato di per sè, viene qui ad aggiungere all’indispensabile ruolo istituzionale la capacità profetica e visionaria (“vio em um excesso de sua alma”). Il teologo Frate José Caetano fin dall’inizio delle Memorias sembra perseguire la sintesi fra prerogative di santità popolari (in quanto risapute, conosciute a livello locale) e rigore istituzionale, prerogative richieste entrambe nei processi di canonizzazione controriformistici. La figura di Soror Maria Joana, priva di nobili origini, in compenso viene rappresentata da subito con un solido corredo di appoggi ecclesiastici influenti, dall’indispensabile confessore che l’affianca non appena ha l’uso della ragione, allo zio

⁶³⁵ Ivi, p. 5.

⁶³⁶ Ivi, p. 6.

teologo dell'Università di Coimbra, "o Doutor Antonio da Cruz Ferreira", presso cui abita dai diciassette ai vent'anni, prima di entrare in convento.

Sulla profezia, elemento strutturale nella rappresentazione della santità femminile medievale e nella moderna vita di corte, il teologo Caetano esprime l'opinione che sia una specie di anteprima che Dio fa conoscere delle sue opere successive, un po' come le sue "memorie" anticipano l'ufficializzazione della santità:

Deos he hum Senhor, que assim como tem as suas delicias em comunicar-se aos filhos dos homens, assim por huma certa especie de gloria tem honra de publicar ainda antes o que ha de fazer⁶³⁷.

Partendo dalla narrazione della prima infanzia, frate Caetano scrive che Dio riservò alla piccola Maria Joana "uma especial educação", "desde a infancia cresceu com ella a piedade, sahio com ella desde o ventre". Quella che Frate José chiama "a piedade" è la decisione della bambina di scegliere la sorella più piccola come persona a cui obbedire in tutto, non avendo ancora l'età per avere un confessore reale: "nenhuma cousa, ainda natural e de necessidade, fazia sem pedir-lhe licença".

La sorellina, di cinque anni mentre lei ne aveva otto, le impediva di vedere e udire ciò che la incuriosiva, arrivando perfino ad impedirle di bere acqua quando aveva sete. Avendo già Maria Joana molti cilici, chiedeva alla sorellina di stringerglieli affinché una mano estranea le sottraesse la libertà e "o dispotismo da vontade propria":

Durou quasi cincos annos este governo, pendendo de tal sorte a serva de Deos da vontade de sua irmãa, que tendo já muitos cilicios, de que usava, pedia á sua Directora lhos puzesse, e apertasse; porque a mão alheia lhe tirava a liberdade, e o dispotismo de vontade própria, e merecia mais o agrado do Senhor⁶³⁸.

Nell'interessante studio di Benvenuti Papi e Giannarelli sull'agiografia infantile⁶³⁹, orientato alla percezione storica dell'infanzia quando si incrocia con i modelli di santità, viene posta una prima fondamentale differenza fra i santi bambini e i santi da bambini. I primi posseggono totalmente le virtù che contraddistinguono i parametri di santità del

⁶³⁷ Ivi.

⁶³⁸ Ivi, p. 8.

⁶³⁹ BENVENUTI PAPI, Anna; GIANNARELLI, Elena (a cura di) *Bambini santi. Rappresentazione dell'infanzia e modelli agiografici*, ed. Rosenberg&Sellier, Torino, 1991.

periodo, comportandosi di conseguenza (ad esempio Giovanni Battista o Gesù stesso, ma anche i bambini martiri), mentre i santi da bambini prefigurano, nelle loro inclinazioni infantili, tutte le qualità che giungeranno a pieno compimento durante il corso della vita. A fianco della rivalutazione dell'infanzia come periodo caratterizzato dalla semplicità, qualità incarnata dal Bambino Gesù, permane nel corso dei secoli una sostanziale rappresentazione della prima infanzia (generalmente collocata fino ai dodici anni) come *infirmas*, comune a donne e bambini, in quanto mancante dell'uso della ragione e per questo incline al male⁶⁴⁰.

Conformemente a questo topos, Frate Caetano premette alla descrizione dell'infanzia di Maria Joana una considerazione generale in cui le “licenze” che la libertà infantile concede sono ricevute e conservate in un “deposito infeliz as especies do vicio”, pericolo da anticipare con l'uso correttivo dell'educazione:

Passa-se este tempo em huma ociosidade quasi necessaria: a nossa alma não usa dos cabedades que recebeu no Baptismo; o impedimento do uso da razão só lhe permite licenças de huma liberdade, que a seu tempo póde corromper as boas inclinações que quer formar a educação: recebem-se, e guarda-se neste tempo em deposito infeliz as espécies do vicio, ao qual ainda então senão sabe a malícia: por isso para a educação devia supporse que em todos os casos se antecipava o perigo á idade, e que a precaução de afastar estes annos do que nos maiores ha de ser culpa, seria hum beneficio bem proveitoso, e eficaz⁶⁴¹.

L'infanzia di Maria Joana, per la “especial educação” ricevuta “desde o ventre” appare in totale controtendenza rispetto alla libertà che l'età le permetterebbe. Morta la madre quando aveva tre anni, è allevata fino ai diciassette anni dalle virtuose zie di Estremoz, presso cui le uniche “licenças” che si prende sono di eleggere la sorella minore sua “directora” e l'utilizzo autolesionista del cilicio, fatti di cui le zie sono all'oscuro a causa del del “segredo” fatto promettere dalla sorellina. Priva di un controllo adulto, l'infanzia di Maria Joana sembra manifestare una tendenza irresistibile all'obbedienza, da esercitare indipendentemente dall'autorevolezza del soggetto che esercita il potere, e all'ascesi autopunitiva:

⁶⁴⁰ Cfr. Ivi, p. 12.

⁶⁴¹ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., pp. 6-7.

Nesta idade inocente principiaraõ os rigorosos exercicios de penitencia, que continuou até á morte: eraõ largas e repetidas as disciplinas; corria de seu tenro corpo copioso sangue; mais trabalho dava á sua pouca idade, e forças e alimpallo porque não se visse, do que o extrahillo: chegavaõs braços á crueldade, e não chegavan á cautela. A cama occultava entre a roupa silvas, e agudos cilicios, que extendia para o descanso do corpo; e dizia á sua confidente Directora, que o Esposo de ambas estava pregado na Cruz, coroado de espinhos agudos, e penetrantes, padecendo tormentos incriveis, e que não era justo que ella uzasse de cama molle, e branda⁶⁴².

La descrizione degli esercizi “de penitencia” della bambina la cui crudeltà è messa in risalto dai suoi pochi anni, “que não chegavaõ a dez”, scrive frate Caetano, può essere inquadrata in una precoce “imitazione di Cristo”, diffusasi nel periodo medievale e nuovamente auspicata nei modelli di comportamento femminili della clausura obbligatoria. Questo parametro di comportamento, che contraddistingue la religiosità femminile claustrale insieme all’esaltazione della confessione come percorso di annullamento della propria volontà, giustifica la descrizione dell’infanzia di Maria Joana come “santa (che)da bambina” possiede tutte le inclinazioni naturali necessarie a incarnare il modello di santità femminile previsto dalla Controriforma. Tuttavia frate José Caetano nella rappresentazione di Soror Maria Joana, pur non esplicitandolo, la descrive come una vera e propria santa bambina: il trasbordamento dell’autore verso una pratica di santità piuttosto che un presagio risulta dal “copioso sangue”, accuratamente occultato da Maria Joana, che scorre realmente dal suo “tenro corpo”, dai suoi estremi digiuni, in quanto dava ai poveri il suo cibo, di nascosto dagli adulti:

Jejuava muitas dias em cada semana; e como esta abstinencia seria mui difficultosa de occultar, e ainda mais de permitir em seus annos, que até desculpaõ as frequentes comidas, que nem prohibe a severidade da Santa Igreja, a abstinente menina recebia o que lhe davaõ pela manhã, e tarde; e interpretando benignamente a vontade de seus superiores, se fazia depositaria a beneficio dos pobres, esperando conjunção favorável á sua cautella, para lhes restituir o que só recebera para o seu regalo. Quantas virtudes se descobrem aqui em huma só acção!⁶⁴³.

⁶⁴² Ivi, p. 8.

⁶⁴³ Ivi, p. 9.

In questo passo Maria Joana viene descritta come una vera e propria adulta, dimostrando una raffinata forma di carità che travalica la spontaneità infantile del gesto generoso e in genere necessita di elaborate riflessioni. La durezza delle manifestazioni ascetiche della bambina giunge fino all'estremismo autopunitivo quando si imputava qualche "mancanza":

Isto mesmo praticava a respeito de outra qualquer falta que cometesse: pedia a sua irmãa que a pizasse, e desprezasse, lhe puzesse os pés na boca, e no pescoço, porque o merecia, e ainda mais, ser arrastada publicamente pelas ruas. Ah inocencia penitente, e como argúes, e confundes a brandura, e mimo criminal, com que se trata quem pecou!⁶⁴⁴

Il teologo frate Caetano, lungi dall'interpretare questi fatti come un gioco fra sorelline, che frequentemente può richiedere l'intervento degli adulti per non degenerare in violenza, esprime un forte compiacimento sulla tendenza di Maria Joana a punire i propri peccati come se fossero veri e propri atti criminali. Questa lettura ha le proprie radici nella concezione cristiana dell'infanzia:

Per il cristianesimo non c'è nessuna differenza ontologica fra il bambino e l'adulto, entrambi appartenenti alla categoria dei discepoli, essendo la più assoluta conformità alla vita del Cristo l'ultima meta dello sviluppo umano⁶⁴⁵.

A questa concezione, che legittima la piena coincidenza fra santità e infanzia, si aggiunge tuttavia, alle soglie dell'età moderna, un nuovo statuto dell'infanzia, basato su una concezione storica e culturale, che la vede come fase della vita particolarmente bisognosa di attenzione da parte degli adulti, essendo concepita un lungo apprendistato verso la maturità⁶⁴⁶. Permane, in questa nuova concezione, il concetto aristotelico di "immutabilità del carattere", alla base delle inclinazioni che i santi manifestano quando sono bambini.

Per approfondire la singolarità della descrizione di Frate Caetano mi sembra interessante stabilire un confronto con la rappresentazione dell'infanzia nei casi precedentemente studiati di Maria Maddalena de' Pazzi e Teresa d'Avila.

⁶⁴⁴ Ivi, p. 10.

⁶⁴⁵ GRAZIANI Eleonora, *Santa Teresa d'Avila e il libro de la vida. La grazia e il peccato tra l'essere e il nulla* cit., p. 29.

⁶⁴⁶ Cfr. BENVENUTI PAPI Anna; GIANNARELLI, Elena (a cura di) *Bambini santi. Rappresentazione dell'infanzia e modelli agiografici* cit. pp. 7-8.

Maria Maddalena de' Pazzi, così come è descritta nella *Vite del Puccini* e di frate Luigi da Presentação e ora nelle biografie cattoliche ufficiali, vive sostanzialmente un'infanzia protetta essendo nata in un'importante famiglia del XVI secolo toscano. Si prefigura la tendenza all'estasi, in un carattere solitario, incline alla devozione e alla scrupolosità religiosa. Gli unici moti di ribellione verso i genitori sono la scelta monacale, anziché il matrimonio, e la scelta dell'ordine carmelitano, più rigido rispetto alla Cavaliere di Malta in cui era stata allevata. Viene descritta un'infanzia sostanzialmente circondata dalle cure genitoriali, corredata di una buona formazione culturale, in cui le sue caratteristiche di santa estatica sono solo accennate, prefigurazione dei futuri sviluppi.

L'infanzia di Teresa d'Avila, appartenente alla piccola nobiltà castigliana, è conosciuta rispettando fondamentalmente la rappresentazione che ne dà lei stessa nella sua autobiografia, il *Libro de la Vida*. Teresa si descrive come una bambina, dopo la precoce morte della madre, amatissima dal padre che le insegna a leggere e a scrivere e fondamentalmente la accontenta in tutto, oggetti di vanità compresi, fatto che si può dedurre mentre deplora, nella relazione al confessore, di essere stata, da ragazza, "molto raffinata". Da piccola organizza una fuga da casa, convincendo il fratello di andare nella "terra dei Mori" a convertirli. Riportati a casa da uno zio, a dodici anni viene messa in collegio dal padre per punizione perché il suo comportamento con un cugino stava compromettendo l'onore di tutta la famiglia. La sua tendenza alla trasgressione si riconfermerà nella fuga da adulta dal monastero dell'Incarnación per fondare il riformato monastero di San José, di cui scriverà lei stessa le regole. La sua autobiografia rivela una "immutabilità del carattere" che ha sempre messo in sospetto l'Inquisizione e crea tuttora qualche imbarazzo in ambito cattolico⁶⁴⁷, nonostante i salti mortali agiografici per far risaltare la sua autoproclamata obbedienza alla Chiesa.

L'infanzia di Maria Joana, così come descritta da Frate Caetano, colpisce per la sua carenza di figure protettive adulte. Perduta la madre a tre anni, eletta la sorellina, di

⁶⁴⁷ Il carmelitano Emmanuel Renault scrive in proposito: " L'ipotesi di isterismo, avanzata il secolo scorso da alcuni autori, tra cui un gesuita, il p. Hahn, non può essere accettata per evidenti ragioni. Ma si deve ammettere indubbiamente una forma di nevrosi." in RENAULT, Emmanuel *Teresa d'Avila e l'esperienza mistica* cit., p. 110.

tre anni più piccola a “Directora”, i rapporti con le zie a cui è affidata e con il padre, che compare una sola volta, sono in assoluta continuità con quelli intrattenuti con la sorellina:

Reprehenheu a seu pai de huma culpa, da qual ella se achava innocente: era muito natural a desculpa, ainda mais na sua idade, em que se teme mais a ira, e castigo dos pais, em que se estima mais o agrado, quando ha menos occasioens de desviar da severidade, e reprehensaõ dos maiores: ouvio maria Joanna a de seu pai humilmente, e acabou comsigo parecer reo; de joelhos pedio a seu pai perda do delicto, e muito mais do disgosto: e julgam-se muito indigna da bençaõ beijou-lhe os pés: e arguindo-a sua irmãa de naõ ter revelado a verdade da sua innocencia, respondeu que, posto naquelle delicto imputado se achava sem culpa, tinha outra maiores, que mereciaõ aquelles, e maiores castigos; e concluiu com a verdade dizendo, que ella queria ter que oferecer a quem padeceu tanto por ella⁶⁴⁸.

La tendenza all’ “adulterio”, che caratterizza la rappresentazione dell’infanzia di Maria Joana, già riscontrata nel passo che le attribuisce il perfetto possesso della virtù della carità, viene riconfermata nella descrizione della complessa capacità di farsi punire per accuse ingiuste stabilendo un confronto, sempre perdente, con le ingiustizie subite da Cristo.

È possibile riscontrare queste caratteristiche di totale rigorismo alla luce del particolare vocazione delle clarisse del convento di Louriçal, attestata da una delle note introduttive al Compendio da admiravel vida da Veneravel Madre Maria do Lado⁶⁴⁹, opera offerta al re D. José e alla badessa del convento:

Posto que se professe aqui a primeira Regra de Santa Clara, os Estatudos sam particulares, e mui distinctos dos que se observam nos mais conventos da mesma Reforma. Temos huma regra particular, que he a nossa vida, á qual chamamos Vida Revelada⁶⁵⁰.

La “*Vida Revelada*” aggiunge alla regola di santa Chiara, approvata da papa Innocenzo IV nel 1253 e basata sulla forma di vita prevista da San Francesco, la venerazione continua del Santissimo Sacramento in un’evocazione costante della vita, della passione e della morte di Cristo. Nasce in riparazione di un grave peccato (il furto

⁶⁴⁸ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., pp. 12-13.

⁶⁴⁹ Nota 209 in JACQUINET, Maria Luísa, *Em desagravo do Santissimo Sacramento*, cit., p. 65.

⁶⁵⁰ Ivi.

di Lisbona) e mantiene la dimensione liberatoria dalla prigionia dei peccati, attraverso la compensazione che solo una forma di vita estremamente penitente può dare⁶⁵¹.

A cominciare dalla “lausperene”, compiuta a turno da due suore, a tutte le ore del giorno e della notte, in ginocchio e con le mani alzate, l’assoluta intransigenza della regola si manifesta nell’estrema povertà dell’abito “‘pardo' e 'vil', sobre o qual cairia, em memória do cor do véu que cobria o 'Sancta Sanctorum' um véu azul celeste”⁶⁵², nella pratica costante dei digiuni, nell’uso del cilicio e della disciplina, e di un letto composto da “dous madeiros, huma taboa para descanço do corpo, e hum cepo para cabeceira”⁶⁵³

Mettendo a confronto il racconto dell’infanzia di Maria Joana di frate Caetano con la regola della “Vida Revelada” emerge che la bambina, nell’ottica dell’immutabilità del carattere, non solo manifestava buone inclinazioni, ma, a parte l’ovvia mancanza di “lausperene”, rispettava praticamente alla lettera la regola severissima di rinuncia e spoliazione di sé prevista dalla “Vida Revelada”.

La naturalezza con cui Maria Joana sembra compiere atti usualmente estranei all’ ingenuo egoismo infantile è giustificato dall’ “especial educação” ricevuta direttamente da Dio, che si avvale della direzione spirituale della sorellina. L’intervento diretto di Dio, di cui le Memorias sono costellate, a partire dalle visioni della Beata Maria do Lado fino all’atto fondativo del convento di Louriçal da parte di João V, le collocano nella letteratura mistica portoghese e giustifica il debordamento, probabilmente involontario, di frate Caetano dalla rappresentazione di Maria Joana come “santa da bambina” in una “Bambina già santa”.

⁶⁵¹ Cfr. Ivi, pp. 65-66.

⁶⁵² Ivi, p. 66.

⁶⁵³ Ivi.

3.2 AS CARTAS AO CONFESSOR

Come scritto nel paragrafo precedente, le lettere di soror Maria Joana al confessore sono considerate da frate Caetano il primo elemento, della massima importanza e rilevanza, su cui basare il processo di canonizzazione. Sono tutte indirizzate al confessore ma, essendo prive di data, lo stesso frate scrive, al capitolo VI delle *Memorias*, di non averle potute ordinare in ordine cronologico e di essersi basato su “o depoimento juridico do Confessor” che “algumas vezes me declara dia e anno e outra vezes algum indicio”:

Eu não tenho mais lus para observar alguma ordem Chronologica nesta obra, do que a escassa que me daõ as cartas da serva de Deos, sem data, que mostre o tempo em que as escreveu: a ordem, e numeros que as apontaõ, são huma pura liberdade, e disposição arbitraria de quem as ajuntou: donde nasce que talvez iraõ ultimas as primeiras: só o depoimento juridico do Confessor algumas vezes me declara dia e anno, e outra vezes algum indicio, que faz certeza do successo tantos annos antes do tempo, em que se formava o processo: além disto em matéria de tanta incerteza até a ordem do depoimento do Confessor faz verosimilidade para conjecturar de algum modo o tempos dos successos⁶⁵⁴.

La scelta di frate Caetano, giustificata dall'impossibilità di dare ordine e consequenzialità alle lettere, è quindi di disseminarle per tutte le *Memorias*, dal capitolo IV: *Confirma-se a serva de Deos na obediencia ao Confessor: seguem-se admiraveis successos desta sujeição*, al capitolo XV: *Dos favores sobrenaturais, que o Senhor fez a esta sua serva*. Dal capitolo XVI al capitolo XIX viene invece riportato ciò che il confessore ricorda di alcuni discorsi a lui rivolti oralmente da soror Maria Joana, evidenziati nel testo, come le lettere.

Le lettere di soror Maria Joana non sono quindi da considerare come una forma di scrittura dotata di un'autonomo rilievo, ma sono pubblicate solo in seguito al favorevole giudizio maschile del confessore (anche sotto la forma ufficiale di “depoimento juridico”) e, specialmente, di frate Caetano che, come autore delle *Memorias*, le seleziona accuratamente al fine di costruire un'immagine di santità da lui avvallata in veste di teologo. Appare immediatamente evidente “la dominante maschile” che Adriano Prosperi rinviene nella scrittura epistolare religiosa femminile:

⁶⁵⁴ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 65.

Al di là delle storie, spesso complicate, che stanno dietro quelle raccolte di lettere e che riguardano proprio i rapporti di uomini e donne alla ricerca della perfezione spirituale, colpisce la dominante maschile che si instaura⁶⁵⁵.

“La dominante maschile” è talmente accentuata, nelle lettere di Soror Maria Joana, superando le aspettative di una prevedibile forma di censura attuata dalla gerarchia ecclesiastica, da metterne in dubbio l’autenticità, apparendo una sorta di specchio ingrandente accademicamente costruito di un modello di santità che esalta le prescrizioni controriformistiche basate sull’obbedienza delle religiose al confessore.

Frate Caetano propone in realtà solo dei frammenti epistolari, inserendoli *ad hoc* nel testo seguendo l’ordine tematico contenuto nell’indice dei diciannove capitoli che compongono le *Memorias*, sempre preceduti e seguiti da un suo commento. Ne risulta un testo omogeneo, in cui predomina l’impostazione didattica dell’autore teologo che introduce e completa il contenuto di ogni lettera, dando linearità e consistenza alla narrazione.

La voce di Soror Maria Joana all’interno delle *Cartas* non risuona mai con una nota discordante né a livello di contenuti proposti, né a livello espressivo, apparendo piuttosto una voce amplificata delle teorie di frate Caitano che, insieme al confessore, si limita compiaciuto a regolarne il volume troppo alto.

Presentandosi come uno dei molti casi di occultamento o addirittura di totale scomparsa di soggettività femminile dai testi ad ispirazione religiosa, un’analisi basata sulla epistemologia femminista giustifica, anzi richiede, l’ “hermenêutica da suspeita, que procede identificando o carácter e a dinâmica androcêntrico-patriarcal do texto e da sua interpretação”⁶⁵⁶.

Seguendo l’ordine proposto dall’autore, il primo frammento riportato riguarda, non a caso, la virtù dell’obbedienza al confessore, al cui nucleo tematico si può ricondurre la maggioranza dei frammenti successivi, incentrati sulla dinamica della relazione con l’ovvio destinatario delle lettere. La propensione all’obbedienza come sottomissione

⁶⁵⁵ PROSPERI, Adriano, Lettere spirituali in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede* cit., p. 232.

⁶⁵⁶ TOLDY, Teresa Martinho, A violência e o poder da (s) palavra(s): A religião cristã e as mulheres. *Revista Critica de Ciências sociais*, N.89, Junho 2010, p. 178.

viene presentata da frate Caetano, in totale continuità con la descrizione della prodigiosa infanzia di suor Maria Joana, come una vera e propria virtù eroica, non solo prefigurata, ma già totalmente formata nei primi anni di vita nella totale schiavitù alla volontà della sorellina.

L'inserimento del topos agiografico del *puer senex*⁶⁵⁷, sottolinea il possesso della virtù della perfetta obbedienza fin dai primi anni di vita di Maria Joana come sicuro indicatore di santità. Anche nella lettera viene messo in evidenza il primato assoluto dell'obbedienza al confessore, minacciato da tentazioni demoniache:

O demonio tem perseguido muito, e fortemente para que não obedeça a V. m. (fala com o Confessor, para quem são todas as cartas)⁶⁵⁸ e me ensinou huma confissão para fazer com o Padre Capellaõ proveitosa, segurando-me que só com elle restauraria a graça de Deos, perdida pelas mentiras que digo a V.m.; ainda que isto foi em fórmula de mesmo Deos na figura do Sacramento, eu respondi-lhe: Não hei da fazer sem o conselho do meu Confessor, ainda que tenha certeza de dobrados infernos: mais quero condemnar-me por obediência, que salvar-me pos similhaentes direcções, ainda que sejaõ do mesmo Deos⁶⁵⁹.

Da questo primo frammento, come gli altri senza data e senza intestazione, emergono alcuni elementi molto interessanti, Prima di tutto l'attacco del demonio non è contro il sacramento della confessione, tutto sommato prevedibile, ma contro la fedeltà a quel preciso confessore, al suo confessore personale, padre Luis da Costa Simoens. Proponendole un'alternativa, nella persona del capellano, il demonio sembra proporre un vero e proprio adulterio, svelando il carattere di una sorta di indissolubilità, dalla sfumatura matrimoniale, nella relazione suora-confessore. Gabriella Zarri mette in evidenza la correlazione fra spose degli uomini e *Sponsae Christi* accomunate dall' "ambito semantico" matrimoniale:

La *sponsa Christi* -la monaca professa-trova nella chiesa, nelle sue strutture, nella sua gerarchia il referente maschile del suo sistema di relazioni.[...] Rispetto ai religiosi di genere maschile la monaca si differenzia esclusivamente per il carattere impresso alla sua professione dal rituale della

⁶⁵⁷Cfr, MENDES, Paula Almeida, Entre a aprendizagem da santidade e a predestinação divina. Algumas notas sobre a infância e adolescência em «Vidas» de religiosas portuguesas (seculos XVII-XVIII), Universidade do Porto CITCEM, VS 19, 2012, pp. 123-143.

⁶⁵⁸ Inciso di frate Caetano.

⁶⁵⁹ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna*, cit., pp. 48-49.

consacratio virginum, la cui significazione rinvia all'ambito semantico delle nozze spirituali⁶⁶⁰.

Le nozze spirituali, sono contratte comunque sempre con la mediazione di un referente maschile concreto (il confessore) che, in alcuni casi, può travalicare il ruolo di semplice intermediario nel matrimonio spirituale fra la religiosa e Dio.

La lettera rivela il carattere di valore assoluto, superiore a qualsiasi altro, persino alla salvezza, della virtù dell'obbedienza al confessore (quero condemnar-me por obediência), virtù prettamente istituzionale che va a occupare lo spazio della mistica, intesa quest'ultima come spazio di incontro personale con Dio, imprevedibile e sempre potenzialmente conflittuale con la gerarchia ecclesiastica. Come sottolineato da Michel de Certeau,⁶⁶¹ il XVIII secolo, nel parallelismo che si viene a stabilire fra eresia protestante e le moderne forme di eresie, ricompatta l'istituzione ecclesiastica nella necessità di difendersi da nuove minacce interne ed esterne, segnando il tramonto irreversibile della mistica.

José Paiva, riconduce il tramonto della mistica in Portogallo alla persecuzione inquisitoriale dell'eresia del "molinosismo"; considerato eresia alla fine del XVII secolo e nelle prime tre decadi del XVIII secolo:

Nos anos terminais de Seiscentos, após a condenação romana de obra de Miguel Molinos (1687), o receio de contágio herético das suas doutrinas estava muito vivo e a desconfiança em relação a uma espiritualidade mística em geral era grande⁶⁶².

Le conseguenze della condanna di Miguel Molinos hanno vasta portata, specialmente nella politica dottrinale del Santo Uffizio, dato che le sessantotto proposizioni colpite da "censura teologica" riguardano esclusivamente gli aspetti di eresia dogmatica (e non i comportamenti peccaminosi intrattenuti con le sue seguaci) intendendo liquidare, una volta per tutte, "i cosiddetti nuovi contemplativi"⁶⁶³.

⁶⁶⁰ ZARRI, Gabriella, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, ed. Il Mulino, 2000, p. 31.

⁶⁶¹ Cfr. DE CERTEAU, Michel, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, cit.

⁶⁶² PAIVA, José Pedro, *Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)*, cit., p. 5.

⁶⁶³ Cfr. MALENA, Adelisa, *Molinos, Miguel de*, in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., vol. 2°, pp. 1058-1060.

Viene privilegiata una fede solida, rigorosa e “razionale”, incentrata sulla misura controriformistica dell’obbligo della confessione frequente, preceduta dall’esame di coscienza, lontana dalle forme spettacolari e visionarie che avevano caratterizzato i due secoli precedenti. Come nota Adriano Prosperi la svalutazione dei fenomeni mistici, e il rafforzamento dell’obbedienza della professa al confessore, rappresentano la strategia difensiva della Chiesa cattolica :

Una gerarchia ecclesiastica arroccata a difesa del suo onore e delle sue prerogative , tentò di mettere un argine a quella religione del cuore, la cui potenza metteva a rischio i baluardi maschili del suo ordinamento [...]⁶⁶⁴

Questa impostazione, anticipata da frate Caetano nella *Protestação*, rispecchia fedelmente la politica ecclesiastica attuata durante il pontificato di Clemente XIII, dal 1758 al 1769, protesa alla riaffermazione di unione ed obbedienza interna della Chiesa di fronte agli attacchi filosofici della cultura illuminista e dei conflitti interni fra riformatori e rigoristi. In consonanza con l’ispirazione fondante del convento di Lourical, a sfondo riparatore ed espiatorio, durante il suo pontificato vengono inoltre rilanciate tutte le forme di pietà eucaristica, fino alla concessione nel 1765 dell’indulgenza plenaria per l’esposizione del Santissimo Sacramento ⁶⁶⁵. Fra le varie forme penitenziali promosse dalla Chiesa l’esaltazione dell’obbedienza cieca e assoluta al proprio confessore, evidenziata nella prima lettera inserita dal teologo Caetano nella *Memorias* (“mais quero condemnar-me por obediência, que salvar-me pos similhaentes direcções, ainda que sejaõ do mesmo Deos“) corrisponde alla politica di contenimento delle forme di trasgressione femminile conseguenti alla velleità mistica di una relazione diretta e senza mediazioni con Dio. Dal punto di vista della soggettività femminile l’esclusività della relazione con il confessore, non più solo mediatore fra la religiosa e Dio, ma vero e proprio destinatario di devozione, rappresenta una perdita secca di libertà.

Stabilendo un confronto con Maria Maddalena dei Pazzi e Teresa d’Avila, ambedue appartenenti al XVI secolo, e la candidatura alla santità di suor Maria Joana

⁶⁶⁴ PROSPERI, Adriano, *Lettere spirituali* in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, cit., p. 238.

⁶⁶⁵ Cfr. CAFFIERO, Marina, *La politica della santità. Nascita di un culto nell’età dei Lumi* cit., pp. 157-181.

del XVIII secolo, si nota un'evoluzione in senso restrittivo e autoritario della virtù dell'obbedienza al confessore, virtù che, pur essendo comunque presente nella costruzione di santità, sia di Maria Maddalena dei Pazzi, sia di Teresa d'Avila, viene tuttavia da loro praticata manifestando atteggiamenti di resistenza all'esclusività della relazione.

Maria Maddalena de' Pazzi, come attestato dal suo epistolario, tenta affannosamente di comunicare le sue rivelazioni all'esterno, inviando lettere indirizzate a papa Sisto V, al cardinale Alessandro de' Medici, al rettore della Compagnia gesuita di Firenze, oltre che al confessore. Il fatto che le lettere non siano mai pervenute ai destinatari, nella politica di censura preventiva attuata nei suoi confronti dall'istituzione conventuale, attesta lo scarto fra il contenuto delle lettere incentrato sul rinnovamento della Chiesa e la politica ecclesiale a lei contemporanea. Pur non essendo mai state spedite la censura ecclesiastica non è giunta ad eliminarle.

Teresa d'Avila, dopo aver riportato nel Libro de la Vida i danni che possono procurare confessori ignoranti o comunque inadeguati, arriva a scrivere "È meglio piuttosto rimanere senza guida fino a quando il Signore non conceda di trovarne, come avverrà certamente se si procede con umiltà e desiderio di riuscire"⁶⁶⁶. Nell'estrema diffidenza verso i confessori maturata negli anni, si arroga tranquillamente la prerogativa di esaminare la loro anima prima di affidar loro la sua:

Stando io là vi arrivò un religioso di alto lignaggio che avevo conosciuto molti anni prima. Mentre un giorno ascoltavo la Messa in una chiesa del suo Ordine [...] mi venne voglia di conoscere lo stato della sua anima [...]. Mi alzai per andargli a parlare. Ma siccome ero raccolta in orazione, pensai che fosse un perditempo e mi rimisi a sedere. Del resto che me ne doveva importare? E così, credo, per tre volte. Infine vinse il buon angelo sul cattivo: andai a chiamarlo ed egli venne in confessionale⁶⁶⁷.

Tenuto conto del fatto che la canonizzazione di Teresa d'Avila sia avvenuta "nonostante" il Libro de la Vida, da cui è tratto il passo, tenuto sotto controllo dell'Inquisizione fin dopo la morte della santa, si nota come almeno il suo confessore,

⁶⁶⁶ S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere*, cit., p. 138.

⁶⁶⁷ Ivi, p. 344.

García de Toledo, da lei prescelto dopo aver esaminato “lo stato della sua anima”, abbia consentito che scrivesse in questi termini.

Ai fini del presente studio vale la pena ripercorrere brevemente le tappe dell’evoluzione dell’obbedienza delle religiose al confessore, in cui il cosiddetto “secolo dei lumi” perviene, come spesso sottolineato dalla storiografia femminista, ad una “involuzione” in termini di libertà femminile. Nella lettera, con la proposta diabolica di recupero della “graça de Deos perdida pela mentiras” dette al confessore, riemerge la problematica della confessione “reticente” o addirittura falsa già incontrata nel capitolo precedente nella Vita di Maria Maddalena dei Pazzi di frate Luis da Apresentação. L’esigenza di un totale controllo delle coscienze, e, nel caso di coscienze femminili, la necessità di forzarne la risaputa riluttanza a svelare i meandri della propria intimità, è alla base del proliferare di manuali, guide, catechismi ad uso di confessori e penitenti, oltre ad opere di teologia morale, che dessero attuazione concreta alle risoluzioni sull’amministrazione del sacramento della penitenza della sessione XIV del Concilio di Trento. Maria de Lurdes C. Fernandes, in un suo studio sull’argomento, indica come il più importante in Portogallo fosse il Catecismo e práticas espirituais di D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, edito nel 1564 e oggetto di varie riedizioni⁶⁶⁸. Insieme al Catecismo Romano pubblicato per la prima volta nel 1566, assumono grande importanza sia la preparazione del confessore nel condurre il penitente a una confessione completa, sia l’accurato esame di coscienza del fedele prima della confessione:

Devem ser amoestados, que não há porque devam aver vergonha de descobrir seus peccados” devendo também ser ensinados aqueles que “não sabem inteiramente declarar os peccados na confissão, nem por onde a devem começar: os quaes devem sem duvida ser mais reprehendidos & principalmente ensinados, que antes que algum vá ao sacerdote, deve com toda a diligencia trabalhar por ter contrição de seus peccados: & que isto em nehua maneira se pode fazer, senão procurar de se lembrar de cada hum trazendoos á memoria.⁶⁶⁹

⁶⁶⁸ Cfr. DE LURDES, Maria C. Fernandes Do manual de confessores ao guia de penitente. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós- Trento, Via spiritus, 2, 1995, pp. 47-65.

⁶⁶⁹ Ivi, p. 53. Le citazioni virgolettate sono da *Catecismo Romano*, ed. 1590, 189 v.

La novità dell'orientamento post-tridentino sulla confessione appare quella di raccordare i tre momenti del sacramento (contrizione, confessione e soddisfazione) in maniera consequenziale, per cui al sincero pentimento facesse seguito il momento della soddisfazione somministrato dal confessore, sotto forma di preghiere e altre pratiche a carattere penitenziale. La complessità dell'iter che conduce all'assoluzione rende il sacramento della confessione una vera e propria pratica ascetica e il suo adempimento scrupoloso una virtù, comune a tutti i cristiani cattolici dal punto di vista teorico dottrinale. A livello pratico per l'universo femminile che popola i monasteri di clausura, obbligatoria per le religiose dal 1566, il sacramento della confessione si traduce in modelli di comportamento prescrittivi di obbedienza e subordinazione al rappresentante maschile dell'apparato ecclesiastico.

L'identificazione compiuta dal teologo Caetano, attraverso le parole di soror Maria Joana, fra il demonio e la possibilità che la funzione sacramentale della confessione sia adempiuta da un'altra persona, toglie paradossalmente autorevolezza al sacramento e sacralizza il funzionario, investendolo di un potere superiore non solo a soror Maria Joana, ma allo stesso Dio. Risulta evidente, cioè, il restringimento di campo che l'obbedienza totale *ad personam* implica, con tutti i rischi connessi all'attribuzione di poteri illimitati alla persona sbagliata, e attesta l'enorme potere maschile in questa forma di supremazia gerarchica sulle religiose. Oltre all'evidente caduta nell'idolatria, il legame indissolubile con il proprio confessore e la proibizione di stabilire un amore "segreto" con Dio portava con sé la probabilità, ancora più che un rischio, di un transfert verso il confessore, preludio di un segreto amore terreno: "Gli archivi ecclesiastici traboccavano di testimonianze degli amori accesi nei conventi da predicatori, confessori, padri spirituali"⁶⁷⁰.

Sicuramente consapevole del rischio, frate Caetano al capitolo III si premura di presentare al lettore il confessore, o Padre Luiz da Costa Simoens, "virtuoso " e "douto"⁶⁷¹, ma soprattutto meritevole di aver espresso, "movido de forsa superior",

⁶⁷⁰ PROSPERI, Adriano, Lettere spirituali in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede* cit., p. 238.

⁶⁷¹ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joana*, cit., p. 35.

parere favorevole all'entrata di soror Maria Joana nel convento di Louriçal, nonostante le malattie da lei contratte durante l'anno di noviziato:

Com este seu juizo venceu o Confessor o escrupolo das religiosas, e asseverou o mesmo Confessor que se sentio movido de forsa superior para persuadir ás Religiosas que, se elle tivesse de votar nesta profissão, e approvaçãõ, não poderia negar o voto sem pecado grave, tanto pelo que tinha observado na enfermidade, e no espirito da Noviça, quanto por se sentir obrigado de huma moçaõ ou forsa interior, superior para ajudar a Noviça em seu proposito⁶⁷².

Nel secondo frammento di lettera inserito da frate Caietano, del medesimo tenore della prima, Soror Maria Ioana dopo aver descritto le tentazioni del demonio contro il confessore, arriva a proclamare apertamente di non aver parlato con padre Luiz in confessione ma con “o mesmo Senhor invisivelmente”:

[...] andei muito afflicta até Sabbado, que me fui confessar a V.m. vim taõ mutada, que entendo certamente me não falou V.m., se não o mesmo Senhor invisivelmente; assim o podia jurar: taes efeitos só Deos os faz⁶⁷³.

La lettera si conclude com una sospensione dell'anima e la comunicazione diretta di Dio a soror Maria Joana che avvalla la divinizzazione del confessore:

Depois que vim me suspendeu ao interior do alma, falando-me; e entre outras palavras me disse: Esta minha ausência, qua a tua alma sentio na falta do meu Ministro, te fiz para tuo bem, para te certificar que nelle me tens a mim, por elle te governo, e falo e por isso me quis fazer ausente para que nelle a mim me respeites, e obedeças: vé como, apartando-te delle, te apartas de mim⁶⁷⁴.

Leggendo queste parole, la famosa frase della teologa femminista Mary Daly “Ho già suggerito che se Dio è maschio, allora il maschio è Dio.”⁶⁷⁵, può essere allora polemicamente riformulata “se Dio è il confessore, allora il confessore é Dio”. La prima riflessione che scaturisce è che, nonostante le rassicurazioni di frate Caetano di non tenere in alcuna considerazione visioni, locuzioni e altre manifestazioni di tipo mistico, con questa lettera entra in campo direttamente la divinità, a chiudere la classica

⁶⁷² Ivi, p. 36.

⁶⁷³ Ivi, p. 49.

⁶⁷⁴ Ivi, pp. 49-50.

⁶⁷⁵ DALY, Mary *Al di là di Dio padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, tr.it. Donatella Maisano e Maureen Lister, Roma: Editori Riuniti, 2017 [1973], p. 84.

triangolazione fra il confessore, la religiosa e Dio. Le parole rivolte da Dio a Soror Maria Joana, dall'accento paternalistico, scoprono le carte del gioco ecclesiastico che, in una strumentale trama di rimandi e di conferme reciproche, proclama ufficialmente la totale equivalenza fra Dio e il confessore (“apartando-te delle, te apartas de mim”), sintesi efficace del concetto, dalle venature ricattatorie e intimidatorie, che il minimo allontanamento dal confessore rappresenti la perdita di Dio. Viene raccomandata l'unione con il soggetto che somministra il sacramento, più dell'azione del confessarsi, suscitando l'impressione di una forzatura in una sorta di “matrimonio combinato” da Dio, fra il confessore e soror Maria Joana. In un altro passo frate Caetano descrive il “temperamento ottimo para almas” di padre Luiz, brillante risultato di qualità contrapposte:

[...] tinha un temperamento ottimo para almas; porque gozava de uma severidade suave, e de huma austeridade affável: com outro sexo he mui necessária nos Directores esta composição de qualidades contrarias: casos há, em que deve declinar para doçura, mas são poucos⁶⁷⁶.

La felice combinazione di “qualidades contrarias” è finalizzata ad ottenere l'obbedienza incondizionata dell' “outro sexo”, in continuità con la tradizione teologica paolina che decreta una pretesa inferiorità femminile stabilita fin dalla creazione, e pertanto naturale, dato che non può essere “il corpo” (la donna) a comandare “la testa” (l'uomo): La testa dell'uomo e' Cristo, la testa della donna e' l'uomo, e la testa di Cristo é Dio (Paolo, 1 Corinti, 11,3). L'analogia fra relazione matrimoniale e relazione delle religiose con il confessore è basata sul fatto che “la testa” nel regime patriarcale è sempre l'uomo, marito o confessore che sia, per il “naturale” dono innato che si autoattribuisce, e quindi deve guidare la donna con dolce severità. L'intimità che si viene a creare nella relazione femminile con il superiore gerarchico genera tuttavia il rischio di una eccessiva “umanizzazione” di Dio ritenuto presente in un confessore dotato di nome e cognome, pericolo di cui le autorità ecclesiastiche, a fronte dei numerosi casi di relazioni illecite, appaiono ben consapevoli:

⁶⁷⁶ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna*, cit., p. 50.

[...]as autoridades eclesiásticas sempre temeram e preveniram contra os perigos nascidos da familiaridade entre clérigos e dirigidas de espírito, pois por experiência sabiam que o perigo do ‘amor lascivo’ sempre espreitava por trás de uma dedicação meramente pastoral e spiritual, e que, incorrendo nesse amor lascivo, era fácil a director e dirigida ‘precipitaram-sé em graves erros doutrinais.’⁶⁷⁷ .

La preoccupazione delle autorità ecclesiastiche pare rivolta ai “graves errores doutrinais” in cui possono incorrere “clerigos e dirigida” colpevoli di “amor lascivo”, senza mettere minimamente in discussione un’armatura dottrinale misogina, basata sulla totale obbedienza al confessore, che ne stringe le maglie. Come scritto nei capitoli precedenti la responsabilità della *sollicitatio ad turpia* è quasi sempre femminile , in quanto, coerentemente con la tradizione teologica, è il corpo (la donna) che sollecita la testa (l’uomo).

Al contrario soror Maria Joana viene rappresentata da Frate Caetano come un *exemplum* di “hum corpo innocente” da esibire alla vista della “decompostura de tantos individuos do mesmo sexo”:

Vestio huma tunica de cilicios á raiz da carne, huma corda ao pescoço, huma cruz de ralos (isto he de lata aberta em buraquinhos, do quaes os orificios saõ agudos e pungentes) chegava esta cruz da cinta até quasi á garganta, os braços desde o hombro até o cotovelo coberto de cilicio da mesma matéria. Bella figura de hum corpo inocente para representar aos olhos da delicadeza, luxo, profundidade, e descompostura de tantos indivíduos do mesmo sexo!⁶⁷⁸ .

Il corpo martoriato di Soror Maria Joana, che frate Caetano intende “representar” come modello esemplare di innocenza femminile, appare sicuramente al riparo da ogni tentazione di “amor lascivo”, ma non da quella di un eccessivo attaccamento al confessore. In una lettera che frate Caetano attribuisce a Soror Maria Joana⁶⁷⁹ , oltre alla rinuncia totale a qualsiasi beneficio spirituale e corporale,

⁶⁷⁷ Citazione da Pedro Vilas Boas Tavares Molinosismo e desculpabilização, p. 227, in PAIVA, José Pedro, Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701), cit., p. 7.

⁶⁷⁸ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna*, cit., p. 78.

⁶⁷⁹ “[...] diz Soror Maria Joanna assim em hum destes papéis que eu guardo de sua própria letra [...]” . Ivi, p. 98.

quest'ultima scrive infatti di rinunciare al piacere che trae dalla relazione con il confessore:

[...] Desde hoj fiada em Deos faço huma total renunçiação de todos os gostos espirituaes, e corporaes; nestes não quero ter parte nehuma em quanto viver: tamben renuncio todo o gosto que tenho de falar, ouvir, e communicar com o meu Director, desejo que todo se converta em gloria, e honra de Deos; só para este fim o traterei; não irei lá todas as vezes, que tiver occasiaõ, por minha vontade, se não sendo mandada, ou a necessidade a pedir [...] ⁶⁸⁰.

Il buon proposito di rinunciare ad andare dal confessore senza reale necessità, ma solo per “falar, ouvir e communicar” con lui, dimostra la tendenza di soror Maria Joana, a moltiplicare gli incontri con il confessore in seguito ad un investimento affettivo con quella che probabilmente è l'unica persona, oltre alle consorelle, con cui può instaurare un rapporto umano. Come rileva Gabriella Zarri le disposizioni tridentine e posttridentine sulla clausura comportano la sempre maggiore valenza affettiva degli ecclesiastici all'interno dei conventi femminili:

I dispositivi previsti per la separazione delle monache dagli ecclesiastici che dovevano dimorare nel monastero, come il confessore, o accedervi per motivi di ufficio, come il cappellano, e i visitatori, e le rigide norme che selezionavano i confessori delle monache non potevano impedire che le attenzioni affettive delle professe si svolgesse, più che nel passato, verso gli ecclesiastici ⁶⁸¹.

La lettera è collocata da frate Caetano al capitolo VIII: *Prosegue-se a mesma materia de seus exercicios* ed è introdotta come “particular memoria” che le religiose fanno, nel convento di Lourical, dei loro “bons propósitos”. La datazione fa riferimento solo al mese in cui è stata scritta ⁶⁸², ma esplicita chiaramente l'iter di controllo a cui gli scritti delle religiose sono sottoposti, in una totale censura preventiva che chiarisce l'assenza di qualsiasi nota discordante dal coro ecclesiastico maschile. Riferendosi a “o estilo do Convento” frate Caetano scrive:

He costume inviolavel nelle fazerem a Religiosas particular memoria de seus bons propósitos, os quaes escritos são aprovados, ou ordenados pelo

⁶⁸⁰ Ivi.

⁶⁸¹ ZARRI, Gabriella, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna* cit., p. 134.

⁶⁸² CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 97: “Como falamos de fruto, e propósitos de exercicios, eu darei conta de huns que fez no meio de mese de Abril, ignoro o anno.”.

Confessor, como a este lhe parece segundo o conhecimento que tem do espirito, caminho, e mais particulares de Religiosa; e assim examinados, e aprovados lhos envia para a observância, despertador, e accusação da sua duvida⁶⁸³.

Dopo la rinuncia alla frequentazione assidua del confessore, probabilmente suggerita a scopo cautelativo da quest'ultimo, la lettera prosegue trionfalmente: "Desde agora he meu desejo viver huma vida que possa dizer: *Já não vivo eu, porque vive em mim Christo*. (evidenziato nel testo)"⁶⁸⁴. La citazione dalla lettera ai Galati di san Paolo⁶⁸⁵ suggerisce ulteriori dubbi sull'autenticità della lettera non tanto e non solo per il dubbio che Soror Maria Joana possedesse una cultura teologica, quanto per essere una nota stonata nella scrittura di una religiosa rappresentata nelle *Memorias* in primo piano solo nell'abnegazione totale prima alla volontà della sorellina, poi a quella del confessore. Risulta inverosimile in altre parole, il protagonismo spirituale implicito nella frase, un'autoproclamazione di santità mitigata solo dall'essere un desiderio e non ancora un dato di fatto. L'ultima frase che conclude la lettera infatti corregge il tiro, confermando la consueta sottomissione totale al confessore: "...e as faltas serão castigadas com a penitencia que ao meu Confessor parecer"⁶⁸⁶.

Segue l'immane commentario di Frate Caetano, che, sebbene trattenuto, a suo dire, dai suoi obblighi di storico dal poter approfondire ulteriori aspetti della correttezza e del valore di verità dell'impianto dottrinale, si lancia in un entusiastico elogio delle "provas de virtude" di soror Maria Joana, superiori a qualsiasi altra manifestazione di santità, compresi i miracoli:

Naõ ha retrato de Soror Maria Joanna, de todas as suas virtudes, e merecimentos como este. Muito haveria que notar de doutrina, e verdade, se eu me podesse dispensar das obrigaçoens de historiador. Só direi que isto intimado pela lus do Ceo he maior favor que os extases, raptos, suspensoens, e elevaçoens do corpo, mais que todas as graças dadas de graça, que, no conceito menos instruído de quem só sabe conhecer aos Santos pelo milagres, saõ as provas de virtude⁶⁸⁷.

⁶⁸³ Ivi, p. 98.

⁶⁸⁴ Ivi, p. 99.

⁶⁸⁵ Cfr. SAN PAOLO, Lettera ai Galati 2, 20.

⁶⁸⁶ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 99.

⁶⁸⁷ Ivi.

Appare evidente l'impostazione "antimistica" di Frate Caetano che ai fenomeni soprannaturali che accompagnavano quasi sempre le manifestazioni di santità femminile, autentica o simulata che fosse (extases, raptos, suspensoens e elevaçoens), privilegia le virtù, di cui le lettere di soror Maria Joana, e più in generale le *Memorias*, costituiscono "as provas".

Il "retrato de soror Maria Joanna" coincide con i parametri di santità fondati sulle procedure stabilite da Urbano nel 1625 e nel 1634, che definiva "eroiche" tutte le eccellenze dimostrate in termini di disprezzo di sé e del proprio corpo (fino alle forme penitenziali più umilianti) di manifestazioni di devozione a tutte le forme di pietà eucaristica e di umiltà e di obbedienza alle prescrizioni della gerarchia cattolica. Quest'ultima virtù appare in grado eroico in Soror Maria Joana nelle manifestazioni di obbedienza coltivate dall'infanzia fino all'abiezione. La sua esaltazione, presente nei commenti di frate Caetano alle *Cartas* assume un chiaro connotato di "genere" nella doppia sottomissione al confessore come superiore gerarchico e come appartenente al genere maschile, andando a svolgere la duplice funzione di controllo dottrinale della base del corpo professionale religioso e di controllo sociale del comportamento femminile.

In conformità a questa funzione di controllo, Padre Luiz viene descritto nello svolgimento del ruolo contenitivo degli eccessi penitenziali di Soror Maria Joana, che da virtù possono convertirsi in vizi, a causa della nota tendenza femminile ad essere deviata dal demonio verso il "dispotismo, capricho e amor proprio" e che quindi devono essere regolati "pela obediencia". Alla proposta di Soror Maria Joana di praticare l'astinenza totale dal bere, oltre che dal cibo, datata approssimativamente da frate Caetano nel 1747,⁶⁸⁸ il confessore oppone un "prudente" rifiuto:

Repugnou o prudente Confessor condescender com este pensamento; porque sabia que o Senhor sempre quer que as almas regulem suas inspiraçoens, e execuçoens pela obediência, principalmente para casos extrordinarios, á diferença do espirito próprio, e do demónio que, persuadindo muitas vezes o bem, o querem viciar pela parte do despotismo, capricho e amor próprio, que faz facilmente de virtudes vicios⁶⁸⁹.

⁶⁸⁸ Ivi, p. 74: "Diz seu Confessor que teve huns que mui provavelmente se julga foraõ pelos anos del mil setecentos quarenta e sete".

⁶⁸⁹ Ivi, pp. 74-75.

La continua vigilanza del Confessore non si limita al controllo dei durissimi esercizi ascetici praticati da suor Maria Joana, ma è rivolta soprattutto all'approvazione dei numerosi favori soprannaturali di cui sono disseminate "as Cartas", nonostante le dichiarazioni di intenti antimistici di frate Caetano. A padre Luiz spetta, confermente al mandato controriformistico ai confessori, il discernimento dell'autenticità dei fenomeni trascendenti da "algum perigo de fingimento do demonio" o di "aliança com os sentidos":

[...] já se vê que, se a aprovação deste se esperava para as visões intellectuales, quanto mais para outros favores como delíquios, lacrimas, ímpetos, recolhimentos, raptos, que podem ter ou algum perigo de fingimento do demónio, ou alguma aliança com os sentidos, oficina suspeitoza e de enganos⁶⁹⁰.

È la medesima suor Maria Joana a condividere la stessa diffidenza del confessore, secondo quanto riporta frate Caetano nelle *Memorias*: "Como V.m. quer que se fuja a estas cousas pelo perigo que trazem &cc."⁶⁹¹. Nonostante il comune scetticismo, di suor Maria Joana e del confessore, al capitolo VII viene inserita una lettera al confessore che descrive un'estasi della durata di un'ora ("das cinco para as seis"), contenente un inciso di Frate Caetano che la derubrica a "recolhimento interior", per poi indicarla come vera e propria estasi nel consueto commento successivo alla lettera:

Recolhi-me un pouco depois de ter passado algumas agonias (he recolhimento interior que pelos signaes parece extase)⁶⁹² ficando sem uso dos sentidos, mas não sei em que emprego; estive assim pouco tempo: logo me achei com o coração abrazado em o amor de meu Deos em hum fogo que queimava, e allumiava juntamente mais que muitos sóes; o interior banhado de júbilos sem sombras: isto me fez como louca sair em vozes sem saber o que dizia. Pedia: *Senhor, feri, chagai este coração que todo he vosso* (evidenziato nel testo): e muitas loucuras de amor, desfazendo-me em doces lagrimas. Tornei a perder os sentidos: sahi, mudada a matéria dos affectos ternos em dolorosos pelos pecados, clamando com grande fede pela salvação das almas que tinhão custado tanto a nosso redentor Jesus; com huma impressão penetrante na alma das penas, e dores de Jesus nosso bem, por causa da perdição de tantas almas. Pedia, gemia, chorava pelo sangue de meu Senhor tão amorosamente derramado, e desprezado torpissimamente. Terceira vez fiquei sem sentidos, e sahi incitada a varias petições e affectos:

⁶⁹⁰ Ivi, pp. 54-55.

⁶⁹¹ Ivi, p. 55.

⁶⁹² Commento di Frate Caetano evidenziato nel testo.

e isto tudo foi em huma hora das cinco para as seis no exercício da cruz pela manhã⁶⁹³

Rispondendo all'invito di Frate Caetano, che confida nelle reazioni suscitate nei lettori da questa estasi non avendo lui "a liberdade de commentar"⁶⁹⁴, la prima impressione è che la descrizione dell'estasi appare troppo ricca di didascalie teologiche perchè Soror Maria Joana ne sembri l'autrice. Confrontandola con le estasi di Maria Maddalena de' Pazzi, che non si ricordava niente di quello che diceva, e di santa Teresa d'Avila che ricordava solo sensazioni abbinata a visioni, l'estasi descritta nella lettera al confessore sembra un'esposizione teologica che coniuga l'amore cristocentrico alla logica espiatrice del peccato, più che la relazione di un evento di irruzione del divino.

L'inserimento delle estasi nelle *Memorias*, attraverso le lettere di Soror Maria Joana, denota la ricerca di un modello femminile di santità che frate Caetano, carmelitano, propone attraverso una versione riveduta e corretta di Teresa d'Avila. Nelle *Memorias* i riferimenti espliciti ed impliciti sono numerosi, a conferma della necessità di esempi autorevoli di santità femminile, ancora presenti nel XVII secolo, a fronte della difficoltà crescenti degli iter processuali nel XVIII secolo. La lettera contenente la descrizione dell'estasi è preceduta dal racconto dell'elezione di Santa Teresa a "Protectora" degli esercizi spirituali di soror Maria Joana:

Quiz Soror Maria Joanna eleger Protectora destes seus exercícios á grande Mestra de espirito, e miha Serafica irmã Santa Theresa de Jesus: o dia, em que Soror Maria Joanna fazia vespervas a seu retiro, era o mesmo da Santa; e recolhendo-se a oração, e conferindo com a vontade do Senhor (quanto conieçturo) este seu pensamento, teve hum sonho (assim se explica)⁶⁹⁵ no qual entendeu lhe davaõ a S. Pedro de Alcantara por Protector: daqui se via que os exercícios haviaõ ser por penitencias ⁶⁹⁶.

Consapevole che il modello di santità teresiano è contemplativo, basato sull'orazione mentale, Frate Caietano, ai dovuti omaggi alla ispiratrice del suo ordine (chiamata comunque "irmã" e non Madre), aggiunge la protezione di S.Pietro de

⁶⁹³ Ivi, pp. 86-87.

⁶⁹⁴ Ivi, p. 87: "Como eu não tenho a liberdade de commentar as preciosas noticias deste extase; elle pos si fará nos leitores as porpocionadas impressoens da sua eficácia".

⁶⁹⁵ Gli incisi fra parentesi sono di Frate Caetano.

⁶⁹⁶ Ivi, p. 84.

Alcantara, portatore di un modello più consono al rigorismo ascetico che caratterizza gli esercizi di Soror Maria Joana.

Un'altra lettera di soror Maria Joana al confessore, senza data, contiene un'esplicito riferimento a santa Teresa accompagnato da una citazione di un suo commento al Padre nostro:

Saindo de vespervas estava hum pouco recreando-me em falar com meu Senhor como companheiro, irmão, e Esposo: dizia-lhe muitos amores taõ grosseiros como eu: para isto me tem ajudado a liçaõ em santa Theresa: aquelle seu Padre està lindo (he uma explicação que esta grande Doutora Mystica fez desta oração do Senhor) espero me sirva de proveito⁶⁹⁷.

Il commento del Padre Nostro di santa Teresa d'Avila si trova dal capitolo 27 al capitolo 39 del *Cammino di perfezione*, testo che forse faceva parte della formazione giovanile di soror Maria Joana presso lo zio teologo Antonio da Cruz Ferreira, ma che appare soprattutto una legittimazione, attraverso la "grande Doutora Mystica", del continuo inserimento di fenomeni soprannaturali nelle *Memorias*. Coerentemente con la rappresentazione di Soror Maria Joana come una "bambina santa", Frate Caetano aveva già descritto nel primo capitolo la sua prima estasi avvenuta all'età di otto anni dopo aver ricevuto la tanto desiderata prima Comunione:

[...] porque tanto que Maria Joanna recebeu a quem tanto desejava, ficou taõ fora de si, quanto em Deos: duraraõ estes exteriores effeitos muito além do tempo breve da presença Sacramental do Senhor; porque em todo aquelle dia experimentou sua alma taes favores, que nem os soube explicar mais, que com huma admiração de ver como podiaõ tratar das cousas desta vida as almas, que comungavaõ ao Senhor [...]⁶⁹⁸.

Al possesso innato della virtù dell'obbedienza si aggiunge la propensione all'estasi di Soror Maria Joana, che non essendo una virtù, è per frate Caetano molto più difficile da giustificare, se non nel quadro di un'evidente condizione di santità. Non si spiegano altrimenti i reiterati commenti svalutativi di frate Caetano verso tutti i fenomeni mistici accanto all'ammirazione che gli provocano quelli di Soror Maria Joana.

⁶⁹⁷ Ivi, pp. 81-82. L'inciso finale è di Frate Caetano.

⁶⁹⁸ Ivi, p. 15.

Le *Memorias* sono destinate ad un gruppo di lettori che appartiene al ceto clericale portoghese colto dei teologi, dei censori, del vescovo, oltre ovviamente al “douto” confessore Padre Luiz.. A loro specialmente è indirizzata la costruzione di un modello di santità che abbia a fondamento una santa del calibro di Teresa d’Avila, la cui garanzia maggiore consisteva nell’ essere già canonizzata. Nell’ambito della scrittura ecclesiastica⁶⁹⁹, aveva assunto una particolare rilevanza l’ emanazione del nuovo Indice del 1758 attuato sotto il pontificato di papa Benedetto XIV (1675-1758) basato sulle norme contenute nella bolla *Sollicita ac provvida* del 1753 che richiedevano particolare attenzione da parte dei letterati ecclesiastici:

Tuttavia, di fronte ai nuovi fermenti culturali, la riforma di Lambertini, più che abbracciare la via della tolleranza, potenziava piuttosto una diversa , e non inedita, strategia: se escludeva il metodo della dura repressione, inteso a condannare gli autori al silenzio, spingeva alla pratica dell’autocorrezione e dunque dell’autocensura, diretta sì a lasciare spazio alla scrittura, ma a una scrittura corretta e concordata. Invitati a emendare i passi censurati delle loro opere, i letterati cattolici erano così spinti a riconoscere l’autorità della Chiesa sulla propria riflessione intellettuale⁷⁰⁰.

Nel doppio ruolo di censore e di scrittore soggetto alla censura nella costruzione di santità di soror Maria Joana, frate Caetano, per stare sul sicuro, infarcisce le *Memorias* di riferimenti tratti dagli scritti di santa Teresa d’Avila. A proposito dello spinoso punto di come riconoscere la provenienza delle “voci”, se divina o demoniaca, inserisce un passo evidentemente ispirato a uno dei criteri che santa Teresa indica nel *Libro de la Vida*⁷⁰¹, ossia gli effetti che la “voce” provoca:

Tremeu a serva de Deos ao ouvir a cóminação da perda de Deos; sua imaginação, e fantasia ficou cheia de perturbaçoens, e angustias, signal certo de que não he Deos o que fala: porque ainda que a voz de Senhor atemorize

⁶⁹⁹ Cfr. DELPIANO, Patrizia *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell’Italia del Settecento*, Bologna: ed. Il Mulino, 2007, pp-75-154.

⁷⁰⁰ Ivi, p. 83.

⁷⁰¹ “Anche se non sono parole di devozione, ma solo di rimprovero, cambiano in un istante le disposizioni dell’anima: l’abilitano, l’inteneriscono, l’inondano di gioia, e se essa è nell’aridità, nell’inquietudine e nel turbamento, sente come una mano che le toglie tutti i suoi mali, o qualche cosa di meglio.”in S. TERESA DI Gesù, Vita di S. Teresa di Gesù, in *Opere*, cit, p. 304.

para encher de respeito, o mesmo temor se converte ao depois em tranquillidade, lus, e paz⁷⁰².

Analogamente, Frate Caetano, al capitolo VI, describe nelle *Memorias* la presenza divina in Soror Maria Joana adottando la metafora del cieco, utilizzata da santa Teresa per spiegare la visione intellettuale del 1559, riportata nel *Libro de la Vida* al capitolo XXVII⁷⁰³.

A presença do Senhor era não só spiritual pela Fé, mas deixava na alma huma particular certeza de que o Senhor acompanhava a Soror Maria Joanna, como se fosse corporalmente; esta he a presença do amor; explica-se Soror Maria Joanna por estas palvras: *Como huma pessoa cega que sente, e ouve a quem lhe fala, supposto não vê.* (evidenziato nel testo)⁷⁰⁴.

I riferimenti linguistici a Teresa d'Avila appaiono tuttavia solo una cornice di prestigio in cui Frate Caetano colloca gli eventi soprannaturali che costellano l'esperienza di Soror Maria Joana senza rappresentare l'autentico modello di santità di cui è emblematica. Come spiega Jean Michel Sallman nei processi di canonizzazione bisogna dimostrare che il candidato alla santità abbia esercitato le virtù in modo eroico⁷⁰⁵, cioè con una intensità talmente maggiore alle capacità umane da essere spiegate solo con l'intervento divino. Nell'apologia di Soror Maria Joana oltre alla virtù dell'obbedienza al confessore esercitata in grado eroico, le *Memorias* insistono in uno schema di santità femminile che prevede, in aggiunta al già rigoroso percorso ascetico quotidiano previsto dalla regola, un vero e proprio "exercicio de humiliação ou desprezo" di se stessa e del proprio corpo. Come testimonia "huma carta de sua mesma letra para seu Confessor, qua na ordem accidental, que se lhe deu, he a segunda, e se guardaõ no arquivo do Convento"⁷⁰⁶:

⁷⁰² CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 42.

⁷⁰³ "Dire che è come se uno sia cieco o si trovi così al buio da non vedere chi gli sia vicino non è esatto.. Vi è qualche somiglianza, ma non molta, perche detta persona si può sempre sentire con i sensi, sia toccandola che udendola parlare o muoversi." in S. TERESA DI Gesù, *Vita di S. Teresa di Gesù*, in *Opere*, cit., p. 326.

⁷⁰⁴ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 70.

⁷⁰⁵ Cfr. SALLMANN, Jean- Michel, *Il santo e la rappresentazione della santità. Problemi di metodo* cit., p. 588.

⁷⁰⁶ Ivi, p. 96.-97.

Primeiro. Que teria em todos os dias além da oração da Comunidade duas horas; huma no proprio conhecimento, outra na morte, e fealdade da culpa para aborecella, e chorar a cegueira dos mortaes: e que nas mais horas de oração lhe facultasse o Senhor que seguisse os movimentos, aos quaes se inclinasse a alma sem resistência: e quando faltassem estes movimentos entrasse pelas portas da sagrada Humanidade. Que tomaria três disciplinas cada dia, excepto quando o impedisse a enfermidade. Que não pediria dispensação de acto algum de Comunidade; e só saltaria quando a obediência lho mandasse. Que commungaria espiritualmente nove vezes em cada dia: que em todos buscaria algum exercícius de humiliação, ou desprezo, dispondo-se para isto com muitos actos de conhecimento proprio entre dia. Que iria em todos á presença de huma devota imagem do Senhor com a cruz ás costas dizer as culpas daquelle dia, e que rezaria um psalmo *Miserere mei Deus* em cruz com a boca em terra, e repeteria cinco vezes o verso *Tibi soli peccavi*. Que recitaria em todos os dias a estação do Santissimo Sacramento; visitaria os altares; e outras obras para o lucro das indulgencias. Em fim que fizesse hum offerecimento, o qual a serva de Deos aqui não declara; e se o achar, o trasfereverei em seu lugar, porque qualquer desta obra lhe sera proprio⁷⁰⁷.

L'eccellenza di Soror Maria Joana, cioè il grado di eroicità delle sue virtù, viene quantificata nell'aggiunta giornaliera, a quanto previsto dalla rigida Regola del convento di Louriçal, di ore di preghiera (duas horas), pratiche penitenziali (tres disciplinas) , preghiere vocali con la ripetizione dello stesso verso di riconoscimento delle proprie colpe : *Tibi soli peccavi (cinco vezes)*. L'eroicità delle virtù legate al riconoscimento dei propri peccati e alla penitenza non è solo un risultato contabile, comunque gradito ai giudici, nella sua oggettività, nei processi di canonizzazione⁷⁰⁸, ma deve essere accompagnato dal rispettivo sentimento de "humiliação ou desprezo". Anche a quest'ultimo corrispondono segni tangibili come la recitazione di un salmo "em cruz com a boca em terra". Viene così a delinarsi un paradigma di santità femminile incentrato sull'aderenza totale alla prescrizioni ecclesiastiche di rispetto della regola, accompagnata da quotidiane manifestazioni esteriori di umiliazione e disprezzo del proprio corpo, l'intensità delle quali è direttamente proporzionale al grado di perfezione raggiunto. Come scrive frate Caetano nella Memorias: "Quanto mais dobrava

⁷⁰⁷ Ivi, p. 97.

⁷⁰⁸ Cfr. SALLMANN, Jean- Michel, Il santo e la rappresentazione della santità. Problemi di metodo cit., p. 588.

mortificações ao corpo, mais se lhe unia a alma por amor a Deos: ás feridas do corpo correspondem as da alma com o excesso que leva o espiritual ao sensível”⁷⁰⁹. Le mortificazioni del corpo non solo uniscono l’anima al divino, ad imitazione delle sofferenze di Cristo nella sua Passione, ma diventano un veicolo di trasformazione della sua carica peccaminosa (in quanto “sensível”) in spiritualità.

L’estremizzazione della valenza negativa del corpo femminile si acuisce paradossalmente proprio nei periodi in cui la relazioni fra i sessi, per motivi economici e sociali, tendono a mutare. Come scrive Antonia Lopes a proposito della concezione della donna, negli ambienti laici, nei periodi di “avanços civilizacionais”, come il XVIII secolo portoghese e, più in generale, europeo:

Por isso a periodização tradicional da Historiografia pouco respeita a situação real das mulheres. Nessas épocas de avanços civilizacionais para os homens (na verdade apenas para alguns segmentos minoritários) o que sucedeu as mulheres dos grupos sociais que deles participaram e beneficiaram foi que o fosso aumentou entre elas e outro sexo. Por essa razão fundamental e porque o ambiente era propício aos questionamentos nesses períodos de mudança de paradigmas o debate sobre a posição relativa entre os sexos e as suas auto e hétero representações explode⁷¹⁰.

A maggior ragione, nel secolo dei lumi, le “auto e hétero representações” femminili dell’ambiente claustrale si moltiplicano, irrigidendo all’estremo lo stereotipo teologico di antica memoria del corpo della donna come origine del peccato e fonte di ogni laidezza. Significativa a questo riguardo la metafora dell’acqua “immunda, fetida e enlodada” che frate Caetano attribuisce a una visione di Soror Maria Joana⁷¹¹ del proprio cuore, per rappresentare la corruzione dell’ “agua limpa” divina dopo che vi entra: “[...] era a figura, em que se lhe representou o coração, a de hum vaso que recebia huma boa porção de agua limpa, e cheirosa, e logo tornava a lançar já immunda, fétida, e enlodada[...]⁷¹².

Frate Caetano attribuisce a Soror Maria Joana le successive parole di spiegazione della visione:

⁷⁰⁹ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 91.

⁷¹⁰ LOPES, Maria Antónia “Estereótipos de a mulher” em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)” in *Donne, Cultura e Società nel panorama lusitano e internazionale (secoli XVI- XXI)* cit, p. 31.

⁷¹¹ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 87: Em outro dia vio a serva de Deos ao seu coração.

⁷¹² Ivi,

[...] diz que significava a agua clara os bons desjos, que o Senhor lhe dava de agradar-lhe, e de castigar-se com penitencias; o sair a mesma agua era o exercicio destes dejos em suas obras; mas pela immundicia do coraçãõ, e sua maldade, nada sahia por si capás do agrado do Senhor⁷¹³.

Come scritto nei paragrafi precedenti, la simbologia dell'acqua è presente nel Castello interiore di santa Teresa d'Avila e Frate Caetano, come sua consuetudine, si ispira alle immagini teresiane. La loro riattualizzazione nelle Memorias tuttavia assume spesso un significato diverso, se non opposto, a quello riscontrabile negli scritti teresiani. Per cogliere, ad esempio, la parabola discendente della fiducia nella mistica, come possibilità di salvezza attraverso un diretto intervento divino, vale la pena mettere a confronto la rappresentazione dell'acqua che dà frate Caetano con quella proposta da Teresa d'Avila. Nel Castello interiore, infatti, l'acqua, insieme alla luce, è uno dei simboli adottati per significare la divinità. Come tale non cala e non cresce, ma specialmente non si può in alcun modo sporcare. L'unica differenza introdotta da santa Teresa consiste nelle modalità di rifornimento dell'acqua, a cui corrispondono a due diversi bacini: "In uno viene da lontano per via di acquedotti e di artificio, mentre l'altro, essendo costruito nella sorgente, si riempie senza rumore⁷¹⁴. Il primo bacino d'acqua deriva da sforzi umani, comunque apprezzabili, ma faticosi: "L'acqua che viene per i condotti rappresenta, secondo me, i contenti che sgorgano dalla meditazione e che noi ci procuriamo con le nostre riflessioni, meditando sulle creature e stancandoci l'intelletto⁷¹⁵. La modalità di riempimento dell'altro bacino fa chiaramente riferimento all'orazione mentale:

Nell'altro bacino, invece l'acqua deriva dalla stessa sorgente che è Dio e quando Sua Maestà si compiace di accordare qualche grazia soprannaturale l'acqua fluisce nel più profondo dell'anima con pace, dolcezza e tranquillità inesprimibile, senza che si sappia donde e in che modo scaturisca⁷¹⁶.

Il passo è collocato nella quarta mansione, dove è introdotta l'orazione di quiete che, come già scritto, è un punto ripetutamente segnalato nei memoriali di denuncia

⁷¹³ Ivi.

⁷¹⁴ S. TERESA DI Gesù, Castello interiore, in *Opere*, cit, p. 1003.

⁷¹⁵ Ivi.

⁷¹⁶ Ivi, pp. 1003-1004.

all’Inquisizione contro Teresa d’Avila . La severa condanna del molinosismo del 1687 accentua la presa di distanza della Chiesa da tutte le forme di devozione che si possono ricondurre al “quietismo” e alla svalorizzazione dei percorsi ascetici penitenziali nel privilegiare le forme mistico-contemplative.

La visione di Soror Maria Joana che vede il suo interno (o coraçãõ) come un vaso pieno di negatività (sua maldade) colloca la sua autorappresentazione nel quadro di una visione antropologica caratterizzata dalla tendenza umana al peccato, irrimediabile e potente nella sua capacità di sporcare l’aiuto divino (agua limpa) compiendo opere colme di impurità (agua immunda, fétida, e enlodada). Enorme la distanza dalla concezione umanistica di Teresa d’Avila che pone al centro del Castello Interiore , nella settima mansione, la presenza vivificante e salvifica di Dio.

Tenuto conto che la concezione della donna come fonte inesaribile di peccato coincide con uno degli stereotipi più radicati dell’ordine patriarcale sulla femminilità, accentuandone gli aspetti malefici, la rappresentazione di Soror Maria Joana che emerge dalle lettere al confessore altro non ne è che una conferma . Rimane invece il dubbio di quanto ci sia, in queste lettere, di una sua autorappresentazione, basata sull’interiorizzazione della propria inferiorità ontologica, visto il dichiarato e compiaciuto controllo maschile sui suoi scritti.

3.3 EXERCICIOS E PENITENCIAS

Nel XVIII secolo, dopo aver eliminato, o almeno rigorosamente controllato, la tendenza femminile ai fenomeni estatici e visionari caratteristici della mistica, viene promosso un modello di santità gravitante ossessivamente sul simbolismo della croce e delle attese di salvezza grazie all'espiazione della vittima sacrificale⁷¹⁷. La linea di continuità con i parametri precedenti (medievali e della prima modernità) è la tendenza femminile all'eccesso, a travalicare i limiti della spiritualità graduale e razionale di gesuitica memoria. La gerarchia ecclesiastica, contemporaneamente alla devozione espiatrice, conferma un modello di santità femminile che cresca in seno all'ambiente istituzionale dei conventi, alieno dagli sconfinamenti mistici, ma rigoroso nelle pratiche acetiche e devozionali. In questa cornice affronto l'analisi degli esercizi e delle penitenze di soror Maria Joana come espressioni spirituali femminili all'interno dei rigidi limiti imposti dalla clausura, analizzando la rappresentazione delle pratiche religiose come storicamente determinate e non attraverso la contemporanea lente psicologica che rinviene disturbi mentali evidenti nei comportamenti autolesionisti delle religiose.

Al capitolo V delle *Memorias*, prima di descrivere l'escalation degli "exercicios celebres de Soror Maria Joanna"⁷¹⁸, a cui dedica interamente alcuni capitoli, Frate Caetano introduce gli esercizi comuni previsti dalla rigida regola del convento di Louriçal. La giornata delle suore comincia a mezzanotte, dopo tre ore di sonno, e prosegue alternando momenti di preghiera individuale, messe e preghiere comunitarie al lavoro manuale "em observancia do exemplo de sua Madre Santa Clara"⁷¹⁹. Il momento del pasto, lungi dall'essere un momento se non ricreativo, almeno ristorativo, è un drammatico esercizio: definito da frate Caetano stesso una delle "sagradas representaçoens"⁷²⁰ del convento:

⁷¹⁷ Cfr. CAFFIERO, Marina, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi* cit., p. 154.

⁷¹⁸ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 100.

⁷¹⁹ Ivi, p. 61.

⁷²⁰ Ivi, p. 62.

Huma das mais extravagantes occasioens de mortificaçaõ he o refeitorio desta Santa Commuidade; porque, além do exacto silencio, além de comerem as Religiosas como não sei de outras, com os véos cahidos sobre o rosto nimiamente coberto com elles, além da grossaria e austeridade do alimento, além de preciosos espectaculos de penitencia que se offercem aos olhos, e ouvidos, em muitas Religiosas que ou por accusaçã de suas faltas, e voluntaria satisfaçaõ dellas, ou por devoçaõ approvada pela obediencia, ou por complemento de seus annuaes exercicios de dez dias, são humas imagens de Jesu Christo bem agradaveis aos Anjos, e aos homens, além de se comer o paõ com lagrimas muitas vezes não tanto de edificação, quanto de sentimento, e violencia com que neste acto se vem obrigadas as que comem a deixar beijar os pé ás devotas penitentes⁷²¹.

Il brano è una delle poche descrizioni delle Memorias di un momento corale, collettivo. Ne risulta un quadro di una cupa plasticità che ritrae le religiose come figure senza volto che vedono e sentono una dell'altra solo "preciosos espectaculos de penitencia", e, fra lacrime e lamenti, si baciano i piedi a vicenda, mangiando completamente ricurve sui tavoli, come oppresse dal peso del proprio corpo:

[...] a maior mortificaõ do refeitorio he comerem com o corpo taõ curvo, e dobrado sobre as mesas, que não pode deixar de causar huma oppressãõ grande com o pezo, e com a suspençaõ do corpo taõ pendente: chamaõ as Religiosas a esta sua situaçaõ nas mesas: *Modo de comer de pobres*. (evidenziato nel testo)⁷²².

Il "modo de comer de pobres", sottratto ad ogni spontaneità di contingente condizione sventurata e immortalato nella descrizione di Frate Caetano come esercizio codificato dalla regola, assume nelle Memorias un valore quasi estetico, di estetica del dolore, dell'umiliazione. Il lettore è mosso a compassione, così come le religiose stesse nell'atto di baciarsi i piedi a vicenda, da parole che evocano immagini sfuocate di donne immolate al sacrificio perenne di se stesse, senza tregua, senza la consolazione di un riconoscimento reciproco nel volto dell'altra.

La nobilitazione della povertà, derivata dalla "Forma di Vita" che san Francesco diede alle sorelle di san Damiano, e quindi alla base della concezione cristocentrica delle clarisse, rappresenta una delle aspirazioni evangeliche in comune

⁷²¹ Ivi, pp. 61-62.

⁷²² Ivi, p. 61.

con le religiose del convento di Louriçal⁷²³. Infatti, la regola della Vida Revelada seguita dalle religiose, pur nel quadro della regolamentazione delle clarisse, ha propri statuti speciali in consonanza alla vocazione iniziale della sua fondazione, ad opera di Maria do Lado:

Igualar a Cristo no seu sofrimento, testemunhando com a vida a sua Paixão enquanto forma de desagravo constitui a chave do novo “instituto” fundado por Maria do Lado, cujo nome é, ele mesmo, uma subscrição plena de tal assunção⁷²⁴.

Gli “annuaes exercicios de dez dias” di Soror Maria Joana, per raggiungere il grado di eccezionalità degno di una candidata alla santità, devono superare, in riferimento al cibo, una soglia già altissima di povertà, umiliazione, penitenza che accompagna il momento dell'alimentazione in “refeitorio”. Infatti, come riportato nel paragrafo precedente, Soror Maria Joana chiede a padre Luís di poter praticare un esercizio di astinenza totale da ogni forma di alimento, compresa l'acqua. Il prudente rifiuto del confessore le produce un conflitto interiore fra l'obbligo di obbedienza al padre e l'adempimento di quello che crede essere un comando divino:

Com este dictame, e cautella ordenou á serva de Deos seu Confessor que comesse: fez ella a diligencia para obedecer, e com effeito comeu no refeitorio huma pequena porção com trabalho, e difficuldade; mas como até aqui pode affectar a natureza, quiz o Senhor mostrar o merecimento da obediencia na satisfação do preceito, e a sua vontade no effeito, porque foi tal a angustia que causou no estomago esta pequena porção do alimento, que teve de sahir á violência de vomito, com tormento taõ cruel, e tal amargura na boca, que, como dizia a serva de Deos, só experimentára amargura similhante em huma semana Santa; seria na que participou os tormentos da Paixaõ, e entre elles o fel da Cruz⁷²⁵.

Le modalità di attuazione dell'esercizio di digiuno totale di Soror Maria Joana, rimandano alla rappresentazione di un altro *topos* ricorrente nella rappresentazione della santità femminile: quello che Rudolph Bell denomina “la santa anoressia”⁷²⁶. Questa

⁷²³ Cfr. JACQUINET, Maria Luísa, *Em desagravo do Santissimo Sacramento* cit., p. 80.

⁷²⁴ Ivi, p. 79.

⁷²⁵ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 75.

⁷²⁶ Cfr. BELL, Rudolph, *Holy Anorexia*, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

particolare relazione con il cibo per Caroline Walter Bynum⁷²⁷ è predominante nella spiritualità femminile tardo medievale, con probabili estensioni in epoca moderna. L'incapacità di assumere alimenti comuni procede di pari passo con il culto dell'ostia consacrata come unico vero e proprio alimento, considerato il corpo fisico, o reliquia, di Cristo:

I devoti del tardo medioevo davano uno straordinario significato religioso anche al corpo di Dio. Non solo essi credevano che il pane sull'altare diventasse Cristo al momento della consacrazione, ma facevano anche esperienza di eventi miracolosi in cui il pane si trasformava in carne sanguinante sulla patena o nella bocca del ricevente. Sempre di più, quindi, l'eucarestia divenne cannibalismo simbolico [...] ⁷²⁸.

Nel caso di Soror Maria Joana gli alimenti comuni vengono rigettati provocando la stessa "amargura na boca" sperimentata nella settimana santa nella partecipazione ai "tormentos da Paixaõ". In seguito ai reiterati episodi di vomito provocati dall'assunzione del cibo, Frate Caetano si ispira ad uno dei noti temi teresiani che riguarda l'opposizione fra la volontà divina e l'ordine del confessore:

Quando Il Signore mi dava un comando nell'orazione e il confessore me ne imponeva un altro, Sua Maestà tornava a dirmi di stare alla parola del confessore: Poi gli faceva cambiare parere, inducendolo a darmi il medesimo comando ⁷²⁹.

Soror Maria Joana, similmente a santa Teresa d'Avila, vive il conflitto fra il comando del confessore, a cui vuole corrispondere, e la volontà divina che le impedisce di mangiare:

Continuou a serva de Deos em observar o preceito de comer; e continuou o Senhor em mostrar e satisfazer a sua adoravel vontade; porque naõ foi possível, depois de muitas diligencias, que os bocados do alimento passassem da garganta, antes queimavaõ a boca, e lingua como se fossem brazas ⁷³⁰.

Alla fine padre Luís si convince di trovarsi di fronte alla volontà divina e permette l'astinenza totale da ogni alimento per dieci giorni, salvo "beber huma vez em

⁷²⁷ Cfr. BYNUM, Caroline Walker, *Corpo femminile e pratica religiosa* in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede* cit., pp. 115-156.

⁷²⁸ Ivi, p. 119.

⁷²⁹ S. TERESA DI Gesù, *Vita*, in *Opere*, cit, p. 321.

⁷³⁰ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna*, cit., p. 75.

cada hum destes dez dias huma pequena porção de agua com assucar [...] ”⁷³¹. Sebbene Frate Caetano scriva come la finalità di questo straordinario digiuno fosse l’ “imitação de Jesu Christo”, che in quest’ottica sarebbe conforme allo spirito che informa la regola della *Vida Revelada*, nella sua descrizione l’eccezionalità della figura di soror Maria Joana oltrepassa l’imitazione e perviene a una vera e propria identificazione con Cristo. Gli esiti di questo straordinario esercizio hanno come risultato finale, infatti, non solo una comprensibile debolezza, ma giungono a scatenare l’attacco frontale del demonio che la tenta offrendole “raizes de hervas para alimento”⁷³² e insinuando che “o Confessor naõ fazia caso de suas virtudes, porque naõ a conhecia pelo que ella era”⁷³³, gravi tentazioni contro la debolezza della carne e contro l’umiltà. Il digiuno di soror Maria Joana eguaglia, negli effetti, quello di Gesù, a cui fanno seguito le tentazioni del deserto anch’esse contro la debolezza della carne, il successo e il potere mondani e l’obbedienza alla volontà divina⁷³⁴. Il riferimento biblico non è esplicitato nelle *Memorias*, ma pare intenzionalmente inserito per suscitare l’ammirazione del pubblico teologicamente preparato per coglierlo. Ne risulta una rappresentazione artefatta, dai toni eccessivi e poco spontanei che si conclude con l’apparizione plateale di “Maria Santissima”:

Esta pedia algum beneficio feito par aquelle Senhor que está com os que saõ tentados, provendo-os de graça para a resistencia: em premio desta, e para ultima victoria recebeu a serva de Deos nesta occasiã hum extraordinário favor de Maria Santissima, a qual aparecendo-lhe disse ao demonio: Deixa esta alma; qua naõ tens parte nella: ao imperio deste preceito fugio o tentador, e a tentação, e ficou a serva de Deos favorecida, vencedora, e em paz⁷³⁵.

Al di là delle parole di frate Caetano, piuttosto retoriche, come in tutte le *Memorias*, colpisce il sottofondo di estrema solitudine che circonda questo, e gli altri esercizi di Soror Maria Joana. Le consorelle non entrano mai in scena, tranne la “sua Prelada e certamente por preceito do Confessor”⁷³⁶. I pochi bocconi che Soror Maria

⁷³¹ Ivi, p. 76.

⁷³² Ivi.

⁷³³ Ivi, p. 77.

⁷³⁴ MATTEO, 4, 1-11.

⁷³⁵ Ivi, p. 77.

⁷³⁶ Ivi, p. 76.

Joana mangia, il sorso d'acqua che beve per sopravvivere, il vomito stesso che la affligge, tutto avviene quasi di nascosto: “debaixo do veo que cobre o rosto às religiosas no refeitorio”⁷³⁷. L'unico testimone degli straordinari esercizi di Soror Maria Joana, onnipresente nelle *Memorias*, è il confessore, mentre la stretta clausura, con l'obbligo del viso perennemente coperto, obbliga ad un isolamento anche visivo, limitando i contatti non solo con l'esterno del convento, ma anche all'interno. Scrive Gabriella Zarri in proposito:

Se la reintroduzione della clausura risultò elemento decisivo per la trasformazione o le dinamiche di sviluppo di alcuni istituti religiosi femminili, essa ebbe soprattutto ripercussioni immediate e dirette nella vita interna dei monasteri. Per i dispositivi che vennero applicati e per la tenacia con cui venne promossa da autorità centrali e periferiche, la clausura si risolse di fatto in un'incarcerazione⁷³⁸.

L'inclusione della regola della *Vida revelada* nell'ordine delle clarisse, soggetto alla più rigorosa clausura, va a sommare alla componente spirituale che le è peculiare (legata all'identificazione con l'umanità di Cristo e alla valenza espiatoria di compartecipazione alla sua Passione) il rispetto delle prescritte norme di silenzio, isolamento e nascondimento del viso, giustificando, in gran parte, la mancanza di personaggi nelle *Memorias*, oltre a padre Luís e Soror Maria Joana. Le misure post tridentine trovano “um contexto propício” in Portogallo rinvigorendo gli antichi ordini religiosi e istituendone dei nuovi, in un continuo aumento vocazionale fino agli ultimi decenni del XVIII secolo:

[...] importa referir que o período da implantação e difusão da “vertente monástica” do desagravo auferiu de um contexto propício de onde avulta o incremento das vocações religiosas - praticamente contínuo até ao terceiro quartel do século XVIII -, resultante da renovação das práticas religiosas propugnadas por Trento, e, no caso concreto, do revigoreamento das ordens antigas e da introdução de novas ordens ou observâncias⁷³⁹.

Il tono apologetico delle *Memorias* inerisce tuttavia non tanto all'Ordine quanto alla solitaria figura di Soror Maria Joana che si erge sulla vetta di una stratificazione di pratiche codificate dalla regola, eseguendo esercizi terrificanti nella

⁷³⁷ Ivi.

⁷³⁸ ZARRI, Gabriella, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna* cit., p. 106.

⁷³⁹ JACQUINET, Maria Luisa, *Em desagravo do Santissimo Sacramento* cit., p. 83.

loro spettacolarità. Gabriella Zarrì riconduce la carenza di momenti di vita comunitaria all'organizzazione del monastero per "celle", instauratasi fra Quattrocento e Cinquecento e riconfermato in epoca post-tridentina⁷⁴⁰. La cella tende a diventare un "microcosmo autosufficiente"⁷⁴¹ in cui si snoda il percorso di individuazione che conduce alla santità come eccellenza rispetto alla norma codificata. Luogo separato, nella cella si consuma l'allontanamento anche da quel resto di mondo rappresentato quell'altro luogo isolato, ma comunitario, che è il convento. La descrizione dell'esercizio quotidiano della "Via Sacra", dopo la disciplina con "cadêas de ferro", include una previa preparazione del corpo attraverso accessori che frate Caetano stesso non esita a definire di "martyrio":

Acabado este castigo, cingia-se com huma aspera corda de esparto muito apertada, sobrepunha a tunica de cilicios a este, e ao que lhe cobria o peito, a qual chegava dos hombros até os joelhos. A industria santamente cruel cingia de tal sorte estes instrumentos, que não ficasse movimento algum livre de particular sentimento, e martyrio: assim descalça principiava o exercício da Via Sacra, e taõ forte, e taõ favorecida da presença do Senhor, quanto mais oprimido levava o innocente corpo⁷⁴².

L'esercizio della *Via Crucis*, implementato nella seconda metà del XVIII secolo, sia a livello di devozione popolare, sia come pratica religiosa di meditazione individuale sulla Passione, sintetizza l'impostazione di una religiosità tanto più elevata quanto più vicina ai dolori corporali di Gesù nella sua Passione ("taõ favorecida da presença do Senhor, quanto mais oprimido levava o innocente corpo"). Nella sua origine dalla spiritualità francescana, come rinnovata pratica collettiva, assume un significato protettivo e propiziatorio per la comunità nel suo insieme per il coagulo di espiazione e penitenza che simboleggia⁷⁴³.

Rispetto alla concezione medievale e protomoderna del corpo femminile, legato agli aspetti materni della figura di Maria e glorificato nel matrimonio spirituale,

⁷⁴⁰ Cfr. ZARRI, Gabriella, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna* cit., pp. 84-85.

⁷⁴¹ Ivi, p. 85.

⁷⁴² CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., pp. 79-80.

⁷⁴³ Cfr. CAFFIERO, Marina, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi* cit. p.150.

nel XVIII il corpo femminile si (ri)afferma nella sua valenza di strumento di espiazione dal peccato, attraverso una vittima sacrificale. Per personificare il modello della vittima immolata alla più totale sofferenza, gli esercizi di trentatrè giorni di Soror Maria Joana, decritti da frate Caetano, oltre al digiuno quasi totale, prevedono quotidiane e volontarie pratiche autolesioniste:

Cingia a cabeça com hum cilicio, o pescoço com huma corda capaz de involver o corpo até á cinta; outra corda cingia e apertava os braços; e outra assim mesmo o resto do corpo até os joelhos. Sentia Soror Maria Joanna (como ella mesma confessa⁷⁴⁴) huma occulta forza que a apertava taõ fortemente, que qualquer movimento era doloroso, e violento: assim custava ainda a satisfaçã de poucos passos, que encravavaõ o cilicio de sorte, que cada huma das pontas, que o compunhaõ, entrava livremente pela carne até deixar na rotura as evidencias do estrago; ainda estes eraõ maiores quando industriosamente se movia Soror Maria Joanna com impulso de violencia, e precipitaçã para as genuflexoens, e prostraçoens, que naõ eraõ menos de cem, e nas sextas feiras trezentas⁷⁴⁵.

Nonostante le punte del cilicio entrassero “livremente pela carne” provocando lacerazioni in seguito ad ogni movimento, anzi proprio per questo, Soror Maria Joana compiva centinaia di genuflessioni e prostrazioni con “impulso de violencia”, l’unico modo, evidentemente, per superare il naturale istinto di salvaguardia di sé. Frate Caetano prosegue implacabile:

[...] o movimento astucioso da penitencia chegava a mais; porque, fazendo-se cruelmente agil para seu damno e levantando-se com hum salto subia ao ar, e caía sobre o mesmo cilicio em terra com hum impeto, e pezo que na diversa situação do cair entranhava o cilicio, e fazia mais sensível o aperto das cordas⁷⁴⁶.

Dopo aver specificato che questi esercizi duravano circa un’ora e mezza, frate Caetano attribuisce direttamente a Dio l’ispirazione di tali “penalidades” disumane: “Só Deos podia inspirar com prudencia humas penalidades contra toda, quanto ao parecer humano”⁷⁴⁷.

Gli esercizi di Soror Maria Joana indicano un modello di santità femminile basato sull’accumulo di dolore autoinflitto, sull’eccesso quantificabile di un accanimento contro un corpo non redimibile, al contrario di quello di Gesù per il quale

⁷⁴⁴ Inciso di frate Caetano.

⁷⁴⁵ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 104.

⁷⁴⁶ Ivi, pp. 104-105.

⁷⁴⁷ Ivi, p. 105.

è bastata una volta, mentre per la religiosa la Passione da evento diventa esercizio, pratica quotidiana di autodistruzione. La santità di Soror Maria Joana, secondo il modello proposto da frate Caetano nelle *Memorias*, consiste nel proprio riconoscimento di essere vittima impura e di inseguire perciò un dolore che non ha meritato di essere inflitto dalla malvagità esterna e viene quindi auto procurato con malizia, con “o movimento astucioso da penitencia”.

Una lettura femminista di queste rappresentazioni, oltre alla speranza istintiva che si tratti di esagerazioni di frate Caetano volte ad influire positivamente sul processo di canonizzazione, non può che registrare con inquietudine il pericoloso incrocio fra la spiritualità autopunitiva insita nella religiosità femminile a carattere espiatorio e l’odio mai sopito dell’ordine patriarcale contro il corpo femminile. Odio interiorizzato, riscontrabile anche nelle seguenti parole di Soror Maria Joana in una lettera al confessore: “Achava-me revestida de hum odio contra esta má besta: já me naõ conhecia pelas cores do amor proprio, mas antes me aborrecia como a hum mortal inimigo”⁷⁴⁸.

All’ora e mezza di genuflessioni e prostrazioni con salti arcobatici sopra le punte acuminate del cilicio, segue infatti un’ora trascorsa da Soror Maria Joana letteralmente in croce, con il corpo piagato dagli esercizi precedenti ed esposto ai rigori del freddo: “Seguia-se huma hora em cruz com meio corpo da parte superior despido, chagado, e exposto aos rigores do frio, e a janella aberta”⁷⁴⁹.

Per portare a termine l’esercizio della croce Soror Maria Joana compie un’impensabile trasgressione agli ordini del confessore, che, almeno apparentemente preoccupato per le conseguenze dell’esercizio sulla sua salute, le aveva proibito questa penitenza:

O prudente Confessor lhe prohibio esta penitencia; mas o director Divino fazia com que esquecesse esta prohibiçaõ ao tempo devido, ficando para depois a memoria como accusadora da desobediência para mortificaçaõ maior, que todas⁷⁵⁰.

L’involontaria dimenticanza della proibizione del confessore, anche se motivo di ulteriore e suprema mortificazione per Soror Maria Joana, viene giustificata da frate

⁷⁴⁸ Ivi, p. 109.

⁷⁴⁹ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 105.

⁷⁵⁰ Ivi.

Caetano dalla sua condizione simile a una statua, obbligata da una forza superiore che le impediva di “intendere e di volere”:

Diz Soror Maria Joanna que não estava na sua mão obedecer porque outra a obrigava com huma forza interior tão valente, e poderosa, que se achava a serva de Deos como huma estatua, da qual, e na qual faz o artifice o que quer sem repugnancia ou resistencia para querer, ou não querer⁷⁵¹.

Di fatto l’ammirazione del teólogo Caetano di fronte a “huma forza interior tão valente” che pietrifica le sensazioni e le emozioni di Soror Maria Joana fino a farla sentire una statua mossa esclusivamente dalle mani dell’artefice, lo porta a ridimensionare la figura di padre Luís, che cerca invano di moderare “o excesso naturalmente imprudente de tão crueis penitencias mais accommodadas para morte, que para mortificação”⁷⁵².

L’apice delle “crueis penitencias” si svolge alle tre del pomeriggio, come sempre in totale solitudine, in un luogo appartato dal convento, una piccola loggia celebre per gli accadimenti che riguardano la fondatrice Maria do Lado e per le perdite di sangue visibili nelle pareti, scaturite dalle terribili discipline inflittesi da soror Maria Joana in quel luogo:

Pelas tres horas ia para hum sitio bastantemente retirado do Convento chamado a loginha, celebre pelos successos da Fundadora a Veneravel serva de Deos Maria do Lado, e igualmente celebre pelas extraordinarias penitencias de Soror Maria Joanna: a qual não conseguiu á custa de muitas diligencias que as paredes não revelassem os desperdicios do sangue que recebiaõ nas disciplinas⁷⁵³.

Emerge chiaramente, a questo punto delle *Memorias*, la fedeltà al momento iniziale della fondazione del convento di Louriçal, impersonificato da Maria do Lado, e riconfermato nella sua sacralità dalle “extraordinárias penitencias” di Soror Maria Joana. Al di là dei continui riferimenti a Teresa d’Avila, la peculiare vocazione delle regola della *Vida Revelada*, come già detto, trae origine dalla spiritualità francescana, tramessa profondamente alla religiosità delle Clarisse e perfezionata nella missione espiatrice delle religiose del convento di Louriçal:

⁷⁵¹ Ivi.

⁷⁵² Ivi, p. 107.

⁷⁵³ Ivi, p. 106.

Para mais, a espiritualidade ligada à humanidade de Cristo e à componente sacrificial da mesma, a prática da penitência, da ascese e o carácter expiatório do testemunho de Jesus como meio de redenção, surgem-nos muito particularmente ligados às várias ordens de São Francisco⁷⁵⁴.

La pubblicazione delle *Memorias* nel 1762 va a saldare la spiritualità ascetica di Soror Maria Joana a quella della fondatrice anche ufficialmente, concorrendo ad aprire un nuovo processo di beatificazione dopo gli intoppi emersi in quello di Maria do Lado, iniziato nel 1633, costituito ufficialmente nel 1727, ratificato venti anni dopo, nuovamente sollecitato a Roma dal vescovo di Coimbra nel 1779. Sotto questa luce diventa comprensibile la spettacolarità degli esercizi descritti da frate Caetano, confermata dalle tracce di sangue trovate sulle pareti della “loginha”, dato che le estreme esperienze espiatrici di Maria do Lado e di Soror Maria Joana sono il nucleo portante della “causa do Louriçal”, appoggiata da D. Maria I e D. Pedro III⁷⁵⁵. L’interesse della monarchia portoghese per una forma di devozionalismo a sfondo propiziatorio attraverso una religiosità fortemente penitenziale va comunque oltre le cause di beatificazione, riconoscendovi anche un’impronta che rimanda all’identità nazionale: “O culto da Paixão, que tão bem quadraria à piedade cristã e à afectividade do temperamento português [...]”⁷⁵⁶. Il forte interessamento della monarchia porterà, dal 1780, alla fondazione di nuovi conventi “com a invocação de ‘desagravo’ e com os estatutos do Mosteiro do Louriçal”⁷⁵⁷, e il sostegno alle cause di beatificazione di Maria do Lado e Soror Maria Joana, evidenziando il ruolo del sovrano nel circuito di relazioni potenti che costituiscono il gruppo di pressione necessario per il riconoscimento di santità.

L’esercizio della croce ha la durata di un’ora e mezza, con il corpo stretto da corde e cilicio ed è seguito dalle pratiche prescritte dalla regola della *Vida Revelada* (orazioni vocali comuni, esame di coscienza, visita al Santissimo Sacramento, comunione spirituale) fino alle nove, orario di raccoglimento in cella per le prescritte tre ore di sonno dalle nove a mezzanotte (ridotte da Soror Maria Joana a due ore). Anche

⁷⁵⁴ JACQUINET, Maria Luísa, *Em desagravo do Santissimo Sacramento* cit., p. 83.

⁷⁵⁵ Cfr. Ivi, p. 85.

⁷⁵⁶ Ivi, p. 83.

⁷⁵⁷ Ivi, p. 86.

per le ore di sonno, come per l'alimentazione, soror Maria Joana infrange il limite già incredibilmente basso, delle ore dedicate al riposo e le utilizza per ulteriori "exhorbitantes penitencias":

Para que nem ainda este breve somno, e descanso de hum fatigado, e estragado corpo fosse sem inectivas de mortificação, era a escrupolos desta prohibida a reclinção, e encosto, porque as duas horas do somno se passavaõ ou de joelhos, ou de assento junto á cruz, mas com denegação de arrimo algum, assim passava até ás honze horas, nas quaes principiava, ou continuava o extraordinário curso de taõ exhorbitantes penitencias⁷⁵⁸.

Come per il cibo, soror Maria Joana si priva totalmente delle ore di sonno nella più completa indifferenza per i bisogni fisiologici primari, trascorrendo le due ore o in ginocchio, o accostata alla croce, comunque senza alcun appoggio per il corpo. Lo sconfinamento dai limiti umani la porta paradossalmente ad oltrepassare definitivamente la barriera, per lei invalicabile, dell'obbedienza al confessore che le aveva proibito questi esercizi, per cercare di entrare, attraverso la totalità della negazione del proprio corpo, in relazione ad un'altra "forsa interior":

Queria obedecer Soror Maria Joanna, mas não obedecia, antes ia executando todas, e acrescentando cada dia novas, obrigada da grande forsa interior que lhe tirava toda a lembrança do preceito⁷⁵⁹.

La disobbedienza al confessore, seppure giustificata da frate Caetano in quanto "obrigada da grande forsa interior que lhe tirava toda a lembrança do preceito"⁷⁶⁰ rappresenta il punto in cui il percorso di Soror Maria Joana può essere definito mistico, nel paradigma di una costruzione identitaria femminile che si connette autonomamente con il trascendente. Conformemente alla filosofia hegeliana per cui il positivo (la sintesi) nasce dalla negazione del negativo, per Soror Maria Joana la negazione del restrittivo vincolo di ubbidienza al confessore e l'oltrepassamento di una regola già intrinsecamente rigidissima, esprime, a mio parere, il momento della sua soggettivazione, ossia come scrive Michel Foucault il punto in cui si costituisce come "soggetto morale".

⁷⁵⁸ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 107.

⁷⁵⁹ Ivi, pp. 107-108.

⁷⁶⁰ Ivi, p. 107.

Se è vero che ogni azione morale implica un rapporto con il reale in cui si compie e un rapporto con il codice a cui si riferisce, è vero altresì che essa implica un certo rapporto con se stessi, e questo rapporto non è semplicemente “coscienza di sé”, bensì costituzione di sé come “soggetto morale”, in cui l’individuo circoscrive la parte di sé che costituisce l’oggetto di questa pratica morale, definisce la propria posizione in relazione al precetto cui ottempera, si prefigge un certo modo di essere che varrà come compimento morale di sé e, di conseguenza, agisce su se stesso, comincia a conoscersi, si controlla, si mette alla prova, si perfeziona, si trasforma⁷⁶¹.

Il punto di soggettivazione, per Soror Maria Joana, si colloca in una sorta di inversione, riscontrabile spesso nella mistica femminile, per cui dalla completa negazione dei naturali limiti umani, emerge la consapevolezza di essere giunti ai confini del naturale con il soprannaturale, nella totalità della propria offerta di sé. Il rigetto sacrificale del mondo trascina con sé tutta la serie di convenzioni nelle quali si è peraltro costituito e per questo motivo rappresenta implicitamente un momento di resistenza femminile, anche a costo della vita, al sistema simbolico patriarcale dominante. La resistenza al potere, nella sua accezione più ampia, non si manifesta solo nella lotta aperta contro i suoi dispositivi ma si riscontra anche nello svelarne i meccanismi coercitivi in una interiorizzazione letterale delle loro modalità di assoggettamento. In altre parole il massimo della presenza soggettiva di Soror Maria Joana si manifesta nell’eliminazione di ogni preoccupazione di sopravvivenza immanente perchè possa aver luogo al proprio interno, un’Altra presenza, trascendente. Il divino è attirato nello spazio vuoto creato dall’astinenza dal cibo, dal sonno, dal dolore degli esercizi in una ridefinizione dell’identità di Soror Maria Joana da suora ubbidiente a donna santa, in relazione ad “Altro” da sé.

Se questa può essere un’interpretazione della percezione soggettiva di se stessa da parte di Soror Maria Joana, molto diversa è la posizione del confessore, frate Luís, che, nel suo ruolo di guida spirituale di Soror Maria Joana, tradisce completamente il ruolo, anche istituzionalmente assegnatogli, di *medicus animarum*. Alcune parti degli ultimi esercizi di Soror Maria Joana prima che il confessore le conceda quella che frate

⁷⁶¹ FOUCAULT, Michel *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*. Milano; Feltrinelli editore, tr. it. Laura Guarino, 2018 [1984], p. 33.

Caetano definisce la “morte mystica”⁷⁶² sembrano infatti far parte della letteratura dell’orrore, piuttosto che di quella sacra:

[...] Em huma vez me encostei á cama, já todo rendida, e opprimida de dores; o corpo estava muito lastimado, correndo sangue das muitas feridas: e temendo eu fosse imaginação tanto sentimento, olhei em parte do corpo menos occulta, e vi pedaços em carne viva, e em outras partes a mesma carne taõ negra e medonha, que o amor proprio estremeceu; e com este pretexto de ofender a caridade propria me escusava de acrescentar novas chagas: mas o escrupulo me apertou mais que as mesmas dores, e me levou arrastrada á presença do Santissimo Sacramento, e com mais lagrimas, que vozes, lhe pedi me fortalecesse, se era sua santissima vontade que fizesse o exercicio [...] ⁷⁶³.

Gli esercizi di Soror Maria Joana culminano, infine, con il “beneplacito” di morire, da parte di padre Luís, convinto dall’esecuzione di questi esercizi che la divina volontà fosse il decesso della religiosa, morte che viene da lei rappresentata letteralmente, fuori da ogni metafora:

Tanto que a serva de Deos ouvio o beneplacito para a morte, se poz em cruz sobre a terra exclamando a alma dulcissimos affectos com excessiva ternura a Jesus crucificado, repetindo delle os ultimos suspiros nas palavras do Calvario *In manus tuas commendo Spiritum meum*⁷⁶⁴.

Soror Maria Joana si era presentata alla confessione che aveva preceduto l’appuntamento con la própria morte adeguatamente vestita con gli strumenti di tortura che ve la hanno condotta:

[...] nos dias de confissão ia vestida de cilicio, cinza sobre a cabeça, corda ao pescoço, em huma mão hum Crucifixo, em outra as disciplinas: assim imagem de penitencia recebeu o Sacramento desta, e depois de confessada fazendo hum acto interior de amor de Deos, sentio no coração huma grande ancia, como se separava a alma do corpo, e que só esperava licença para morrer⁷⁶⁵.

Anche tralasciando di commentare la banalizzazione del processo di annientamento della parte egoica, che caratterizza la morte mistica, attraverso la rappresentazione di tipo carnevalesco delle *Memorias*, emerge spontanea la domanda di come il confessore abbia potuto permettere, anzi istigare, simili violenze, abusando del

⁷⁶² CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 116.

⁷⁶³ Ivi, p. 109.

⁷⁶⁴ Ivi, p. 116.

⁷⁶⁵ Ivi.

potere conferitogli e approfittando dell'ingenuità di Soror Maria Joana. Come scritto precedentemente, la relazione con il confessore si iscrive nei meccanismi “razionali” del potere, inserito in “dispositivi d'insieme”, cioè in ideologie dominanti ma funzionanti a livello capillare. Come scrive Michel Foucault:

[...] la razionalità del potere è quella di tattiche, spesso molto esplicite al livello limitato in cui s'iscrivono - cinismo locale del potere -, che, connettendosi le une alle altre, implicandosi e propagandosi, trovano altrove la loro base e la loro condizione, delincono alla fine dei dispositivi d'insieme [...] ⁷⁶⁶.

Dato che proprio a partire dal XVIII secolo comincia il processo di “isterizzazione dei corpi femminili”⁷⁶⁷ della donna in generale e di patologizzazione della santità femminile, in particolare, sarebbe interessante indagare, oltre ai disturbi mentali delle sante⁷⁶⁸, le perversioni sadiche dei confessori che le guidavano nel percorso spirituale di annientamento.

Frate Caetano giustifica Padre Luís, a cui lo accomuna la volontà di onorare con le *Memorias* la figura di Soror Maria Joana e di contribuire alla sua canonizzazione, e lo protegge con il suo riposizionamento da Dio, presente in lui invisibilmente, a “Vice-Deos”:

Era Soror Maria Joanna obedientissima; e ainda além desta sua virtude, tinha o Confessor huma arte de fazer-se obedecer suave, e forte: tinha a beneficios de muitas experiencias conseguido hum imperio doce, nada violento, sobre as vontades das Religiosas que conheciaõ neste seu Director hum Vice-Deos, que as governava. Com tudo naõ corresponderaõ os effeitos á prohibiçaõ do excesso nestas penitencias⁷⁶⁹.

Il ridimensionamento a vice-Deos tuttavia, nella interpretazione proposta da Frate Caetano, non segnala il punto di arrivo ad un'auspicata autonomia spirituale di soror Maria Joana, ma riconferma il ruolo di governo del Padre Luís, che, da moderatore fallito delle eccessive penitenze, assume un atteggiamento “pilatesco” di fronte alle

⁷⁶⁶ FOUCAULT, Michel *La volontà di sapere. Storia della sessualità* 1 cit., p. 84.

⁷⁶⁷ Cfr. Ivi, pp. 92-93

⁷⁶⁸ Cfr. ZANGARI, Mattia, *Santità femminile e disturbi mentali fra Medioevo e età moderna*, Bari: ed. Laterza, 2022.

⁷⁶⁹ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 107.

torture che la sua “dirigida” si autoinfligge, essendo volute dall’alto. La proibizione di esercizi ascetico-penitenziali che mettono a rischio la vita della religiosa in sua custodia si rivela un adempimento solo formale e senza convizione da parte di colui che, insieme a Frate Caetano e al vescovo di Coimbra, costituisce il nucleo di pressione della causa di santità di Soror Maria Joana. In questo gruppo patrocinatore, formato da membri di alta gerarchia ecclesiastica, vale la pena approfondire la figura del vescovo di Coimbra, D. Miguel da Anunciação. Infatti lo stesso vescovo, come detto precedentemente, risulta essere il promotore non solo della causa di beatificazione di soror Maria Joana, ma anche di quella di Maria do Lado, della quale, nel 1779 sollecita a Roma la prosecuzione: “Em virtude do insucesso da causa que, no espaço de quase meio século, pouco desenvolvimento recebeu, D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra, dirigiu em 1779 um requerimento a Roma em que novamente suplicava a canonização da Venerável”⁷⁷⁰.

Il sostegno alla causa di soror Maria Joana da parte del vescovo di Coimbra rappresenta quindi una sorta di reiterazione, o di rinforzo, della causa di Maria do Lado, entrambe gravitanti intorno al rigorismo spirituale che andrà a connotare la corrente jacobea, cui si è già accennato. La nota di risposta della curia pontificia mette in luce gli aspetti di criticità della causa di Maria do Lado, tuttora in corso⁷⁷¹:

Sob este mesmo impulso, D. Maria I e D. Pedro III receberiam um ano depois carta da cúria pontificia dando nota de que, sendo “necessario suprir a falta que nasce do lapso de tempo decorrido desde a d.^acompilação [a abertura do processo] athe ao presente” se torna essencial atestar que “a fama de Santidade que [Maria do Lado] adquiriu enquanto viva, e que continuou depois de morta [foi] athe ao presente augmentada”⁷⁷².

La richiesta della Curia pontificia è volta ad indagare uno dei punti ineliminabili dei processi di canonizzazione, ossia la “fama di santità”, come scrive Jean Michel Sallmann:

⁷⁷⁰ JACQUINET, Maria Luísa, *Em desagravo do Santissimo Sacramento* cit., p. 85.

⁷⁷¹ Cfr. <https://www.diocesedecoimbra.pt/institutos-religiosos/madre-maria-do-lado-processo-de-beatificacao:1695>: “A Irmã Maria do Lado foi fundadora do Mosteiro do Desagravo das Irmãs Clarissas do Lourçal, onde faleceu no dia 28 de abril de 1632. Noventa e quatro anos após a sua morte iniciou-se o processo relativo à fama de Santidade, em ordem à sua canonização. Este processo foi entretanto interrompido e é agora reaberto. Esperamos que, com o empenho de todos, se obtenha o pleno êxito”. Consultato il 07/03/2023.

⁷⁷² JACQUINET, Maria Luísa, *Em desagravo do Santissimo Sacramento* cit., p. 85.

Per essere canonizzato un servo di Dio doveva godere di una fama di santità che non poteva costituirsi se non tramite manifestazioni esterne di venerazione. In ultima analisi il più rigido controllo della santità da parte della gerarchia cattolica, consistette nel fare abolire delle pratiche che erano troppo in contrasto con i dogmi, soprattutto nei riguardi di un culto pubblico non autorizzato⁷⁷³.

Sotto l'aspetto della conformità del culto di venerazione con l'ortodossia, entrambi i processi sono sostenuti da fonti letterarie, quello di Maria do Lado dal *Compendio da Admiravel Vida da Veneravel Madre Maria do Lado*⁷⁷⁴ e quello di soror Maria Joana dalle *Memorias e virtudes da serva de Deos Soror Maria Joanna*. Limitandomi ad analizzare quest'ultimo, si può notare che la censura di Fr. Isidoro do Espírito Santo, qualificador do Santo Officio, garantisce che “não receei [...] achar cousa alguma contraria aos dogmas de nossa santa Fé, ou dissonante ás regras dos bons costumes.”⁷⁷⁵. Proseguendo, a sostegno dell'autore e di Soror Maria Joana: “ [...] não podia sem temeridade reccar offensa, ainda a mais leve, da Fé na relação escrita por hum Religioso pio, e douto, da vida, e virtude de huma sua Religiosa [...] ”⁷⁷⁶.

Nei processi di canonizzazione, tuttavia, oltre alla comprovata ortodossia della vita “del servo di Dio”, era necessario avere “il maggior numero possibile di testimoni” dell'esercizio delle virtù in grado eroico dell'aspirante alla santità⁷⁷⁷. Senza dubbio il lasso di tempo trascorso dall'apertura del processo di beatificazione di Maria do Lado ha complicato l'adempimento di quest'ultimo punto, poiché, nonostante l'impegno della corona portoghese a mantenere viva la devozione al culto del Santissimo Sacramento di Lourical⁷⁷⁸, i testimoni oculari, a distanza di più di un secolo dall'apertura del processo, erano ovviamente assenti. La politica regalista portoghese della seconda metà del XVIII nei confronti dell'alta gerarchia ecclesiastica⁷⁷⁹, cui si è accennato precedentemente, ha

⁷⁷³ SALLMANN, Jean- Michel, *Il santo e la rappresentazione della santità* cit., p. 587.

⁷⁷⁴ Cfr. JACQUINET, Maria Luísa, *Em desagravo do Santissimo Sacramento* cit., p. 88.

⁷⁷⁵ Censura di M.R.P.M. Doutor Fr. Isidoro do Espírito Santo in CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna*, cit., p. bii.

⁷⁷⁶ Ivi.

⁷⁷⁷ SALLMANN, Jean- Michel, *Il santo e la rappresentazione della santità. Problemi di metodo* cit., p. 586.

⁷⁷⁸ JACQUINET, Maria Luísa, *Em desagravo do Santissimo Sacramento* cit., p. 85.

⁷⁷⁹ Cfr. EVERGTON SALES DE SOUZA, George, *Igreja e estado no período pombalino, Lusitania sacra*, 23 (Janiero-junho 2011), pp. 207-230.

ulteriormente contribuito, probabilmente, al rallentamento del processo di beatificazione di Maria do Lado e alla mancanza di tracce dell'apertura del processo di Soror Maria Joana. Nell'ambito del conflitto che si è generato fra vescovi e monarchia, nel dicembre 1768 fu infatti imprigionato il vescovo di Coimbra D. Miguel da Anunciação, promotore di entrambi i processi, per la emissione *motu proprio* di una pastorale, senza il previo beneplacito regale:

A maior resistência partiu de prelados nomeados no reinado de D. João V. Ainda assim, excetuado o famoso caso do bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, que foi condenado e preso em 1768, após a publicação de uma pastoral em que censurava livros cujas doutrinas regalistas eram aprovadas e difundidas pelo governo, a reação foi bastante moderada⁷⁸⁰.

Come sottolinea Evergton Sales de Souza, pur essendo l'incarcerazione del vescovo di Coimbra la conseguenza di un episodio abbastanza raro di resistenza dei vescovi all'accentratrice politica pombalina, il fatto segnala comunque una dissonanza fra il gruppo promotore del processo a favore di soror Maria Joana e la politica monarchica portoghese, oltre che a quella della curia romana. La congiuntura storica in cui si colloca la pubblicazione delle *Memorias* è infatti particolarmente travagliata anche per la rottura dei rapporti diplomatici fra Portogallo e curia romana, dal 1760 al 1770, in seguito all'espulsione del nunzio apostolico di Lisbona. In questo periodo vengono pubblicate le tesi regaliste di Pereira de Figueiredo, dedicate a D. José, “como uma espécie de ato oficial, um manifesto por meio do qual o governo justificava, do ponto de vista teórico-histórico, sua prática e suas tomadas de posição regalistas”⁷⁸¹. D'altro lato si accentuava la volontà della curia romana di riconfermare la sua giurisdizione sui criteri di santità e la sua battaglia antimistica contro gli “eccessi” femminili, anche attraverso il blocco di qualsiasi canonizzazione “sospetta”⁷⁸².

Al di là dell'episodio, comunque significativo, dell'arresto del vescovo di Coimbra, le *Memorias* effettivamente rispecchiano una costruzione di santità particolarmente connotata da un intenzionale apporto teorico di frate Caetano e di D. Miguel da Anunciação, una venerazione, cioè, che parte da una fama di santità che non

⁷⁸⁰ Ivi, p. 222.

⁷⁸¹ Ivi, p. 513.

⁷⁸² Cfr. CAFFIERO, Marina, “Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)” in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede* cit., pp. 345-346.

scaturisce da un livello “popolare”, ma da un livello particolarmente “alto”, nell’intreccio, non sempre facile, di parziali appoggi ecclesiastici e oscillanti sostegni della Corona portoghese. I commenti enfatici e ridondanti del teologo frate Caetano possono essere inquadrati in un’attenzione ossessiva alla conformità dottrinale della vita di Soror Maria Joana con le prescrizioni postridentine, che lo fa scivolare in estremismi rigoristi, sospetti di eccessiva simpatia per la corrente jacobea.

Di fatto, essendo la costruzione di santità femminile un modello storico di comportamento perfetto della donna, la rappresentazione che Frate Caetano fornisce dell’eccellenza di Soror Maria Joana va per alcuni aspetti in controtendenza rispetto ai requisiti di canonizzazione del XVIII secolo. Infatti, se da una parte si riconferma la mortificazione corporale incentrata sulla compartecipazione ai dolori del Cristo sofferente, dall’altra per tutta la seconda metà del XVII secolo e la prima del XVIII secolo la gerarchia ecclesiastica combatte una dura battaglia contro gli eccessi mistici che proliferavano nei conventi, tentando di vagliarli e di disciplinarli anche attraverso personale specializzato come erano i confessori e i direttori di coscienza. Essendo il convento la maggiore area di reclutamento delle candidate alla santità, già nella seconda metà del Seicento, il modello di comportamento da seguire era quello della “monaca perfetta”:

Nella trattatistica rivolta alle religiose l’immagine della “monaca perfetta” si indirizza sempre più verso un ideale pacato, razionale, alieno da eccessi penitenziali o mistici, che tende a valorizzare la pratica devota rispetto alla scelta contemplativa e che si imporrà definitivamente nel secolo successivo⁷⁸³.

L’ideale di una santità femminile moderata, istituzionalizzata e razionale procede di pari passo con la costituzione dello Stato moderno, evento storico non solo portoghese, ma operante a livello europeo. Le modalità di confessionalizzazione forzata e disciplinamento sociale coinvolgono insieme Stato e Chiesa, in una interconnessione costante, anche se concorrente e spesso conflittuale. Il ritratto della monaca perfetta viene delineato da Alfonso de Liguori (1696-1787) nel trattato *La vera sposa di Gesù Cristo cioè la monaca santa* del 1760, dove vengono indicati gli ingredienti ideali di

⁷⁸³ Ivi, p. 330.

una vita spirituale tranquilla: devozionalismo esteriore, pratiche penitenziali moderate, letture spirituali, comunione quotidiana, orazione mentale⁷⁸⁴.

Alla rappresentazione della monaca perfetta si affianca la coeva rappresentazione della “moglie devota”, entrambe figure strategiche di equilibrio e sviluppo del sistema politico e sociale dello stato moderno:

In questi decenni, il ruolo della moglie comincia lentamente a delinearci quale quello di “emissaria della Chiesa presso il marito e tramite di virtù”, anticipando la linea definitiva che finirà per prevalere nei secoli successivi, fino al Novecento⁷⁸⁵.

Monaca e moglie sono accomunate dalle medesime virtù di umiltà, modestia, pazienza e carità, e, specialmente, totale sottomissione rispettivamente al confessore e al marito.

Nonostante le rassicurazioni di Frate Caetano contenute nella “Protestaçãõ”, premessa alle *Memorias*, di rimanere “nos limites de humana fé humana, em quanto a Santa Igreja lhe naõ der melhor certeza” gli esercizi e le penitenze di Soror Maria Joana di fatto esorbitano dai limiti già molto severi di una regola rigorosissima per inoltrarsi in eccessi penitenziali opposti ad un comportamento femminile ideale, pacato e razionale. In linea generale la scelta di privilegiare la pratica devota alla scelta contemplativa non elimina i fenomeni soprannaturali che accompagnano solitamente la via meditativa, ma semplicemente li travasa nella pratica devota, come continuamente si riscontra nelle *Memorias*. La descrizione degli esercizi é sempre enfatica, amplificata nei particolari cruenti che li accompagnano, volta a ratificare una santità conseguita nell’eccesso di patimento, considerato fine e valore intrinseco del percorso spirituale.

Anche il matrimonio spirituale, “hum dos mais sobidos pontos da Mystica”⁷⁸⁶ si consuma in croce: “diz que entendeu que neste desposorio ainda se naõ consummava a obra; mas que se faziaõ escripturas, e davaõ as prendas, e que na cruz se havia consummar”⁷⁸⁷. Diversamente dalla mística spagnola di Teresa d’Avila e Giovanni della Croce, in cui la morte mistica è un passaggio per giungere all’unione con la divinità nella glorificazione della creatura, il matrimonio spirituale di Soror Maria Joana si

⁷⁸⁴ Ivi, p. 351.

⁷⁸⁵ Ivi, p. 338.

⁷⁸⁶ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 128.

⁷⁸⁷ Ivi.

“consuma” totalmente nel simbolismo della croce, punto di arrivo e destinazione ultima dell’anima.

Nonostante l’impegno del teologo di ricalcare il percorso di santificazione di santa Teresa d’Avila, (forse in ragione del fatto che era comunque un *exemplum* autorevole e affermato per le religiose) gli esercizi e le penitenze descritte da frate Caetano sembrano piuttosto influenzate dalla spiritualità giansenistica di matrice francese. La promozione di una religiosità incentrata su pratiche devozionali e penitenziali rigoriste è inoltre da mettere in relazione con l’espulsione della Compagnia di Gesù nel 1759 dall’impero portoghese, iniziatore di un processo di allontanamento dei gesuiti dalla maggioranza degli stati europei, che culmina con lo scioglimento della Compagnia da parte di papa Clemente XIV nel 1773. Come scrive Adriano Prosperi i gesuiti erano innanzitutto portatori di una politica antiregalista:

I gesuiti ubbidivano soltanto al papa, e non si sentivano tenuti a nessun tipo di fedeltà nei confronti dei sovrani: facevano parte di una grande organizzazione sovranazionale e si schieravano negli affari politici di ciascun paese solo a difesa del cattolicesimo romano. Non erano contrari ad un programma illuminato di riforme, ma ad ogni velleità di mettere in questione il ruolo sovrano, e gestito da Roma, degli interessi della Chiesa⁷⁸⁸.

Insieme alla politica gesuitica viene colpito anche l’aspetto devozionale promosso dalla Compagnia, che spesso appoggiava esperienze mistico-visionarie femminili verso cui la rigida politica di canonizzazione del papato nutriva particolare diffidenza, ritenendole “frutti di fantasie alterate”⁷⁸⁹.

La complessità del momento storico in cui vengono pubblicate le *Memorias* spiega, almeno in parte, l’accanimento di frate Caetano nell’incentrare la santità di soror Maria Joana sull’oggettività degli esercizi da lei praticati, tanto più santi quanto più feroci contro il proprio corpo. L’unica cosa che traspare dell’identità di Soror Maria Joana in questa rappresentazione totalmente maschile è la tendenza all’eccesso che,

⁷⁸⁸ PROSPERI, Adriano e VIOLA, Paolo, Dalla rivoluzione inglese alla rivoluzione francese, in *Storia moderna e contemporanea*, volume secondo, Torino: Ed. Giulio Einaudi, 2000, p. 290.

⁷⁸⁹ CAFFIERO, Marina, “Dall’esplosione mistica tardo-barocca all’apostolato sociale (1650-1850)” in ZARRI Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede* cit, p. 345.

anzichè “disciplinare” il corpo, lo fa sconfinare continuamente dai limiti, resto irriducibile di un’identità femminile negata, torturata, martoriata che si esprime attraverso esso. Gli esercizi e le penitenze di Soror Maria Joana “parlano” di questo eccesso, dell’ineliminabile presenza femminile in un ordine simbolico che tenta invano di negarla, o almeno di irregimentarla.

3.4 AS VIRTUDES DA SERVA DE DEOS

Frate Caetano dedica alle rappresentazione delle virtù di Soror Maria Joana tre interi capitoli delle *Memorias* (il XII, il XIII e il XIV), consapevole della grande importanza di “hum puro, e constante exercicio de virtudes interiores, e exteriores”⁷⁹⁰. Le virtù sono i pilastri fondamentali nei processi di canonizzazione a partire dai decreti di Urbano VIII del 1625 e della costituzione *Coelestis Hierusalem* del 1634, segnando il tramonto progressivo delle manifestazioni mistiche, visionarie e profetiche del medioevo e della prima età moderna⁷⁹¹. Stanno ad indicare un percorso spirituale caratterizzato dalla volontà di raggiungere un livello di perfezione “eroico”, superiore cioè alle comuni capacità umane, ma, intrinsecamente, sono anche le meno soggette ad essere autodichiarate, dipendendo interamente, per essere tali, dal giudizio altrui. Consapevole del compito di doverle estrapolare e motivare Frate Caetano comincia a enumerarle ordinatamente, iniziando dal “seu amor a Deos”⁷⁹². Essendo una virtù essenzialmente interiore Frate Caetano per renderla visibile, si appoggia a una lettera scritta da soror Maria Joana al confessore. Ancora una volta lo stile e il contenuto si ispirano alle tematiche degli scritti di Teresa d’Avila:

Morro, porque naõ amo á vista da clara lus, que allumia a minha alma.
Morro porque naõ amo, conhecendo que muitos offendem a este imenso amor. Morro, porque naõ amo. Considerando eu os crueis tormentos dos tyrannos, me parecem nada em comparaçaõ do tormento que causa em huma

⁷⁹⁰ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 169.

⁷⁹¹ Cfr. BOESCH GAJANO, Sofia, *La santità*, Bari: ed. Laterza, 1999, pp. 84-89.

⁷⁹² CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 170.

alma o conhecimento do amor que Deos Senhor nosso nos tem, e a nossa ingratição torpissima [...]”⁷⁹³.

A ulteriore fondamento del sospetto di ingerenza (se non di totale sostituzione) di frate Caetano negli scritti di Soror Maria Joana, si nota che il passo riprende la famosa poesia teresiana “Desiderio del Cielo”⁷⁹⁴, specie nella ripetizione del ritornello “Muero porque no muero”, modificato in “morro porque não amo”. Senza dubbio, come sottolinea Marina Cafffiero, dopo la pubblicazione nel 1588, gli scritti di Teresa d’Avila ebbero una circolazione molto ampia nei conventi di tutta Europa, servendo da modello anche a causa della canonizzazione esemplare della santa del 1622: “Soprattutto, l’autobiografia di Teresa servì da modello per le moltissime scritture di sé redatte dalle monache della generazione successiva”⁷⁹⁵. Le *Memorias* non sono un’autobiografia, tuttavia si rinviene nelle lettere al confessore a lei attribuite da frate Caetano una continua imitazione degli scritti di Teresa d’Avila, anche se totalmente dissonante rispetto alla disciplina ascetica praticata da soror Maria Joana.

La lettera riporta come la conoscenza e l’amore di Dio portino soror Maria Joana al disprezzo delle cose del mondo: “naõ ha para esta alma consolação em cousa da terra [...] assim este mundo he segundo inferno para as almas que conhecem alguma cosinha a Deos”⁷⁹⁶. Pur essendo una virtù essenzialmente interiore, Frate Caetano, come fatto per gli esercizi, la quantifica per renderne evidente la grandezza, per cui soror Maria Joana scrive: “Houve dia, em que fiz mais de quatrocentos actos de amor, louvor,

⁷⁹³ Ivi.

⁷⁹⁴ Cfr S.TERESA DI Gesù, Poesie, in *Opere* cit, pp. 1841-1843

⁷⁹⁵CAFFIERO, Marina, *Profetesse a giudizio, Donne, religione e potere in età moderna*, Brescia:Editrice Morcellania, 2020, p. 15

⁷⁹⁶CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 174.

adoração, arrependimento da culpas, etc.”⁷⁹⁷. Si riconferma la tendenza di Frate Caetano di tramutare tutto in una pratica oggettiva e quantificabile e anche la virtù più intima e segreta quale l’amore per la divinità si traduce in esercizi tanto più numerosi, quanto maggiore è l’amore. In questo passaggio ad una devozione esteriore, visibile e quindi misurabile si può notare l’enorme distanza dalla spiritualità di Teresa d’Avila, incentrata sull’orazione mentale e estremamente prudente rispetto alla penitenze: Nel *Libro de la Vida* scrive infatti:

Non sarebbe certo ben fatto che persona debole e ammalata praticasse lunghi digiuni, aspre penitenze e si ritirasse in un deserto ove non potesse dormire, né avesse da mangiare, e cose simili. Però dobbiamo pensare che con l’aiuto di Dio ci possiamo far forza e giungere anche noi a disprezzare il mondo, a non stimare gli onori e non attaccarci ai beni della terra⁷⁹⁸.

A distanza di un secolo e mezzo dalla sua canonizzazione la devozione per Teresa d’Avila, pur continuamente citata direttamente e indirettamente, sembra prendere, nel XVIII secolo, la direzione che più le era estranea, ossia quella della devozione esteriore e dell’ascesi penitenziale. Già alla fine della XVII secolo erano esplosi gli eccessi mistici che santa Teresa aveva scoraggiato nel suo ordine, per cui si è evidenziato ben presto il divario fra la diffusione del culto costruito sulla sua figura e la reale spiritualità teresiana: “L’imitazione di Teresa si tradusse in realtà in un allontanamento da lei e stabilizzò un canone di santità molto diverso dal suo, nonostante fosse continuamente richiamato”⁷⁹⁹.

La testimonianza della virtù dell’amore di Dio di suor Maria Joana prosegue scrivendo al confessore di essersi ritrovata, in estasi, “no grande palacio do supremo Rei”, riferimento evidente al *Castello interiore*:

Depois não me lembra se fiquei no coro, como costume, até ás tres horas; mas perdi o conhecimento de todas as cousas, e lembranças interior, e exteriormente: por isto não sei dizer nada, se não que me achei na cella da Prelada perto de amanhecer; não sei se ella, ou outra Religiosa me levou. No interior me achava no grande palácio do supremo Rei: era tal a sua grandeza, que todo o mundo dentro, ficava lugar para milhares: estava, como se nada

⁷⁹⁷ Ivi, p. 176.

⁷⁹⁸ S. TERESA DI Gesù, Vita, in *Opere cit.*, p. 168.

⁷⁹⁹ CAFFIERO, Marina, *Profetesse a giudizio cit.*, p. 16.

estivesse; isto se entende dentro da Fé, porque o Reino do Deos he o mesmo Deos que está em todas as cousas⁸⁰⁰.

Il raggiungimento del “grande palacio do supremo Rei” non avviene per gradi, meta finale di un percorso, come nella settima dimora del *Castello interiore*, ma nella improvvisa visione all’interno di un’estasi in presenza della Prelada, utile testimone dell’evento estatico nel processo di canonizzazione. Frae Caetano, teologo carmelitano, attinge alle immagini più note di Teresa d’Avila come da un patrimonio simbolico assodato e autorevole, giustapponendolo con disinvoltura alla peculiare esperienza penitenziale di Soror Maria Joana. Il brano prosegue infatti con la visione (presente anche nel *Castello interiore*) della fonte che scorre con abbondanza d’acqua a disposizione di chiunque volesse bere:

[...] mas muitos chegavaõ, e naõ bebiaõ; outro com taõ pouca sêde, que mal a provavaõ: estes algum proveito sentiaõ, mas pouco; outros tinhaõ sêde, mas naõ podiaõ beber quanto desejavaõ; cansavaõ muito: outros em abundancia bebiaõ⁸⁰¹.

Dopo aver considerato che “estavaõ abertos os thesouros do amor”, Soror Maria Joana conclude la lettera chiedendo consiglio al confessore su come “corresponder a tanto amor”: “Veja V.m. o que farei; ensine-me, ajude-me para de alguma sorte corresponder a tanto amor⁸⁰². A questo punto delle *Memorias* viene introdotta “huma conferencia espiritual sobre ao amor de Deos”⁸⁰³ a cui Soror Maria Joana assiste durante il sonno. Il resoconto della “conferencia espiritual”, completamente didattica nella sua conformazione a domande e risposte, è inserita da frate Caetano all’interno di una lettera, da lui indicata come la sesta (“he a sexta na

⁸⁰⁰ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 177.

⁸⁰² Ivi, p. 178.

⁸⁰³ Ivi, p. 179. La conferenza, qui riportata solo parzialmente, è strutturata a domande e risposte: P. sta ad indicare la domanda e R. la risposta.

⁸⁰¹ Ivi.

⁸⁰¹ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 180.

⁸⁰¹ Ivi.

ordem que lhe deu o traslado”⁸⁰⁴), che proprio per la sua struttura pedagogica rivela chiaramente di non essere stata scritta da soror Maria Joana.

Frate Caetano approfitta infatti dell’occasione per inserire nella “conferencia espiritual” alcuni concetti teologici, a fondamento della virtù dell’amore di Dio : “[...] P. Como se faz a sua vontade? R. Negando a nossa. P. Como se nega a nossa? R. Aborrecendo-me. Como se aborrece? R. Conhecendo-me [...]”⁸⁰⁵. Nel dialogo immaginario contenuto nella lettera, le domande e le risposte riportate sintetizzano l’insegnamento dottrinale di Frate Caetano, incentrato sulla negazione della volontà e sul disprezzo di se stessi. Entrambi i concetti sono alla base dell’aspirazione alla santità di soror Maria Joana e forniscono una giustificazione teologica alla consegna della propria volontà al confessore e all’accanimento contro se stessa che caratterizza i suoi esercizi.

Viene confermata la conclusione cui perviene Adriano Prosperi che, oltre a specificare che il mercato editoriale delle lettere spirituali permetteva nel titolo (come nel caso delle *Memorias*) che erano testi verificati dal Santo Uffizio, sottolinea che le lettere a sfondo didattico erano scritte interamente da uomini:

Si diffuse invece una tradizione di “lettere spirituali” scritte interamente da uomini, di natura sostanzialmente diversa: lettere di direzione spirituale, didattiche, teologicamente avvertite. Sono autori che hanno idee e metodi da proporre, sistemi studiati di accesso alla perfezione [...]”⁸⁰⁶.

La seconda virtù analizzata è l’amore del prossimo, inserita nelle *Memorias* come caratteristica di tutte le religiose del convento di Louriçal, una dei motivi fondanti dell’istituzione stessa: “Ellas santamente prodigas renunciaõ tudo o valor, que podem renunciar, de suas obras meritorias desde que professaõ até á ultima respiraçaõ de sua vida a favor do bem commun espiritual dos proximos vivos, e mortos”⁸⁰⁷. ‘Il concetto dello “scambio compensatorio” di “obras meritorias” con le necessità “dos proximos vivos e mortos” è alla base della regola della Vida Revelada, istituita in riparazione del

⁸⁰⁵ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 180.

⁸⁰⁶ PROSPERI, Adriano, Lettere spirituali in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede* cit., p. 232.

⁸⁰⁷ Ivi, p. 181.

grave peccato del furto del Santissimo Sacramento di Lisbona. I primi beneficiari della virtù della carità sono i poveri, a cui viene indirizzata gran parte della rendita elargita al convento dai “Senhores Reys”.

Nella sua eccezionalità Soror Maria Joana aveva dimostrato fin dalla sua prodigiosa infanzia la carità verso i poveri dando loro il proprio cibo di nascosto dagli adulti, come anche destinava loro il suo cibo durante i suoi digiuni dopo la professione. L’esaltazione della povertà non si limita alla carità verso i poveri, ma è a fondamento delle regola stessa della Vida Revelada:

A prossecução da pobreza evangélica - o privilégio da altíssima pobreza -, a concepção cristocêntrica e, por ela, a vivência profunda do Mistério da encarnação, o seguimento contemplativo de Cristo pobre e crucificado, espelho de Deus, e a “mendicância” em clausura, constituem alguns aspectos da espiritualidade clariana que tão claramente quadram nas aspirações evangélicas das primeiras recolhidas do Louriçal ⁸⁰⁸.

E’ interessante, come nota Marina Caffiero, che proprio alla fine del Settecento e fino all’Ottocento (in cui i poveri saranno trasformati in “popolo”) ci sia da parte della chiesa cattolica una rivalutazione della povertà nel senso tradizionale evangelico:

A partire dalla fine del Settecento, infatti, la Chiesa, certamente in connessione con la crisi complessiva che la investiva in seguito agli attacchi portati alle sue istituzioni e alle sue pratiche culturali, comincia a recuperare e a valorizzare in funzione nuova, anche all’interno di una sempre crescente presenza di una prospettiva escatologica e profetica, l’antica e tradizionale visione cristiana ed evangelica della povertà⁸⁰⁹.

La valorizzazione della povertà volontaria, assunta come valore fondante specialmente dagli ordini mendicanti di origine francescana e clariana, ha una chiara valenza strumentale nella politica ecclesiastica sia per un’urgente esigenza di ristabilire i propri valori nel contesto storico sempre più laico e statalizzato che caratterizza il XVIII secolo, sia per stabilire un’alleanza, che si consoliderà nel secolo successivo, con i ceti subalterni e popolari. Il rovesciamento dei valori di cui è portatrice la logica della salvezza cristiana, nella glorificazione del povero e nell’umiliazione del ricco, è tuttavia esente da qualsiasi aspirazione egualitaria, essendo la povertà un privilegio destinato

⁸⁰⁸ JACQUINET, Maria Luísa, *Em desagravo do Santissimo Sacramento* cit., pp. 80-81.

⁸⁰⁹ CAFFIERO, Marina, *La politica della santità. Nascita di un culto nell’età dei Lumi* cit., p. 65.

agli appartenenti agli ordini religiosi e ai santi, che rinunciano volontariamente ai beni mondani. Per gli altri, i ricchi veri, era sufficiente la povertà di spirito, non essere cioè eccessivamente attaccati alle proprie ricchezze: “nei confronti dei ceti ricchi e privilegiati, la povertà aveva un carattere funzionale e strumentale solo in quanto simbolo della perfezione cristiana e della virtù, e assumeva un significato soltanto spirituale”⁸¹⁰.

I secondi beneficiari della virtù della carità, dopo i poveri, sono infatti gli appartenenti alla famiglia reale, i quali, devono la loro conservazione, insieme a quella del Regno, alla pietà delle religiose: “devem á sua caridade vigias, lagrimas, austeridades, petiçoens, e penitencias”⁸¹¹. Nello scambio costante fra Corona e religiose la carità verso gli appartenenti alla famiglia reale si configura come una virtù istituzionale, ufficiale, che si concretizza, oltre che nelle preghiere, nella messa quotidiana in favore della famiglia reale pagata dalle suore: “ellas diminuem a sua ordinaria esmola Real, pagando a hum Capellaõ ordinario copiosamente para que em todos os dias diga e offereça a Santa Missa ao Senhor a favor dos que estaõ em agonias de morte”⁸¹². La professionalizzazione della virtù della carità è funzionale della protezione della Corona, a mantenendo l’equilibrio sociale e politico all’interno del quale le religiose in clausura sono incaricate di essere uno scudo vivente contro la malattia e la morte. Il modello di vita femminile perfetto praticato in clausura si traduce già nel XVII secolo nelle (poche) canonizzazioni esclusivamente di monache, e non di donne laiche, anche se il modello di vita proposto dal claustro risulta esemplare anche per le altre condizioni femminili quali le mogli e le vedove, la cui virtù della carità si esprime nella sollecitudine per il benessere altrui, pubblico o privato che sia, dando stabilità al sistema politico e sociale.

All’interno del convento di Louriçal “Soror Maria Joanna satisfez a esta commua lei da sua profissaõ, e instituto”⁸¹³. La sua peculiare forma di carità era rivolta alla conversione dei peccatori:

⁸¹⁰ Ivi, pp. 82-83.

⁸¹¹ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 1.

⁸¹² Ivi, p. 182.

⁸¹³ Ivi.

Todos seus exercicios assim de penitencias, como de humildade, encaminhava á conversão das almas dos peccadores: eis-aqui como os amava; até as palavras, e nome com que os chamava, eraõ de amor; chamava-lhes “seus irmãos os peccadores” (evidenziato nel testo) eraõ ardentes os desejos de sua conversão; o Senhor lhos dava, e accendia⁸¹⁴.

La logica di scambio tra il bene e il male che sta alla base del concetto di vittima sacrificale, per cui la cancellazione del male va “pagata” con l’immolazione di una o piú vittime, è la modalità ordinatrice non solo della sfera mondana della monarchia, per la quale assolve una funzione espiatoria e protettiva, ma si estende a tutti gli esseri umani caratterizzati dal male, “peccadores” e “infiéis”:

Tambem os Infiéis lhe deviaõ o mesmo emprêgo para sua conversão. Para conseguir hum, e outro, bem se offerecia muitas vezes ao Senhor para todos os trabalhos em preço deste premio: pouco pareciaõ para o conseguir os maiores tormentos, só para que Deos não fosse offendido, e os peccadores se não perdessem⁸¹⁵.

Si evidenzia, in questa rappresentazione della carità di Soror Maria Joana, la funzione sociale della sua offerta di “todos os trabalhos” a Dio, a cui si consegna come ostaggio per la riabilitazione di tutti gli elementi destabilizzatori della società, “peccadores” e “infiéis” inclusi. L’esistenza di luoghi separati deputati in maniera permanente al riequilibrio delle forze sociali, come i conventi di clausura, e di religiose disponibili all’offerta di sé a livello eroico, come le sante, ha una funzione “pacificatrice” rispetto agli elementi potenzialmente centrifughi del sistema politico e sociale. L’idea ispiratrice del Convento di Louriçal, ad opera di Maria do Lado nasce proprio dalla necessità di una riparazione sacrificale del peccato, ad imitazione dell’offerta della propria vita di Cristo per la salvezza dei peccatori:

Na verdade, a contemplação do lado aberto de Cristo e o seguimento do exemplo d’Ele instituía-se como vias para a conversão, redenção e aperfeiçoamento, ao mesmo tempo que conduzia a reflexão sobre as consequências do pecado e a importância da penitência⁸¹⁶.

⁸¹³ Ivi.

⁸¹⁶ JACQUINET, Maria Luísa, *Em desagravo do Santissimo Sacramento* cit., p. 84.

Tuttavia, al di là del fatto che il concetto di vittima sacrificale è centrale nel cristianesimo, impersonificata dalla figura del Cristo in croce, ai fini del presente studio è interessante approfondire il grande investimento delle istituzioni (specie nei Paesi cattolici) nell'affidare a donne "incarcerate" il compito di prevenire e riequilibrare il disordine sociale attraverso preghiere e penitenze.

Il filosofo e antropologo René Girard, ampliando la riflessione su questo tema anche ad altre società, mette in relazione il ruolo della vittima con la sacralità: "È criminale uccidere la vittima perché essa è sacra [...] ma non sarebbe sacra se non la si uccidesse"⁸¹⁷. Nell'analisi di Girard questa necessità nasce dalla constatazione dell'esistenza di un certo grado di violenza, presente in ogni società, che ne minaccia la stabilità, violenza che viene deviata sistematicamente dai suoi reali obiettivi verso una "vittima sostitutiva":

La società cerca di sviare in direzione di una vittima relativamente indifferente, una vittima sacrificabile, una violenza che rischia di colpire i suoi stessi membri, coloro che intende proteggere a tutti i costi⁸¹⁸.

L'istituzione di luoghi rigidamente separati, sancita dal 1566 con la chiusura dei conventi, è finalizzata a custodire una sacralità inviolabile, proprio grazie alla rigida separazione dalla sfera profana. La sua obbligatorietà per le donne religiose, insieme alla professione di voti solenni, è controbilanciata da "la disposizione impartita ai vescovi di interrogare ciascuna monaca sulla libertà della propria vocazione e la presenza del vescovo o di un suo delegato alla cerimonia della professione religiosa"⁸¹⁹. Vittime sostitutive e sacrificabili ma volontarie, tuttavia difficilmente le donne, ancora nel XVIII secolo, hanno altre opzioni oltre alla sottomissione al dominio patriarcale nel matrimonio o nel claustro.

In questi luoghi il carattere sacro della vittima, ben rappresentato da Soror Maria Joana, viene conquistato attraverso il ripudio degli istinti naturali del proprio corpo e la pratica di esercizi terrificanti di purificazione ascetica in espiazione dei propri

⁸¹⁷ GIRARD, René *La violenza e il sacro*, Milano: Adelphi edizioni S.P.A., tr.it. Orlando Fatica e Eva Czerkl, 1980 [1972] p. 13.

⁸¹⁸ Ivi, p. 17.

⁸¹⁹ ZARRI, Gabriella, "Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)" in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, cit., p. 209.

peccati: “È un corpo soggetto alle tentazioni e al peccato, è un corpo reso sacro dalla perfezione spirituale e così definitivamente sottratto alla natura e al mondo, «tempio di Dio» e strumento del suo potere”⁸²⁰.

Girard, nel suo studio antropologico, non ammette, come quasi tutti i filosofi del resto, che le donne siano obiettivi privilegiati della violenza sociale, ma privilegia un’ottica di indifferenziazione della vittima. Mette in evidenza tuttavia la caratteristica di innocenza e di mitezza della vittima nei sacrifici rituali antichi o primitivi, anche quando si tratta di sacrifici non umani, ma animali (la pecora, l’agnello, ecc.). Trovo pertinente l’accostamento di innocenza e vittima, che accomuna animali e esseri umani presente anche in un famoso passo, tuttora censurato⁸²¹, di Teresa d’Avila:

Non basta, Signore, che il mondo ci tenga chiuse come bestie in un recinto [...] e che non possiamo fare niente per voi in pubblico, che non osiamo dire alcune verità su cui piangiamo in segreto, ma che anche voi non dobbiate ascoltare una preghiera così giusta? Io non posso crederlo di voi, Signore, della vostra bontà e giustizia, perchè voi davvero siete giusto giudice, e non come i giudici del mondo, i quali, perché sono figli di Adamo e quindi tutti maschi-non c’è virtù di donna che non considerino sospetta⁸²².

L’immagine teresiana è molto forte nella metafora delle suore “chiuse come bestie in un recinto” e non stupisce che sia stata censurata e venga tuttora omessa dalle edizioni che riportano le opere di Teresa d’Avila. Frate Caetano non nutre queste preoccupazioni e inserisce nelle *Memorias* un episodio in cui Padre Luís, ai fini del conseguimento da parte di soror Maria Joana della virtù eroica dell’umiltà, analizzata nelle *Memorias* successivamente, la fa mettere “a quattro zampe” sul pavimento:

E passando de palavras a obras, mandou o mesmo Confessor em huma destas occasioens a Soror Maria Joanna que, para o reconhecimento do que era, pozesse como as bestas as maõs, e pés no chaõ, advertindo que pela culpa naõ só era semelhante aos brutos, mas, para o odio de Deos, peior de elles pelo peccado⁸²³.

⁸²⁰ BOESCH GAJANO, Sofia, *La santità* cit., p. 117.

⁸²¹ Il passo, facente parte del Manoscritto escorialense, non è riportato in alcune edizioni delle Opere di Teresa d’Avila. Nell’ultima edizione da me utilizzata del 2014 mancano, significativamente, le parole “come bestie”.

⁸²² Ho trovato il passo nell’articolo di Rosa Rossi “La scrittura delle donne, intorno a Teresa de Jesus”, in *D.W.F.*, n° 25-26, 1985.

⁸²³ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., pp. 193-194.

Il fatto che la richiesta di essere umiliata sia partita da Soror Maria Joana non giustifica la disinvoltura con cui Padre Luís e frate Caetano escano letteralmente da ogni metafora e facciano in modo che soror Maria Joana si rappresenti come una bestia. Anzi, orgoglioso di questo che spaccia per un esercizio di umiltà, Frate Caetano scrive come Padre Luís abbia avuto l'idea grazie a "hum impulso superior"⁸²⁴, lasciando ai lettori la facoltà di immaginare cosa sarebbe successo se l'impulso fosse stato "inferiore". Coerentemente con il resto delle *Memorias* si nota comunque che quando gli ordini del confessore travalicano i ragionevoli limiti umani, la responsabilità viene sempre data a una "lus" o a un "impulso" superiori, deresponsabilizzando completamente il confessore rispetto alle violenze perpetrate su Soror Maria Joana. Di fatto la rappresentazione femminile che viene veicolata in questa descrizione è quella di una femminilità animale, addirittura inferiore alle bestie, in quanto aggravata dal peccato, che "os brutos" non hanno. L'episodio, approvato, in quanto contenuto nelle *Memorias*, dalla censura di Fr. Isidoro do Espírito Santo, qualificador do Santo Officio, testimonia un livello di violenza verso le monache ritenuto normale dalla Chiesa cattolica del XVIII secolo, nell'evidente oltrepassamento dei limiti della disciplina purificatrice per scadere nell'abuso contro la dignità della persona.

Gabriella Zarrì riprende la metafora del recinto (anche se, più elegantemente, non quella delle bestie) per indicare come, sia il matrimonio, sia la clausura monastica, definiscano luoghi separati, delimitati da confini, in cui si colloca la condizione femminile in epoca medievale e protomoderna: "In questo duplice significato si iscrive anche la duplice funzione metaforica del recinto: proibizione e controllo prevalgono nel recinto monastico, protezione e possesso in quello familiare"⁸²⁵.

A questi significati aggiungerei che il recinto conventuale è il luogo di recupero, se non di conquista, dell'innocenza originaria caratteristica della vittima, l'esempio perfetto della quale è rappresentato dall'Agnello, figura di Gesù Cristo. Per quanto riguarda la visione patriarcale dell'universo simbolico femminile lo stereotipo dell'animale è particolarmente idoneo perché include sia il significato di innocenza (ma

⁸²⁴ Ivi, p. 193.

⁸²⁵ ZARRI, Gabriella, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna* cit., p. 25.

solo per stupidità) sia il significato di inferiorità nella scala gerarchica dei viventi. In questo modo si può comprendere l'accanimento di soror Maria Joana contro il proprio corpo, alla ricerca di una purezza che la renda degna di essere una vittima innocente e quindi assumere un alto valore di scambio con il peccato. Il potere così acquisito estende il suo dominio anche sul mondo dei morti, a cui soror Maria Joana invia “escolas espirituaes”, “lucro das indulgencias”, in conformità con quello spirito mercantile della chiesa cattolica che ha scatenato l'ira di Lutero, dando l'avvio alla Riforma Protestante. I morti sono paragonati da frate Caetano a poveri muti e indifesi, per questa ragione

[...] cuidava soror Maria Joana de diligenciar-lhes as que podia: o lucro de indulgencias, o valor de muitas Missas, penitencias, e obras de superrogação, de escolas espirituaes desta especie que pedia, o enviava para apagar, ou diminuir a actividade daquelle fogo que atormenta aos espíritos”⁸²⁶.

Nel possesso di vittime innocenti, formate nei conventi, la Chiesa cattolica possiede un patrimonio spirituale spendibile anche nel mondo dei morti, territorio caratterizzato da sempre dall'incertezza e dall'oscurità, da proteggere attraverso il “pagamento” dei peccati con la moneta dei meriti accumulati con le penitenze. Soror Maria Joana, in un'altra lettera al confessore⁸²⁷, si paragona alla “pomba quando lhe faltaõ os filhos”⁸²⁸:

Chamar-lhe filhos não só seus, mas fazellos meus, foi encarregar-mos: havia supportar trabalhos, e dores como a mãi que gera filhos; isto entendi ser pelo zelo com que havia trabalhar, e fazer penitencias pelos peccadores, que todos são filhos de Deos, em quanto o peccado não os aparta desta filiação; e apartados, ou mortos, deve a alma, que está unida com o vinculo do amor, e prendada com annel de caridade, deve cooperar com o Esposo, o que toca a sua parte, para que se regenerem de novo para a graça, e amizade de Deos os filhos perdidos”⁸²⁹.

La lettera si conclude con la consueta quantificazione del tempo dedicato alla virtù della carità verso “os filhos perdidos”: “Neste emprego esteve a alma por espaço de sinco horas”⁸³⁰.

⁸²⁶ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 183.

⁸²⁷ “que tem o numero de undécima”. Ivi, p. 185.

⁸²⁸ Ivi.

⁸²⁹ Ivi, pp. 185-186.

⁸³⁰ Ivi, p. 186.

Frate Caetano, dopo un accenno alla “virtude Theologica”⁸³¹ della speranza, sottolinea l’importanza della virtù dell’umiltà: “Esta virtude he a base dos edificios elevados da santidade [...] inimiga declarada da vanagloria, da hypocrisia, da illusaõ”⁸³². Questa virtù era coltivata da soror Maria Joana in solitudine, oltre che in presenza del confessore, come nell’episodio precedente “Dentro das paredes da sua cella sem testemunhas se humilhava Soror Maria Joanna nos olhos de Deos, e seus”⁸³³. In solitudine Soror Maria Joana continua la autorappresentazione di se stessa come bestia, appresa dal confessore e interiorizzata completamente, mettendosi in una posizione scomodissima “para que a mortificaçãõ acompanhasse a humildade”:

Prendia huma corda ao pescoço, e com esta se atava ao pé da barra de sorte, que ficasse o corpo curvo por causa da prizaõ; assentava os pés sobre dous cilicios para que a mortificaçãõ acompanhasse a humildade; e contemplando-se assim similhante ás bestas fazia que hum vaso immundo representasse a mangedoura: permanecia nesta postura, e violenta curvaçãõ do corpo por espaço de meia hora⁸³⁴.

Dalla seconda metà del XVII secolo, come scrive Adriano Prosperi, viene rivalutata dalla gerarchia ecclesiastica, la religiosità silenziosa, quasi nascosta, a fronte dei chiassosi fenomeni visionari femminili che affollavano i conventi, come attesta un trattato di Francesco Borromeo del 1650:

Ma il punto di vista della gerarchia ecclesiastica venne rapidamente modificandosi: la direzione del cambiamento venne indicata dal cardinal Federico Borromeo, grande curioso dei fenomeni della santità femminile e corrispondente di sante donne, in un suo trattato che ha di significativo soprattutto il titolo: «*de occulta sanctitate*»⁸³⁵.

Per Frate Caetano l’umiltà di Soror Maria Joana si manifesta nel riprodurre nascostamente, nella solitudine della propria cella, le violenze precedentemente perpetrate su di lei dal confessore, aggiungendo un tocco di ulteriore realismo

⁸³¹ Ivi, p. 190.

⁸³² Ivi, p. 191.

⁸³³ Ivi, p. 195.

⁸³⁴ Ivi, pp. 195-196.

⁸³⁵ PROSPERI, Adriano, Lettere spirituali in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede* cit., pp. 236-237.

all'imitazione della condizione animale chinandosi su un "vaso imundo" che rappresenta "a mangedoura".

Si tratta ancora, quindi, più che di umiltà, della "virtù" dell'obbedienza al confessore nell'adesione totale ad un tenace stereotipo sulla donna, che la considera un essere malvagio e bestiale, stereotipo pienamente condiviso da Padre Luís e frate Caetano ancora nel XVIII secolo (in verità mai totalmente modificato fino al XX secolo, e anche allora solo grazie alla rivendicazione femminile di autorappresentazione autonoma rispetto all'ordine simbolico maschile). Si affianca con disinvoltura, nelle *Memorias*, alla rappresentazione femminile positiva, incentrata sull'imitazione del modello della Vergine Maria, che si contrappone come correttivo alla immutata convinzione sulla vera natura della donna, perversa e bestiale: "Para superararem a animalidade e perversidade naturais, vivendo na sua inferioridade e sujeição as mulheres tinham um único caminho: seguir o Modelo da Virgem Maria"⁸³⁶. Ma solo alla fine del capitolo XIV, alla conclusione della descrizione delle virtù, viene inclusa la devozione a "Maria Santissima" che "as Religiosas lhe chamaõ Senhora, e Prelada"⁸³⁷. Fino a quel punto l'esaltazione dell'eroicità della umiltà di Soror Maria Joana è di fatto incentrata nelle *Memorias* sulla rappresentazione della sua essenza animale, mentre la sequela del modello della Vergine, riduttiva, ma non offensiva per le donne, risulta essere più che altro una dovuta enunciazione di principio. Nella riproduzione degli stereotipi più dispregiativi della cultura patriarcale, Frate Caetano incorre, oltre che in una caduta di stile, in un grave errore teologico, dato che uno dei postulati del cristianesimo fonda l'essenza della creatura sull'immagine e somiglianza con il Creatore, a cui segue l'ovvia considerazione che l'imitazione delle bestie è l'esatto opposto dell' "imitazione di Cristo" il quale ha mantenuto un atteggiamento di dignità umana dalla nascita alla morte, evidenziando, caso mai, la bestialità dei suoi persecutori.

In questo passo si evidenzia la tendenza dell'autore a mostrare la virtù dell'umiltà come virtù spettacolare, finalizzata a stupire i lettori, centrandola sugli aspetti visivi e esteriori, piuttosto che su un atteggiamento intimo e consapevole. L'umiltà viene quindi dimostrata ricorrendo alla sceneggiatura, in cui la protagonista

⁸³⁶ LOPES, Maria Antónia *Estereótipos de 'a mulher' em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)* cit., p. 9.

⁸³⁷ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 214.

principale, recitando la parte dell'animale, si vede "similhante as bestas", in una immedesimazione che ha il fine di modificare la percezione di soror Maria Joana di se stessa da essere umano in bestia. Vengono inoltre ripresi degli elementi tradizionali dell'iconografia sacra, come "a mangedoura" al solo scopo evocativo di circondare di solennità la rappresentazione offensiva che le *Memorias* danno di soror Maria Joana, addestrata dal confessore a percorrere il suo cammino verso la santità considerandosi una bestia. La descrizione della virtù dell'umiltà prosegue infatti nel modo seguente:

Outro cilicio apertava as maõs, outro os pés pelos artelhos: occupava-se neste tempo na consideraçaõ do proprio conhecimento, dizendo a si mesma muitas injurias, e creio eu que as mais humiliantes que lhe occoriaõ: outras vezes soltava a corda do pé da barra, e fustigando-se se castigava assim mesmo como a huma besta inquieta, e indisciplinada⁸³⁸.

Agli esercizi penitenziali cruenti, che tutto sommato hanno una loro legittimità sancita dalla regola della *Vida Revelada*, si aggiunge, con tutta evidenza, l'interiorizzazione di soror Maria Joana della propria identità bestiale, da punire in quanto "inquieta e indisciplinada", ma soprattutto accettata come fondamento essenziale della propria persona. Le *Memorias*, come documento storico, hanno il pregio di manifestare il concetto di "violenza simbolica", esplicitato nell'ambito del pensiero femminista, mostrandone i meccanismi e le finalità. Come spiega Pierre Bordieu ironicamente:

La logica, essenzialmente sociale, di quella che chiamiamo "vocazione" ha l'effetto di produrre questi incontri armoniosi tra le disposizioni e le posizioni, grazie alle quali le vittime del dominio simbolico possono portare a termine felicemente (nel doppio senso del termine) i compiti subalterni o subordinati che vengono conferiti alle loro virtù: sottomissione, gentilezza, docilità, devozione e abnegazione⁸³⁹.

Tutte le virtù elencate da Bordieu sono in effetti possedute da soror Maria Joana che, nella docile sottomissione ai comandi del confessore, porta a termine i compiti "che le vengono conferiti", fra cui la rappresentazione di se stessa al di sotto del livello umano, affinché Padre Luís e frate Caetano possano promuovere la sua causa di santità,

⁸³⁸ Ivi, p. 196.

⁸³⁹ BOURDIEU, Pierre, *Il dominio maschile* cit., p. 71.

per la sua umiltà eccezionale. La “violenza simbolica” consiste nell’impossibilità, per Soror Maria Joana, di assumere un punto di vista diverso dal suo superiore gerarchico, perché è lui che possiede il *logos*, il discorso nella sua interezza che le fornisce significato e identità, ma soprattutto definisce la sua esistenza. La santità di Soror Maria Joana viene esaltata da frate Caetano in tutte le *Memorias* proprio per questa adesione convinta all’imperativo di avere un’identità definita da altri: prima dalla sorellina, poi dal confessore, poi, senza dubbio, da frate Caetano stesso. La violenza non è insita nell’anelito alla perfezione, comprensibile nella logica cristiana della salvezza, ma nel modello proposto per conseguirla: il fatto che si arrivi all’imitazione delle bestie rende esplicita la tragica condizione che la santità di Soror Maria Joana sia enfatizzata da frate Caetano proprio per l’eroica adesione alla propria natura bestiale.

Anche nella vita comunitaria Frate Caetano conferma la propensione di soror Maria Joana di assoggettarsi alla volontà altrui. Quando era di turno in cucina (“que he servida de duas Religiosas em cada semana, porque na clausura naõ ha serventes”⁸⁴⁰), metteva in atto lo stesso comportamento adottato con il confessore : “[...] com que no seu conceito se reputava inferior, e escrava da sua mesma companheira: sujeitava-se-lhe em tudo obedecendo ás disposiçoens como a preceitos”⁸⁴¹. In un ambiente come il convento di clausura dove fra le consorelle dovrebbe vigere il più totale egualitarismo, l’atteggiamento di servilismo e autoumiliazione di Soror Maria Joana, così caro al confessore e a Frate Caetano, scatena inevitabilmente dei conflitti. Alcuni scaturiscono naturalmente dall’invidia delle consorelle, tipica nei confronti di chi si atteggia a santa, in un luogo di sacrificio e mortificazione per tutte e per tutta la vita, dove solo la morte si può arrogare il diritto di conferire l’ambito titolo di santità. I conflitti con le consorelle appaiono un motivo ricorrente nel percorso di santità femminile, già incontrato nell’analisi della vita conventuale di Maria Maddalena de’Pazzi e di Teresa d’Avila.

Alle risposte vaghe fornite a una consorella su “alguns exercícios de virtudes que fazia a serva de Deos” Soror Maria Joana viene accusata di poca sincerità e di inganno alla Comunità:

[...] porque querendo esta saber alguns exercicios de virtude que fazia a serva de Deos, lhos perguntou com instancia : disfarsou Soror Maria

⁸⁴⁰ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 197.

⁸⁴¹ Ivi.

Joanna a verdade com palavras equivocas quanto a sua humilde sagacidade lhe ensinava, que não era pouco; até que a Religiosa, affectando talvez sentimento para conseguir com elle o que não conseguio a sua diligencia, arguiu severamente a dita Soror Maria Joanna de menos verdadeira, e accrescentou que enganava a Communidade⁸⁴².

Nel racconto dei fatti Frate Caetano prende le parti di soror Maria Joana, che si esprime volutamente con “palavras equivocas” per modestia, mentre al contrario insinua che la religiosa volesse appropriarsi degli esercizi per una forma di pigrizia “affectando talvez sentimento com elle o que não conseguia a sua diligencia”. Il conflitto termina con la vittoria della religiosa che ottiene da parte di soror Maria Joana “hum exercicio de humildade rara” e la soddisfazione di vederla mentre “se prostrou humidelmente aos pés da religiosa, confessou seus defeitos, e pedio perdaõ”⁸⁴³.

Il passo colpisce non tanto per l’evidente ingiustizia dell’accusa, accettata da soror Maria Joana senza il minimo tentativo di difesa, ma per il trapelare di un ambiente dove si faceva a gara per conoscere l’esercizio “giusto”, più efficace, in una competizione fra consorelle che sicuramente implicava anche il sospetto che il confessore avesse delle preferenze fra le monache, dato che gli esercizi li assegnava lui. Segue un altro episodio ancora più grave in cui la Priora “poz na cella de Soror Maria Joanna com muito segredo algumas uvas; e mandando a chamar, a reprehendeu severamente por ter na cella de comer contra a observancia inviolavel dos Estatutos”⁸⁴⁴. Anche in questo caso soror Maria Joana non solo non si difende, ma ammette silenziosamente la colpa, davanti alle consorelle.

A distanza di un secolo e in un contesto storico e geografico diverso si ripete lo stesso scenario con cui la priora suor Evangelista del Giocondo “guidava” Maria Maddalena de’ Pazzi al conseguimento della virtù eroica dell’umiltà attraverso umiliazioni davanti alle consorelle e rimproveri in pubblico. In un ambiente ristretto, nella convivenza quotidiana, evidentemente la “fama di santità” di una delle religiose si viene subito a sapere per i suoi atteggiamenti eccessivi e per il diverso trattamento a lei

⁸⁴² Ivi, p. 198.

⁸⁴³ Ivi.

⁸⁴⁴ Ivi.

riservato da priora e confessore. Se la Regola unisce nell'uniformità, la santità divide nell'eccezionalità che la caratterizza. Essendo poi la santità dichiarata con certezza solo *post mortem*, inevitabilmente, nella vita conventuale c'è la continua ricerca della conferma, o di un eventuale punto di caduta, dell'aspirante alla santità, dovuta anche al fatto che le consorelle dovevano successivamente testimoniare nei processi di canonizzazione. La vittima sacrificale prescelta, proprio per la sua diversità dalle altre, deve pagare un prezzo molto alto. Teresa d'Avila, nel *Libro de la vida*, la considera una situazione ricorrente nel "mondo", che nel caso delle suore di clausura è il convento:

L'anima che Dio espone agli occhi del pubblico deve prepararsi ad essere martire del mondo: anche se al mondo non vuole morire, la farà morire lui. È questo l'unico merito che io gli riconosco, cioè di non perdonare ai buoni alcun difetto, ma di obbligarli a correggersi a forza di mormorazioni. Ora, se uno non è perfetto gli occorre più animo per divenirlo che non per subire un rapido martirio, perchè senza una grazia speciale di Dio, la perfezione non si acquista che a poco a poco, mentre il mondo appena vede uno deciso per quel cammino, esige subito che sia perfetto e scopre lontano le mille miglia ogni sua piccola mancanza, che forse può anche essere virtù⁸⁴⁵.

Per soror Maria Joana, si ripete più volte la situazione, spesso orchestrata appositamente dalla Priora e dal confessore, di essere accusata ingiustamente di mancanze contro la comunità: "Muitos haveria talvez destes successos"⁸⁴⁶. Alla fine chiede di essere esentata da qualsiasi incarico all'interno del convento, allo stesso modo di Maria Maddalena de' Pazzi che negli ultimi tempi della sua vita, nonostante le estasi riconosciute da tutti, ricopriva a malapena l'incarico di fare la maestra delle novizie. Frate Caetano riporta le difficoltà relazionali di Soror Maria Joana interpretandole come l'apice della virtù dell'umiltà:

Desejou Soror Maria Joanna vencer huma grande difficultade para hum inteiro abatimento de si nos olhos de Comunidade. O desejo de não ter já mais officio de triennio a obrigou a desejar pena sem culpa. Quiz que o Prelado lhe impuzesse a pena de inhabilidade, e privação perpetua para qualquer occupaço que ella reputava por honra⁸⁴⁷.

⁸⁴⁵ S. TERESA DI Gesù, Vita, in *Opere*, cit., pp. 391-392.

⁸⁴⁶ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit., p. 199.

⁸⁴⁷ Ivi.

Sapendo, dal resoconto degli esercizi di Soror Maria Joana, la scansione temporale della sua giornata, può essere verosimile l'ipotesi che la richiesta di "inhabilidade" al superiore fosse stata avanzata anche per avere più tempo per svolgere in solitudine le sue atroci penitenze contro il proprio corpo. Rimane il dato certo di un allontanamento dal gruppo, anche perchè, da quanto risulta dalle *Memorias*, tutte le attività del convento erano comunitarie o in coppia, rigidamente organizzate dalla Regola, senza che nessuna attività recasse particolare "honra" all'esecutrice. Ma frate Caetano esplicita che l'eroismo dell'umiltà di Soror Maria Joana la porta ad allontanarsi dalla collettività come una criminale, anche se castigata senza colpa: "Como esta pena se impoem a algum crime, queria que o delicto naõ fosse culpa, mas queria só o merecimento do castigo"⁸⁴⁸.

Dalle "trappole" ordite da priora e confessore per far emergere l'eccezionalità dell'umiltà di Soror Maria Joana emerge chiaramente una sorta di predestinazione alla santità, decisa dall'alto, a cui fanno seguito una serie di violenze finalizzate a dimostrarla. Come scritto da Teresa d'Avila la santità, intesa come rinuncia a qualsiasi affermazione egoica, diventa una sorta di traguardo obbligato, la cui unica alternativa consiste nell'abbandonare completamente la vita conventuale. L'eletta al percorso di santità appare non solo come una vittima sacrificale, ma, nei meccanismi di potere che governano le procedure di canonizzazione femminile, vero e proprio "capro espiatorio" nella definizione che ne dà René Girard: "Capro espiatorio designa simultaneamente l'innocenza delle vittime, la polarizzazione collettiva contro di essa e la finalità collettiva di questa polarizzazione"⁸⁴⁹.

Una lettera al confessore inserita da frate Caetano a questo punto delle *Memorias*⁸⁵⁰ testimonia la volontà di soror Maria Joana di perfezionare la propria virtù dell'umiltà, chiedendo addirittura l'aiuto dei demoni per conseguire una oggettiva visione di se stessa per avere una più completa nozione del suo essere "horriavel":

⁸⁴⁸ Ivi.

⁸⁴⁹ GIRARD, René, *Il capro espiatorio*, Tr. it. Christine Leverd e F. Bovoli, Milano: Adelphi edizioni, 1987 [1982], p. 70.

⁸⁵⁰ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna* cit. "na ordem de traslato he a quarenta e quatro", p. 200.

Estou em huma duvida que desejo sair della, se hei de neste horrivel horrores dos horrores, em quanto durar a lus, ir cavando mais, e mais profundamente [...] vestida, e coberta das mais immundíssimas immundicias, que creatura humana póde já mais soffrer nos mais ediondos, e asquerosos abominaveis calabouços; ainda que estivessem cheios de toda a immundicia; e quantos animaes, e caens mortos tem havido, e haverá cheios de bichos, nada chegava á minima parte que vejo em mim: e não encareço nada; tudo he menos que huma sombra⁸⁵¹.

La lettera conferma la volontà di soror Maria Joana di abbandonare non solo ogni relazione umana, ma anche ogni rappresentazione di se stessa che non appartenga al mondo infernale di cui lei si sente parte. Il mondo umano non è più un termine di paragone sufficiente nemmeno mettendosi dalla parte della criminale, espulsa dalla collettività: le uniche identificazioni possibili sono con “animaes, e caens mortos”.

Frate Caetano riporta come queste “vette” di umiltà siano state raggiunte grazie alla virtù eroica dell’ubbidienza: “Soror Maria Joanna renunciou no effeito, e no affecto a vontade propria na obediência. O seu querer era o da sua Prelada, e Confessor: deste dependia, ainda para as obras do maior agrado de Senhor, para o uso de penitencias, exercicios interiores, e exteriores”⁸⁵². Viene confermata l’ipotesi di un disegno preventivo dal parte della gerarchia conventuale della costruzione di santità di Soror Maria Joana, per dare prestigio al convento e sollecitare l’avanzamento della causa di canonizzazione di Maria do Lado. Frate Caetano non nasconde la convinzione che la santità sia una costruzione architettata da professionisti e che l’unica reale condizione per la sua riuscita sia il possesso della virtù dell’obbedienza da parte della prescelta: “Para hum Religioso ser perfeito não he necessario mais que animar-se pela sujeição, e espiritalizar os costumes de obedecer com algumas serias reflexoens sobre o motivo de seu obrar”⁸⁵³.

La virtù dell’obbedienza viene riconfermata come la più importante, cardine attraverso cui costruire una santità femminile totalmente istituzionale, attraverso cui veicolare stereotipi, rappresentazioni e comportamenti che escludono qualsiasi forma di deviazione personale. L’unica forma di creatività concessa a soror Maria Joana è quella dell’eccesso di ubbidienza che, nelle sue “serias reflexoens sobre o motivo de seu

⁸⁵¹ Ivi, pp. 200-201.

⁸⁵² Ivi, p. 202.

⁸⁵³ Ivi, p. 206.

obrar”, la portano ad escogitare esercizi sempre piú umilianti, per toccare il fondo dell’abiezione.

L’ultima virtù analizzata nelle *Memorias* è la castità, di cui Frate Caetano si fa personalmente garante, essendo stato testimone dell’esemplare osservanza di questa virtù in tutto il convento di Louriçal:

Da sua observancia eu sou testemunha: quando a obediencia me encarregou a substituição do lugar de Confessor, eu alcancei perfeito conhecimento das Religiosas pelas vozes; a nenhuma conhecia pelo rosto; nenhuma vi mais, que o que era necessário, e escassamente bastante para lhe ministrar o Santissimo Sacramento na communhaõ; e ainda nesta, recebido o corpo do Senhor, cae o véo sobre a boca que para esse mesmo fim vai industriosamente preparado para a communhaõ que he o acto mais serio e grave, e edificativo que naquella Communitade se pratica⁸⁵⁴.

Al di là della testimonianza della clausura strettissima, dal passo emerge per la prima volta che Frate Caetano, oltre ad essere l’autore delle *Memorias*, è stato il confessore personale di Soror Maria Joana, anche se per il breve periodo della sostituzione di Padre Luís. Questo spiega la conoscenza approfondita e l’ammirazione profonda degli esercizi, delle virtù, delle penitenze di Soror Maria Joana, essendone Frate Caetano il regista, insieme alla priora e al confessore ufficiale, e non solo testimone indiretto.

Per esaltare la virtù della castità di soror Maria Joana frate Caetano si avvale della “deposição” di un’altra religiosa del convento:

Diz a deposição assim: “que nunca se vio levantar olhos; e a sua modestia assim nas acçoens, como nas palavras era tanta, que sempre edificava a todas com o seu exemplo; e no que falava sempre involvia cousas de Deos”⁸⁵⁵.

Nonostante l’ineccepibile comportamento, attestato anche dalle testimonianze delle consorelle, frate Caetano allude, senza entrare nei particolari, a “horriveis trabalhos, e perseguiçoens immundissimas”⁸⁵⁶ contro la castità di Soror Maria Joana

⁸⁵⁴ Ivi, p. 212.

⁸⁵⁵ Ivi, p. 213.

⁸⁵⁶ Ivi, p. 211.

“que lhe quer roubar o tentador”⁸⁵⁷, rimettendo, all’immaginazione del lettore in cosa effettivamente consistessero, non andando frate Caetano oltre a queste affermazioni di vaghe tentazioni demoniache. Come nel caso della castità di Maria Maddalena de’ Pazzi, questa virtù appare estremamente valutata e indispensabile, ma solo formalmente: le tentazioni, le persecuzioni del “tentador” rientrano nel bagaglio innominabile che accompagna il percorso di santità, sempre pesante, sempre presente, ma il cui contenuto risulta impossibile da vedere, essendo chiuso saldamente dal lucchetto della censura, evidenziata prima di tutto dal silenzio dell’autore, di Frate Caetano stesso.

In effetti non è semplice parlare della castità, praticata in un ambiente di stretta clausura, avendo questa virtù caratteristiche esclusivamente negative: per soror Maria Joana il suo eroismo si risolve nel non alzare mai gli occhi, per tutte le consorelle nello scostare il velo solo l’attimo indispensabile a introdurre l’ostia in bocca. La negazione persino del senso della vista, il nascondimento continuo del viso appaiono in netto contrasto con la libertà di movimento dimostrata da Soror Maria Joana nelle sue pratiche di umiltà, nell’assumere posizioni ad imitazione del mondo animale, ambiente indiscutibilmente caratterizzato dall’istinto e dalla pulsionalità. L’unica giustificazione dell’esaltazione di frate Caetano di posture del corpo bestiali, che al lettore contemporaneo appaiono “trasgressive”, è che sono “caste” in quanto dispregiative, indirizzate all’umiliazione e alla svalutazione della persona. Non attentano alla virtù della castità, perchè non sono in alcun modo legate al desiderio, a ulteriore conferma della carica di violenza contro se stessa che caratterizza le virtù eroiche di Soror Maria Joana.

⁸⁵⁷ Ivi.

3.5 LA MISTICA DELL'ANNIENTAMENTO

Nello studio del percorso verso la santità di soror Maria Joana, documentato da frate Caetano nelle *Memorias*, ho privilegiato l'analisi delle pratiche ascetiche da lei messe in atto sotto forma di esercizi e penitenze e l'analisi delle virtù da lei possedute, essendo queste ultime punto irrinunciabile nei processi di canonizzazione dal XVII secolo in poi. Come si è visto nella parte dedicata a Maria Maddalena de' Pazzi, anche per lei le pratiche ascetiche raggiungevano apici di rigore e di umiliazione di se stessa, incoraggiati dall'ambiente conventuale.

Tuttavia nella maggioranza dei conventi europei la risposta da parte delle religiose alla clausura imposta dalla Controriforma cattolica è stata spesso conflittuale rispetto alle misure restrittive imposte. Il rigore adottato dalle professe che seguono la regola della *Vida Revelada* costituisce un'eccezione rispetto allo stile di vita conventuale, in genere più lassista, se non addirittura trasgressivo. Come attestano gli studi Maria Antonia Lopes la condotta femminile nella vita comunitaria dei conventi e dei "recolhimentos" nel Portogallo del XVIII secolo comporta una serie di comportamenti e atteggiamenti da "disciplinare" da parte delle autorità ecclesiastiche maschili preposte⁸⁵⁸.

La scelta da me compiuta è inoltre motivata dall'interesse per la tipologia di mistica che trapela dalle *Memorias*, incentrata sull'eccesso di rigorismo ascetico, di matrice francescana e che tende a confluire nella Jacobeia, per quanto concerne la specificità spirituale portoghese. Ho tralasciato volutamente l'analisi dei favori soprannaturali, dei miracoli, delle profezie che pure sono riportati da frate Caetano come parte del bagaglio consueto di una candidata alla santità. Il forte impatto, per non dire addirittura la carica di violenza, che l'eccesso di rigorismo penitenziale si manifesta

⁸⁵⁸ Cfr. LOPES, Maria Antónia, "Repressão de comportamentos femininos numa comunidade de mulheres – uma luta perdida no Recolhimento de Misericórdia de Coimbra (1702-1743)" in *Revista Portuguesa de História*, t. XXXVII (2005), pp. 189-229; LOPES, Maria Antónia, "Transgressões femininas No Recolhimento da Misericórdia do Porto (1732-1804)" in *Atas do III Congresso de História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, Porto, Santa Casa da Misericórdia do Porto, 2016, pp. 95-123. Per quanto riguarda la situazione italiana, cfr. ZARRI, Gabriella, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, cit.

nella rappresentazione identitaria di Soror Maria Joana, al di là delle ovvie considerazioni di disapprovazione del degrado femminile descritto, merita di essere studiato collocandolo all'interno di paradigmi peculiari della storia della spiritualità, derivanti dalla svolta controriformistica, i cui effetti perdurano fino al XIX secolo. La mia ricerca è volta quindi a collocare le *Memorias* all'interno della storia della mistica, come approccio al un linguaggio dotato di un proprio orizzonte di senso, per cui le *Memorias* appaiono un prodotto letterario al confine di uno spazio semantico successivamente occupato dalla totale psichiatrizzazione dei fenomeni mistici, attuata nel XIX e nel XX secolo. Centro focale dell'analisi è la ricaduta, il punto di incrocio, fra paesaggio mistico, e la possibilità di costruzione e di espressione della soggettività femminile, essendo la mistica un ambito che ha per secoli profondamente coinvolto soprattutto donne, anche se rigidamente controllato da uomini. Al centro di questo incontro, la mistica viene presa in esame come punto di contatto fra essere umano e trascendenza e come campo di battaglia per la definizione dell'identità femminile.

Nelle *Memorias* collocare la singolarità del percorso di soror Maria Joana necessita di un doppio sforzo interpretativo perchè bisogna intravederlo al di là delle parole impiegate da Frate Caetano, sempre ingombranti nelle loro finalità esplicative dall'intonazione didattica, che, se pur attribuite a soror Maria Joana nelle supervisionate lettere al confessore, ci riportano l'incontro con un Dio raccontato, non vissuto in prima persona. Soror Maria Joana, nella sua obbligata afasia, è relegata a poter ripetere al massimo le parole degli altri.

La storica Danielle Régnier Bolhier ben sintetizza la problematica della parola femminile, o della mancanza di parola femminile, come fondamentale per la definizione identitaria del soggetto in età moderna:

Assim, no seu próprio ser, que se trate das prescrições temerosas dos moralistas e pregadores ou das audácias da pena de uma letrada, a mulher coloca – e isto diz respeito aos trabalhos da sociolinguística actual – as questões fundamentais que jogam na palavra, a saber que é o utensílio de uma dominação e de uma avaliação do Eu. No horizonte, uma guerra dos sexos, à volta deste feudo comum, simultaneamente partilhado e singular, da expressão através de linguagem ⁸⁵⁹.

⁸⁵⁹ RÉGNIER BOLHIER, Danielle, Vozes literárias, vozes místicas, in DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *Historia das mulheres. A idade média*, vol. 2º, cit., p. 521.

Quello che non può essere sottratto a soror Maria Joana nella “guerra dos sexos” è il linguaggio del corpo, mentre segnala con i gesti (e che gesti!) la propria battaglia per la conquista di quell’incontro con Dio che ha voluto sin da bambina, mentre è la scrittura di Frate Caetano che si prende la responsabilità di tradurlo e rivelarne i codici ai lettori. Al capitolo XIII, prima di introdurre la rappresentazione dell’eroica umiltà di soror Maria Joana nella sua imitazione delle bestie, Frate Caetano inserisce queste esteriorizzazioni in una sorta di manifesto teologico del “mesmo não ser”, che richiama fortemente la mistica francese del XVII secolo dell’*anéantissement*, pur non struttuon citandola mai apertamente nella *Memorias*:

A verdade viva Jesu Christo se declarou exemplar, e Mestre desta virtude: ella não consiste em hum aspecto estudiosamente modesto, ou em humas palavras que não são mais que affectadas respiraçoens de abatimento: porém está em hum coração cheio de hum profundo conceito do seu nada; de que tudo, o que excede a este nada, he Deos; que de si não tem mais que huma violenta propensaõ para defeitos; e por isso vive obediente a Deos, humilhada diante das creaturas, e satisfeita inteiramente do seu mesmo não ser, só porque nisto conhece o seu merecimento: esta he a humildade verdadeira, que tinhaõ os Santos [...] ⁸⁶⁰.

Il “profundo conceito do seu nada” affonda le sue radici alle origini del pensiero cristiano trovando già in san Paolo e sant’Agostino la concezione della totale nullità dell’essere, senza l’intervento della grazia divina. Filosoficamente la concezione cristiana riprende il dualismo platonico fra anima e corpo, fra mondo illusorio delle rappresentazioni e mondo delle idee. Con il cristianesimo viene riproposta la scissione dell’io: da una parte la natura umana irrimediabilmente corrotta dal peccato originale, dall’altra la natura redenta dal sacrificio di Gesù Cristo a cui il soggetto aspira a (ri) congiungersi. L’ascesi cristiana, più o meno rigorosa nel corso della storia della spiritualità, si configura come una battaglia contro la “violenta propensaõ” verso la natura corrotta (“para defeitos”), quindi volta all’annientamento della parte dell’io “carnale” da disprezzare e alla fine sopprimere, operazione compiuta da parte dell’io “obediente a Deos” al cui Essere perviene “satisfeita inteiramente do seu mesmo não ser”. La rilevanza assunta dagli esercizi e dalle pratiche penitenziali sono direttamente

⁸⁶⁰ CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna*, cit., p. 191.

proporzionali alla concezione spirituale piú o meno pessimistica della natura umana che ne sta alla base e che condiziona le strategie di “combattimento”.

Nella Francia del XVII secolo diverse e variegata esperienze spirituali sono riconducibili al discorso mistico dell’*anéantissement*, codificato nella *scienze mystique*, studiata approfonditamente da Mino Bergamo⁸⁶¹. Seppur localizzata principalmente in Francia, la mistica dell’annientamento è diffusa in tutta l’area controllata dalla Controriforma, come si è visto per l’italiana Maria Maddalena de’ Pazzi. L’aspetto comune è l’accentuazione dell’estraneità dell’esperienza spirituale al modello economico che va progressivamente affermandosi come legge dello scambio, in tutti i settori, compreso quello ecclesiale. L’amore mistico significa non chiedere nulla a Dio in cambio del sacrificio compiuto, ponendosi in una logica non solo di estraneità a qualsiasi ricompensa terrena e ultraterrena, ma di vera e propria transvalutazione dei valori che reggono le relazioni etico-economiche, per cui la “perdita” rappresenta l’unica vera dimostrazione di un amore puro, fondato sulla gratuità. Questa impostazione, quando si traduce in pratiche ascetiche, porta la mistica dell’annientamento a configurarsi come una mistica della “derelizione”, che porta alla perversione dalla logica dello scambio, piuttosto che alla sua uscita⁸⁶². In altre parole, essendo la legge dello scambio fondata sulla reciprocità delle relazioni, l’accettazione di essere continuamente in perdita e di venire continuamente defraudati, perché si suppone che Dio lo esiga a dimostrazione della totale gratuità dell’amore nei suoi confronti, porta all’esigenza di dimostrazioni penitenziali non solo opposte a qualsiasi gratificazione personale, ma anche perversamente indirizzate a quanto ci può essere di più sgradevole e ributtante per l’essere umano.

L’origine teorica di questa tendenza si rinviene nell’opera principale di Benoît de Canfeld (1562-1611), frate minore cappuccino, la cui opera *Règle de perfection* (1609) trae ispirazione dalla tradizione renano-fiamminga, per orientarsi verso una “mistica delle essenze” in cui l’annientamento si configura come esito di un percorso di conoscenza della nullità essenziale del proprio essere, che porta infine all’unione con Dio: ai fini del presente studio risulta significativo il punto di incontro fra asceti e mistica presente nella “mistica delle essenze”, denominata anche “scuola astratta”, in

⁸⁶¹ Cfr. BERGAMO, Mino, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del seicento*, cit.

⁸⁶² Cfr. Ivi, pp. 149-254.

cui le pratiche ascetiche indirizzate alla nientificazione dell'essere assumono il valore di un tributo alla divinità, che è l'unica vera Essenza:

L'essere della creatura è non soltanto tratto dal nulla, ma formato di nulla, abitato dal nulla che lo divora. E in che modo questa massa di niente potrebbe onorare Dio, se non offrendogli, nel sacrificio, lo spettacolo del proprio annientamento?⁸⁶³

Sulle orme della mistica astratta si situa il pensiero di Madame Guyon (1648-1717) che nei *Torrenti* (1682) descrive il percorso spirituale come un progressivo processo di annientamento in cui l'anima si svuota di tutto ciò che le appartiene e che non coincide con la volontà di Dio. La sua opera più celebre e diffusa intitolata *Le moyen court et très facile pour l'oraison* (1685) invita l'anima ad immergersi nel silenzio e sospendere qualsiasi attività abbandonandosi alla presenza di Dio⁸⁶⁴: “Nella preghiera è Dio che agisce attraverso il suo spirito e l'anima non fa che subirne l'azione (*laissez faire Dieu*)”⁸⁶⁵.

La furia censoria che fa seguito alla severa condanna del molinosismo del 1687, e la lotta generale contro il quietismo, proibisce, con un decreto inquisitoriale del 1689, la lettura e la diffusione sia della *Règle de perfection* di Benoît de Canfeld, sia della *Le moyen court et très facile pour l'oraison* di Madame Guyon⁸⁶⁶. Molte opere sono censurate, come quella di de Canfield, pur essendo lontane dal cosiddetto “quietismo epocale”, mentre il libro di Madame Guyon sull'orazione spaventa specialmente per l'influenza negativa che poteva avere sulla popolazione femminile dei conventi. La segnalazione parte dall'inquisitore di Vercelli Giacomo Faletti:

Dopo un esame preliminare del libello – copie del quale erano state trovate in diversi monasteri femminili della zona – Faletti aveva deciso di trasmettere il libro alla Congregazione del Sant'Uffizio, che ne affidò la revisione al generale dei domenicani Antonin Cloche. Il parere di quest'ultimo, pur evidenziando le profonde differenze tra le dottrine contenute nel testo e quelle di Molinos, non lasciò dubbi sulla pericolosità

⁸⁶³ Ivi, p. 12.

⁸⁶⁴ Cfr. MARCOCCHI, Massimo, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento*, Roma: Edizioni Studium, 1983, pp. 83-87.

⁸⁶⁵ Ivi, p. 85.

⁸⁶⁶ Cfr. MALENA, Adelisa, Quietismo in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, cit., vol. 3°, pp. 1288-1294.

del libello, fino a concludere che «sub verborum fluxu, et sub quibusdam similitudinibus, quae sensibiles omnino sunt, incautas et imprudentes mulieres et etiam imperitos homines decipere posset, et eos omnes in fictam quietem inducere» («con il flusso delle parole, e con alcune similitudini fin troppo sensibili, possono ingannarsi donne incaute e imprudenti e anche uomini esperti, e possono tutti indursi alla finta quiete»)⁸⁶⁷.

L'ondata antiquietista inquisitoriale si trasforma in una vera e propria campagna antimistica e la fine del XVII secolo coincide con il periodo in cui fu passata al vaglio dei censori tutta la letteratura spirituale cristiana, compresa quella di santi canonizzati. Ogni singola parola o espressione poteva destare il sospetto della contaminazione del “veleno” di Molinos, a spiegazione anche dell’ossessiva ripetizione, fino all’esagerazione, di espressioni conformi all’ortodossia di Soror Maria Joana da parte di frate Caetano nelle *Memorias*.

L'altra tendenza del percorso dell'*anéantissement* francese sposta, rispetto alla scuola astratta, l'asse della devozione da Dio al mistero dell'Incarnazione di Gesù Cristo, rappresentando una mistica soprattutto cristocentrica e penitenziale. L'imitazione di Cristo si configura come immolamento della creatura a Dio, offerta sacrificale il cui adempimento è pienamente compiuta solo da Gesù, considerato la vittima perfetta.

Il cardinale Pierre de Bérulle (1575-1629) é l'iniziatore principale di questa che si configura come vera e propria scuola teologica:

Il centro del pensiero cristocentrico di Bérulle diventa pertanto l'Incarnazione. Il Cristo unisce così indissolubilmente la natura umana a quella divina, la porta alla divinizzazione e rappresenta il modello perfetto cui gli esseri umani devono tendere, assimilando i misteri della sua vita. All'Incarnazione si associa indissolubilmente l'Eucarestia. Paradossalmente, proprio seguendo lo stato di servitù assunto dal Cristo per noi, l'essere umano ritrova la libertà, grazie all'amore di Dio e alla sua grazia⁸⁶⁸.

Un altro teorico della mistica dell'annientamento è il gesuita Jean-Joseph Surin (1600-1665) che compie nelle sue opere una reinterpretazione mistica della tradizione ascetica elaborando una dottrina incentrata sul tema della perdita, riprendendo la

⁸⁶⁷ Ivi, p. 1294.

⁸⁶⁸ MAGRI, Annarita, Il Cardinal Pierre de Berulle e gli inizi della Scuola Mistica Francese, <http://storico.org.>, giugno 2021.

concezione di povertà evangelica come liberazione dall'“avere” ma anche come liberazione dalla cura di sé, dell'incatenamento a sé prodotto dal bisogno. Una perdita che conduce l'essere umano alla gioia perchè si annulla come individuo, nella *désappropriation* di se stesso, per vivere nell'esistenza divina. Non solo contro la parte materiale dell'individuo, la perdita per Surin concerne l'io come tale, in quanto il percorso mistico porta alla catastrofe dell'identità per perdersi nella gloria e nella volontà divina. La ricerca della soddisfazione del bisogno, al contrario, “offende la provvidenza divina”. “Chi vive strategicamente, chi bara con l'evento, chi tenta di piegare la ventura a suo vantaggio, offende la provvidenza divina”⁸⁶⁹.

I percorsi contemplativi incentrati sull'orazione mentale, specie quando pervengono alla tanto discussa “orazione di quiete”, non necessitano di esercizi particolari di disciplinamento del corpo. La domanda di fondo che pone la mistica astratta, a partire da Meister Eckhart (1260-1327/1328) è se l'essere umano debba cooperare all'azione divina, mettendo in moto le potenze operative o se sia preferibile far cessare le operazioni umane, lasciando che Dio agisca e parli nel vuoto che si crea nel silenzio dell'orazione. La risposta affermativa alla questione risiede nel fatto che, a differenza della teologia tomistica su base aristotelica che prevede l'unione con Dio attraverso l'amore e la conoscenza, la mistica astratta pone l'unione con Dio nel fondo o nell'essenza dell'anima, laddove il soggetto non può più compiere nulla. L'identificazione con la passione del Cristo porta al contrario a severi esercizi di purificazione e di mortificazione, fino al vero e proprio annientamento della soddisfazione individuale dei bisogni. Ad imitazione di Cristo la vita umana va completamente sacrificata affinché si possa compiere l'unione con la vita divina, prevedendo un regime di pratiche penitenziali volto alla soppressione delle istanze umane soggettive.

L'intersezione fra asceti e mistica risulta evidente quando un percorso, da strutturare in Regola, viene suggerito direttamente da Gesù Cristo: è il caso della *Vida Revelada*, indicata misticamente a Maria do Lado:

[...] dignando-se o Senhor de lhe declarar que já ella havia de instituir um modo de vida neste Reyno, que se havia de estabelecer em hum

⁸⁶⁹ BERGAMO, Mino, *La scienza dei santi*, cit., p. 28.

Convento, que não teria mais de 33 Freiras de Coro, as quaes continuamente estariam, de duas em duas, orando diante do Santissimo Sacramento, pela necessidades da Igreja Catholica, e do Reyno, que era o que na vizão referida se lhe tinha representado⁸⁷⁰

L'ascesi comunicata misticamente da Gesù, può concernere anche regole individuali, come nel caso della venerabile Mariana da Purificação (1623-1695), carmelitana regolare di Beja, a cui viene prescritta da Gesù una regola ascetica più affine a quello delle "scalze". Essendo lei una delle tante "eredi spirituali" di Teresa D'Avila solo a lei viene rivelata da Cristo (ele) una regola non "mitigata" a somiglianza della regola seguita nei conventi riformati teresiani:

Ele lhe revelaria uma nova forma de vida, a qual deveria obedecer. Esta não era a mesma regra professada por suas irmãs, embora, como se perceberá, não continha nada que um asceta aspirante a santo pudesse considerar estranho⁸⁷¹.

Sia la regola collettiva della *Vida Revelada*, sia la regola individuale di Mariana de Purificação contengono disposizioni precise atte a disciplinare comportamenti e pratiche per una maggiore purificazione ed elevazione della parte "naturale" delle suore, ma non ancora volte al totale annientamento della "natura corrotta". Le regole cui si è accennato sono ancora nei limiti di un ascetismo rigoroso, severo, a carattere espiatorio e riparatorio, ma che non trasborda nella distruzione totale dell'io. In un certo senso la comunicazione mistica da parte di Gesù di una regola, che pianifica i comportamenti da adottare, assume un carattere contenitivo perchè struttura in un sistema le pratiche, delimitandone i confini. La comunicazione mistica della necessità dell'instaurazione di una nuova regola è a garanzia del percorso ascetico, cioè del comportamento "ideale" da adottare, come atto fondato direttamente dall'autorità divina. Una delle funzioni principali dell'istituzionalizzazione della regola, sempre comunque preventivamente esaminata e approvata dalla gerarchia ecclesiastica, anche nel caso di regole individuali come quella di Mariana da Purificação, è di evitare derive individuali che approdino al

⁸⁷⁰ Citazione in JACQUINET, Maria Luísa, *Em desagravo do Santissimo Sacramento*, cit., pp. 70-71.

⁸⁷¹ RANGEL COUTINHO DE CARVALHO, Leonardo, *Esposas de Cristo: santidade e fingimento no Portugal Seicentista*, tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2018, p. 100.

fenomeno della “finzione di santità”, ma anche a territori abitati dall’autolesionismo e in generale dalla follia.

Come attestano gli esercizi di soror Maria Joana scivolare dall’altra parte del confine che divide una rigida asceti da pratiche autolesioniste e denigratorie per la persona, è molto facile. Sotto questo aspetto sono di particolare interesse alcuni documenti che riportano il grado di violenza raggiunto da alcune pratiche ascetiche di una mistica vissuta alla fine del XVII secolo francese. Si tratta di un gruppo di lettere pubblicate nel 1732 a Parigi da padre Jean Maillard intitolato *Triomphe de la pauvreté et des humiliations ou la vie de Mademoiselle de Bellère du Tronchay appelée communément soeur Louise*, trenta delle quali sono state ripubblicate, tradotte e commentate in edizione italiana⁸⁷². Le lettere sono scritte dall’aristocratica di provincia Louise de Bellère du Tronchay (1639-1694) al suo direttore spirituale, dopo l’internamento alla Salpêtrière⁸⁷³, a causa delle violentissime crisi di angoscia, accompagnate da grida furibonde, causate, secondo l’interpretazione del direttore di coscienza, dalla convinzione di essere stata respinta e condannata da Dio. Le lettere sono da lei firmate “Louise du Néant” e il luogo da cui partono e a cui pervengono, cioè l’Hôpital Général, racchiude la massa confusa dell’emarginazione di folli, mendicanti, bisognose, povere ammalate. Essendo il contenuto delle lettere inequivocabilmente mistico, ma caratterizzato da quella lucida follia autolesionistica riscontrabile anche nelle *Memorias*, il primo dato che attestano è che i fenomeni mistici vanno progressivamente ad occupare un territorio ambiguo in una società sempre più incapace di integrarne il linguaggio, destinandoli ad uno spazio semantico incerto fra la follia e la santità, prima di procedere al loro totale confinamento nell’ambito patologico, nel XIX secolo. Riporto alcuni passi stabilendo un confronto con le modalità di approccio degli esercizi e delle virtù di soror Maria Joana, specie nella considerazione di entrambe di una parte di se stessa come una “bestia”:

⁸⁷² DU NÉANT, Louise, *Il trionfo delle umiliazioni. Lettere*, (cura di Mino Bergamo) tr. it. Rosalba Galvagno e Sophie Houdard, Venezia: Marsilio editori, 1994.

⁸⁷³ “Louise fu rinchiusa alla Salpêtrière nel corso dell’anno 1677. Trascorsi due mesi durante i quali apparve pazza agli occhi di tutti, il suo stato sembrò migliorare e si ritenne opportuno assegnarle un prete perché portasse a termine la sua guarigione. La scelta cadde sul signor Guilloire, dottore alla Sorbona e canonico di Notre-dame de Paris”. Ivi, nota 2, p. 20.

[...] Me la sono presa pure con la natura corrotta; lei volle subito scusarsi; mi adirai contro di lei e le dissi “Taci miserabile, io ti perderò”. E allora mi misi sulla testa una corona di chiodi e me la conficcai quanto più potevo. Dichiarai a questa vigliacca una guerra senza tregua, perché mi mette sempre nei guai nei confronti del mio caro Amore. Per mortificarla maggiormente mescolai dell'immondizia col pane che mangiava. Volle resistere ma io la costrinsi a ingoiarla, malgrado la sua ripugnanza. Dovendo alzarmi stamattina alle quattro, questa brutta pigra mi addusse parecchie ragioni per impedirmelo: diceva o che aveva mal di testa e nausea, o che era stanca, o che aveva molto male di stomaco; alla fine la brava bestia trovava sempre qualche scusa; ma io non l'ho ascoltata e non ho tralasciato le altre mortificazioni. Ma, mio buon Padre, che farò per metterla a tacere del tutto? Vi prego di dare alla vostra figlia del nulla, il modo per riuscirci⁸⁷⁴.

La lettera di Louise du Néant è potentemente incisiva e chiara: oltre a specificare che la “guerra senza tregua” che sta conducendo è contro “la natura corrotta”, instaura disinvoltamente un dialogo interiore che attesta lo sdoppiamento del suo io in due istanze contrastanti: l'io che comanda e punisce e “la brava bestia” che trova sempre “qualche scusa”. Il motivo del duello senza esclusione di colpi di Louise contro la “natura corrotta” è da individuare nella sua decisa affermazione: “perché mi mette sempre nei guai nei confronti del mio caro Amore”. Grazie a un linguaggio colloquiale e diretto, l'efficacia della rappresentazione di Louise giunge a convincere il lettore di trovarsi veramente in presenza di due personaggi antagonisti, ambedue presenti in carne ed ossa, entrambi che espongono le loro ragioni. Nel dialogo si rivela tuttavia la netta supremazia dell'io di Louise nelle espressioni “volle resistere ma io la costrinsi”, “per mortificarla”, “ma io non l'ho ascoltata”. Al direttore spirituale chiede, alla fine della lettera, il modo “per metterla a tacere del tutto”, ossia l'annientamento della “brava bestia”, la sua natura corrotta.

Il rapporto di Louise con l'alimentazione tocca vertici di negatività ancora più alti di quelli, già descritti, di soror Maria Joana quando vomitava anche i più piccoli bocconi di cibo (“porque foi tal a angustia que causou no estomago esta pequena porção do alimento, que teve de sahir á violência de vomito”), infatti Louise giunge a mescolare dell'immondizia al pane (“per mortificarla maggiormente mescolai dell'immondizia col

⁸⁷⁴ Ivi, p. 27-28.

pane che mangiava”). Il tema ricorre in diverse lettere, anche sotto forma di oltraggio a cui la sottoponevano le altre malate, accolto nella sua crudezza da Louise come un dono di cui essere grata:

Il giorno del venerdì santo, le mie padrone povere⁸⁷⁵ mi tolsero la scodella e la mia porzione, e mi lasciarono soltanto qualche rifiuto; ne riempirono i miei abiti; mi rimproverarono la mia follia; mi caricarono di maledizioni spaventose: Dio mi ha fatto la grazia di ringraziarle, di chiedere loro perdono, e di distribuire loro alcuni denari che mi erano stati donati in elemosina⁸⁷⁶.~

L'alimentazione a base di rifiuti viene infatti collegata all'odio per la “bestia”, che non li gradisce, e alla valenza sacrificale del cibo perché nella lettera successiva Louise scopre la commestibilità piacevole della materia immonda che scaturisce dal corpo piagato delle creature: l'unico cibo che le procurava piacere era “il pus delle piaghe che aveva alle gambe una malata”:

I giorni scorsi la mia bestia voleva prendersi delle comodità, ma la minacciai di colpirla con un grosso bastone che era vicino al mio letto, o di darle dei duri colpi di verghe, e l'avrei fatto se avessi avuto il vostro permesso. La odio con tutto il mio cuore e non posso risolvermi a trattarla dolcemente; qualche tempo fa anche quando ero malata, dicevo che non era buona che a dormire e a mangiare; ma adesso trascuro l'uno e l'altro, sono così disgustata che il solo l'odore del cibo mi nausea. Non sapreste immaginare cosa mi stimolò l'appetito; una buona donna che non conoscevo passava nel luogo dove mi trovavo, le succhiai il pus alle gambe e vi assicuro che vi trovai piacere⁸⁷⁷.

L'alimentazione rappresenta uno spartiacque significativo che indica il punto in cui l'ascesi trascende nella tendenza all'abiezione autodistruttiva dell'annientamento. Mino Bergamo interpreta il nutrirsi di scarti e di materia putrida per significarsi “come scarto assoluto nell'ordine del mondo”⁸⁷⁸.

La logica conseguenza di tutto questo è che fra il corpo del soggetto ascetico, quale questo medesimo soggetto se lo rappresenta, e la carne putrida, che esso non cessa di leccare e di odorare, vi è una relazione di precisa analogia – del tipo di quella che è possibile riscontrare tra le materie

⁸⁷⁵ Louise chiama in questo modo le altre internate.

⁸⁷⁶ DU NÉANT, Louise, *Il trionfo delle umiliazioni. Lettere*, (cura di Mino Bergamo), cit., p. 30.

⁸⁷⁷ Ivi, p. 37.

⁸⁷⁸ Ivi, p. 119.

di scarto, ingerite dal cristiano – e la posizione di scarto che il cristiano occupa, o sogna di occupare, nell'ordine del mondo⁸⁷⁹.

La posizione di escluso sia dall'ordine umano, sia dall'ordine divino rende l'ingestione di rifiuti di cibo o di escrezioni umane uno dei *topoi* della mistica dell'annientamento: anche Madame Guyon scrive nella sua autobiografia di avere più volte inghiottito degli sputi. Oltre all'identificazione con la materia di scarto, questi eccessi ascetici provengono dalla totale indifferenza per tutto ciò che è terrestre, carnale, per cui il nutrimento buono e l'escremento si equivalgono, essendosi superato, o da superare, ogni "gusto" personale. L'approdo alla perversione si manifesta nel piacere che Louise prova nel succhiare il pus ("vi assicuro che vi trovai piacere") per cui andando oltre all'indifferenza per ogni sapore, il gusto cambia direzione, si è per-vertito. La trasgressione del modello di scambio che regola l'alimentazione ("mi alimento per ricevere in cambio la sopravvivenza e ne provo piacere") si manifesta nel piacere provato da parte della natura corrotta nell'ingestione di altra materia corrotta, cioè di qualcosa di simile a se stessa. La relazione mistica con Dio viene percepito da Louise come una relazione con un amante sempre più esigente. Infatti le prove d'amore che pensa le siano richieste vanno oltre l'astinenza dal cibo sotto forma di digiuno, oltre all'indifferenza verso i sapori degli alimenti, ma devono giungere al piacere per la putrefazione del cibo sotto forma di rifiuti e del corpo umano sotto forma di piaghe. L'unico motivo che giustifica il godimento del "ributtante" è perchè Louise immagina di compiacere un Dio sadico, nel terrore di essere rifiutata per non aver dato prove sufficienti di un amore puro e disinteressato.

Risulta interessante confrontare l'alimentazione di Louise du Néant con l'alimentazione indicata a Mariana da Purificação direttamente dal suo Sposo divino che, al contrario, valorizza il nutrimento come qualcosa di sacro nel "viver em total dependência de sua Graça";

Além do silêncio e jejum, que deveria guardar por longo tempo, Mariana só poderia se alimentar do "que te der a comunidade e só della te sustentaràs". Com isto, seu Esposo queria ensinar-lhe a viver em total dependência de sua Graça, dizendo: "não temas faltarte nada porque eu sou

⁸⁷⁹ Ivi, p. 117.

o teu prevedor e o teu verdadeiro sustento [...] quero que [não] dependas de outrem, mais que so de mim” Havia também uma penitência específica “pellos peccados deste convento em que deveria comer cinco bocados de pão, possivelmente numa alusão às cinco chagas de Cristo, e deveria fazê-lo pois “te conpadeseste delle e da pouca caridade que ha entre estas religiosas huas cõ outras, dizendote eu o muito que disso me ofendia”⁸⁸⁰.

La prima cosa che emerge dal regime alimentare prescritto è il forte intento polemico nei confronti del convento carmelitano non riformato. La maggiore asceti che prescrive richiama la maggior povertà delle scalze, che rinunciano completamente ai contributi della famiglia di provenienza, causando spesso, nei conventi non riformati, disuguaglianze economiche e invidie. La comunicazione della regola personale di Mariana è preceduta, infatti, da una visione altrettanto mistica di Teresa d’Avila:

Queixava-se de estar naquele convento perguntando a Deus “porque não vinha para Capucha e vim dar aqui neste martirio sem cutelo”. Talvez, pensava, estivesse melhor num convento mais rigorista do que numa casa de carmelitas calçadas. Neste instante, então, teria caído num sono profundo em que “via muito claramente, sem ver cõ os olhos corporaes nada” um imenso clarão na sua cela. Entre as luzes estava S. Teresa de Jesus, “muito riquamente vestida, a capa brilhava como diamantes, muito reverenda [reverenda]”, a qual lhe disse: “filha, não te desconsoles, sofre cõ paciencia que teu espozó bem sabe tudo. Elle mesmo que quis trazerte para essa cõpanhia para te experimentar, mas não sera para sempre, que elle te acudira quando lhe paresser, e mais me disse: calte [cala-te], que muito bem sey que sempre dezejaste de ser minha filha, que ainda o as de ser, ou guardar a minha regra”⁸⁸¹.

La mística visione di S. Teresa de Jesus, oltre a confermare l’enorme influenza teresiana sulla popolazione religiosa femminile, rientra ancora dall’esigenza di una riforma degli ordini per promuovere un maggior rigorismo ascetico, una delle istanze principali della Controriforma. L’altro aspetto che emerge è il cristocentrismo medievale che si riafferma nelle pratiche ascetiche alimentari, per cui il digiuno anche prolungato assume la funzione di preparazione all’assunzione del corpo di Cristo nell’Eucarestia, che diventa “verdadero sustento” simultaneamente spirituale e di sussistenza. La regola alimentare seguita da Mariana da Purificação si colloca quindi nel dibattito del XVII secolo su un maggiore o minore rigorismo ascetico come mezzo

⁸⁸⁰ RANGEL, Leonardo, *Esposas de Cristo*, cit., p. 101.

⁸⁸¹ Ivi, p. 93.

di perfezionamento spirituale. Il concetto di fondo che la sorregge è però l'esatto opposto di quello che permea l'alimentazione di Louise du Néant: c'è l'aspirazione ad un nutrimento esclusivamente divino, all'insegna della povertà evangelica e, in correlazione alla ritualità eucaristica, molto lontano dalla pratica dell'ingestione dei rifiuti

Sono molte invece le similitudini, specie nelle pratiche penitenziali, con le esperienze di Soror Maria Joana, le quali appaiono in alcuni passaggi in una relazione simbolica di contiguità con la mistica dell'annientamento. Mettendo a confronto le *Memorias* e le *Lettere* emergono alcune somiglianze: innanzitutto una equivalenza linguistica, in cui nominare concretamente con un termine dispregiativo la parte corrotta dell'io favorisce la sua concretizzazione come parte negativa, sfociando in un processo di identificazione con la "bestia". Sia soror Maria Joana, sia Louise la odiano, perché "voleva prendersi delle comodità", scrive Louise, perché è "huma besta inquieta, e indisciplinada", scrive frate Caetano.

Le "comodità" concernono il cibo e il sonno, elementi vitali che sostentano "la bestia" e che sia Louise sia soror Maria Joana riducono al minimo dormendo e mangiando pochissimo. Louise predilige nutrirsi di rifiuti e succhiare le piaghe purulente, mentre le *Memorias* non esplicitano cosa contenesse il "vaso immundo" quando "similhante ás bestas fazia que hum vaso immundo representasse a mangedoura", cioè se contenesse rifiuti o addirittura escrementi. L'odio per la bestia accomuna soror Maria Joana e Louise, in conformità alla profonda scissione dell'io che contraddistingue il soggetto cristiano fin dalle origini, per cui la parte spirituale del soggetto detesta la parte carnale, sempre peccaminosa, parte negativa che deve essere assoggettata, se non sradicata dall'io.

Tuttavia, nonostante le somiglianze, si notano nelle manifestazioni di soggettività di soror Maria Joana e di Louise du Néant delle significative differenze, proprio concernenti il processo di costruzione identitario, che è l'aspetto su cui si focalizza il presente studio.

La differenza maggiore consiste nel fatto che le lettere di Louise du Néant attestano che non c'è mai identificazione fra l'io narrante di Louise e "la bestia", considerata un'antagonista da combattere e piegare in tutti i modi possibili. Nella scissione del proprio io in una parte legata a Gesù e in una parte bestiale, l'identità di

Louise rimane saldamente ancorata al soggetto che lotta contro la parte odiata. Il conflitto viene descritto appropriatamente da Louise come dualismo fra “spirito” e “corpo”, in cui anche lo spirito viene punito quando cede le sue prerogative di sovranità rispetto alle richieste della natura corporea:

[...] Mio divino tesoro, non arrabbiatevi più, castigherò questa disgraziata che vi ha contrariato». In effetti, mio buon Padre, mortificherò come si deve il mio spirito e il mio corpo. Dicevo a questo animale: «volete dunque fare il padrone, corpo miserabile! Ah! Vi picchierò». Presi la disciplina con tanta violenza che il cuore mi fece male fin dall’inizio. [...] e dicevo: «Ah! vecchia cagna, hai peccato e non vuoi essere castigata!». Dio sa come la trattai; aveva un bel gridare: «Il cuore mi fa male»; gliene davo di più, e poi dissi al mio spirito: «Insensato, non spetta a te fare da padrone? Perché ti lasci sopraffare dal corpo? Sarai punito come lui»; e da quel momento gli feci fare tutto quello che non voleva, qualsiasi ripugnanza ne avesse⁸⁸².

In questo passo viene introdotta una terza istanza: non identificandosi né con il corpo, né con lo spirito, da punire entrambi, Louise sposta il centro della sua soggettività nel suo io narrante, che si manifesta come un terzo personaggio, spettatore e giudice della lotta dualistica di spirito e corpo. L’io di Louise è consapevole del contrasto violento degli antagonisti sia fra di loro, sia con lei e delle necessità di guidarli ambedue nel percorso verso il “divino tesoro”. Si compie, grazie anche al distanziamento dell’io, favorito dalla scrittura autonoma delle *Lettere*, un’apertura nei confronti del proprio essere, osservato non più come un blocco monolitico, ma come una composizione plurale di più parti, perennemente in conflitto fra loro, con nessuna della quale Louise può totalmente identificarsi.

La struttura tripartita dell’io di Louise richiama il modello freudiano che si affermerà tre secoli dopo, composto da Es, io e super-io. Mettendo infatti in correlazione la “bestia” con l’“es” pulsionale, fronteggiata dallo “spirito” che rappresenta l’io regolato e regolatore, l’io narrante di Louise rappresenta il Super-io: un centro di potere centralizzato che sorveglia e punisce le altre due componenti. Il bisogno di punizione nasce dalla tensione fra le istanze trascendenti del super-io, in questo caso le disposizioni di aderenza alla presunta volontà di Dio, e la sospensione del ruolo

⁸⁸² Ivi, p. 73.

dominatore dell'io spirituale rispetto al corpo pulsionale. Al di là della successiva rappresentazione dell'io di Freud, fra l'altro molto restio a concedere alle donne facoltà cognitive di riflessione che oltrepassino l'"anatomia" femminile, Louise assume deliberatamente la funzione di soggetto: "O que é já transformar em afirmação uma subordinação"⁸⁸³, come afferma Luce Irigaray.

Emerge un modello identitario gerarchico e conflittuale, frammentato nel suo essere composto da varie parti, contraddittorie e non risolte. Paradossalmente l'essere internata all' Hôpital Général dove un mondo di esclusi non le richiedeva di essere riconosciuta in un soggetto unitario e l'aver trovato dei direttori di coscienza⁸⁸⁴ in grado di comprendere il suo linguaggio ha permesso a Louise di esprimere una soggettività interattiva fra le sue diverse componenti. Possibilità non concessa da frate Caetano, nella lotta contro la bestia, a soror Maria Joana, inchiodata a una parte odiata di sé, cristallizzata nell'imitazione dell'animale. La rappresentazione di soror Maria Joana non esprime infatti il soggetto che sovraneamente domina la bestia, ma al contrario esprime la parte corporea che prende il sopravvento sulla sua identità, per cui soror Maria Joana, per umiltà, "diventa" un animale.

Il valore aggiunto espresso in questa lettera, rispetto alla messa in scena di Soror Maria Joana della bestia, consiste nel fatto che Louise non si identifica mai con alcuna delle parti in gioco, tantomeno con la bestia, ma assume per se stessa la posizione dell'io cosciente che governa il conflitto, transcendendolo.

Il centro del discorso si sposta sul dialogo amoroso con un Dio che in un primo momento si manifesta punitivo, possessivo ed esigente sul piano della ascesi sacrificale:

Mi raccomanda sempre la solitudine, per godere costantemente della sua presenza: vuole che lo ringrazi di un grande beneficio, se le creature mi disprezzeranno e mi rifiuteranno, perché più sarò respinta e reietta da tutti, più sarò vicina a Dio. Mi ordina ancora di cercare tutte le mie delizie nelle mortificazioni, nelle malattie, in ogni sorta di sofferenze interiori, senza far motto, senza cercar sollievo nelle creature⁸⁸⁵.

⁸⁸³ IRIGARAY, Luce, Poder do discurso/subordinação do feminino, tr.pt. Fernanda Branco e A. Celeste Vieira, *Ex aequo*, n°8, 2003, p. 49 di pp. 45-55.

⁸⁸⁴ Padre François Guilloire, e il gesuita Jean Briard, Alla morte di Guilloire nel 1684 subentra padre Maillard, che raccoglierà le lettere di Louise. Cfr. nota 12 in DU NÉANT, Louise, *Il trionfo delle umiliazioni. Lettere*, (a cura di Mino Bergamo), cit., p. 51.

⁸⁸⁵ DU NÉANT, Louise, *Il trionfo delle umiliazioni. Lettere* (cura di Mino Bergamo), cit., p. 67.

Lo sviluppo della “coscienza” parte proprio dall’assunzione di una posizione esterna alle proprie parti conflittuali, essendo l’unica parte di sé da non annientare: è la parte di sé che dialoga direttamente con Dio e che alla fine Louise riconosce come l’unica reale, l’“io soggetto” che prende la parola in prima persona. Nella sua scrittura viene sottolineata la relazione amorosa fra se stessa e Dio come rapporto con l’Alterità, articolando la costituzione di se stessa con l’aggiunta di altri personaggi (la bestia, lo spirito) che le appartengono e Dio come l’Altro che le concede la sua vicinanza a condizione del rinnegamento totale di sé. Come afferma Luce Irigaray, la scrittura femminile mette in gioco la “simultaneidade” del proprio essere, senza costituirsi in qualsiasi tipo di unità:

A simultaneidade seria o seu “puro”. Um puro que não se queda nunca, de nenhuma forma, na possível identidade a si mesmo. Sempre fluida, sem esquecer os seus caracteres dificilmente idealizáveis: estas fricções entre dois infinitamente vizinhos que inter-agem. O seu “estilo” resiste a, e faz explodir, qualquer forma, figura, ideia, conceito, solidamente estabelecidos⁸⁸⁶.

Dal punto di vista spirituale è il rapporto d’amore diretto con un Dio personale che permette il superamento della mistica ontologica platonizzante, ferocemente dualistica, per includere nella costruzione identitaria la relazione con l’Altro, infinitamente diverso, ma che alla fine si dimostrerà imprevedibile nelle sue richieste amorose. Nel caso di Louise questo ancoraggio le permette un dialogo con un’alterità dinamica, disposta al cambiamento, che le concede di rinnovare i presupposti della relazione mistica mettendo in discussione proprio la logica dell’annientamento che la sorreggeva.

L’ultima lettera indirizzata a padre Briard, datata 10 aprile 1681, attesta infatti il carattere interlocutorio che la relazione con Dio comincia ad assumere, abbandonando le certezze precedenti sulla volontà divina della sua sofferenza e derelizione:

Mio caro Padre, dopo la nostra ultima conversazione, ho fatto tutti i giorni delle preghiere per conoscere la volontà di Dio sulla mia dimissione da questa casa, della quale noi abbiamo discusso insieme; mi sembra che

⁸⁸⁶ IRIGARAY, Luce, Poder do discurso/subordinação do feminino, cit., p. 51.

voglia che io la lasci, e sono talmente spinta da parte sua che non posso più resistere⁸⁸⁷.

Padre Briard comprende che l'internamento di Louise e i suoi sintomi di follia derivano dalla rigidità della sua convinzione che Dio la volesse in quello stato, rifiutata e disprezzata da tutti. Nel suo dialogo epistolare con Louise in un primo momento accoglie questa visione per rassicurarla che le sue pratiche ascetiche le garantiscono l'amore divino, riuscendo a darle una stabilità identitaria che le permette l'uscita dalla follia. Gradatamente riesce ad instillare in Louise il dubbio che la volontà di Dio fosse realmente quella del suo annientamento.

E' specialmente sul piano della carità che Louise si convince dell'inutilità dei suoi comportamenti masochisti, per cui alla fine Dio la convince ad abbandonare le sue pratiche "folli", mettendole in discussione sul piano dell'amore:

Mi dice in tutte le mie orazioni: "Che amore potresti avere nel mangiare i resti dei malati che sono così disgustosi a svuotare i loro catini, a cambiare le loro lenzuola e a ricevere delle ingiurie?" Mi ha prescritto la regola che devo osservare quando sarò fuori di qui [...] ⁸⁸⁸.

La nuova proposta divina concerne il servizio ai poveri dell'Hôtel-Dieu, una vita indipendente in una soffitta, o in una piccola camera, e la promessa di poter fare la comunione tutti i giorni. Sicuramente il direttore spirituale Briard a cui è indirizzata questa e altre lettere⁸⁸⁹, ha contribuito a questa svolta della soggettività di Louise, nella trasformazione del suo io-Dio interiore da punitivo e sadico in benevolo e protettivo. Essendo stata internata come "folle" per Louise è stato sicuramente terapeutico incontrare interlocutori adeguati disposti a confrontarsi sul suo stesso piano, a comprendere e accettare il suo linguaggio. Nel 1681, dopo la scomparsa graduale degli eccessi di angoscia e di esaltazione, Louise viene dimessa dall'Hôpital Général perché viene riconosciuta la sua guarigione dalla follia, per continuare un percorso spirituale autonomo e pacificato sino alla morte. Si può verosimilmente affermare che se fosse nata un secolo dopo il suo destino di pazza sarebbe stato ineluttabile, essendosi irreversibilmente affermata la diagnosi di isteria, per simili casi.

Sorge invece l'interrogativo se la follia di Louise consista piuttosto nel mettere in pratica alla lettera la lotta alla natura corrotta che il contesto religioso che la circonda

⁸⁸⁷ Ivi, p. 76.

⁸⁸⁸ Ivi.

⁸⁸⁹ Tutte le lettere dalla Salpêtrière sono indirizzate a Jean Briard, prete di Saint-Nicolas-du-Chardonnet.

le ingiunge di combattere, se vuole ottenere l'amore divino. Le sue umiliazioni aberranti rappresentano vittorie sulla natura perversa, conquistate per amore. La possibilità, piuttosto inconsueta, di vivere una vita spirituale "laica" al servizio dei poveri, dopo essere stata dimessa è da interpretare alla luce del fatto che il suo direttore spirituale era un gesuita, la cui appartenenza rispecchia una particolare preparazione ai fenomeni mistici femminili e l'aderenza a un ascetismo moderato. Briard accompagna infatti lo spostamento dell'asse della devozione di Louise dalla vita interiore basata sull'annientamento alla vita attiva incentrata sulla carità "facilmente praticabile non solo dalle religiose, ma da ogni genere di persone"⁸⁹⁰, come scrive Marina Caffiero a proposito della spiritualità che poi si affermerà progressivamente nel XVIII secolo.

Le *Lettere* di Louise du Néant non fanno parte della letteratura agiografica, non si tratta di biografia o autobiografia di una aspirante santa, ma della testimonianza di quella che era considerata una folle "vera". Sono state pubblicate, come scritto inizialmente, per volontà di Jean Maillard, il direttore spirituale di Louise che sostituisce Briard dopo le dimissioni di Louise dall'Hôpital Général. La prima cosa da sottolineare è che, per gli storici cattolici dei XIX e XX secolo gli eccessi delle esperienze ascetiche di Louise sono stati una fonte di imbarazzo, se non di (giusta) vergogna. Come riferisce Mino Bergamo, a cominciare da Henri Bremond che nella sua *Histoire littéraire du sentiment religieux* "non sa bene se parlare o non parlare degli esercizi più abietti di Luoise di Tronchay, che sa ancor meno cosa deve dirne [...]"⁸⁹¹. La questione più spinosa per la storiografia cattolica è la grande diffusione di queste pratiche, testimoniate dalle autobiografie spirituali femminili del XVII secolo, anche in esperienze di mistiche "di prestigio" come può essere quella della già citata madame Guyon, , di Maria Maddalena de' Pazzi e di Marguerite Marie Alacoque (1647-1690), canonizzata da papa Benedetto XV nel 1920. Quest'ultima nella sua autobiografia narra di aver leccato, ed inghiottito, il vomito di una persona da lei assistita:

J'étais si fort douillette que la moindre saleté me faisait bondir le coeur.
Il [Gesù] me reprint si fortement là-dessus qu'une fois, voulant nettoyer le

⁸⁹⁰ CAFFIERO, Marina, "Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)" in ZARRI Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, cit, p. 351.

⁸⁹¹ DU NÉANT, Louise, *Il trionfo delle umiliazioni. Lettere*, (cura di Mino Bergamo), cit., pp. 106-107.

vomissement d'une malade, je ne pus me défendre de le faire avec ma langue et le manger [...] ⁸⁹².

Di fronte ai numerosi esempi di comportamenti autodistruttivi che l'ortodossia tradizionale ha potuto indurre nella vasta platea femminile, che ha tradizionalmente cercato nella spiritualità risposte esistenziali e valori comportamentali, dovrebbero in effetti scaturire degli interrogativi. L'ambiguità dell'interpretazione storiografica cattolica consiste nel dubbio se considerarli in ogni caso esemplari di un intenso percorso di fede o abbracciare la tesi psichiatrica che si afferma nel XIX secolo sulla patologia intrinseca all'esperienza mistica.

Dal punto di vista critico femminista da me adottato nel presente studio si tratta di una falsa questione che va capovolta attribuendo la responsabilità dell'abiezione femminile a chi si è sempre arrogato il diritto di "guidare" l'identità femminile, cioè confessori e medici. La guarigione di Louise du Néant è resa possibile, con tutta evidenza, dalla rara e felice collaborazione fra i medici, che hanno avuto l'umiltà di chiedere la collaborazione di persone spirituali, e direttori di coscienza che hanno saputo condurre Louise verso gli obiettivi minimi di rispetto di se stessa, per aiutarla ad uscire dal tunnel della follia. Sarebbe bastato che padre Briard rinforzasse la pratica di ingestione di pus e rifiuti come segno di santità per far precipitare Louise in una rincorsa senza fine verso l'autopunizione più gradita a Dio.

Secondo l'impostazione di Stuart Hall la soggettività, in epoca moderna, è progressivamente formata dalle relazioni di cui è intessuta:

A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autosuficiente, mas era formado na relação com "outras pessoas importantes para ele" que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava ⁸⁹³.

Dopo che per secoli i "valores, sentidos e símbolos" veicolati dalla cultura religiosa, attraverso i confessori come suoi rappresentanti ufficiali, sono stati indirizzati alla rappresentazione culturale della donna come portatrice di una natura

⁸⁹² Citazione da *Vie et oeuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque* in DU NÉANT, Louise, *Il trionfo delle umiliazioni. Lettere*, (cura di Mino Bergamo), cit., p. 109.

⁸⁹³ HALL, Stuart, *A identidade cultural na pós-modernidade*, tr. Tomas Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro-11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, pdf, p. 11 di pp. 104.

“talmente” corrotta da dover essere corretta in tutti i modi, chiedersi se gli eccessi comportamentali finalizzati a ridurre il senso di colpa come l’ingestione di pus e vomito siano segno di santità o di follia appare quanto meno una domanda retorica. Il confronto fra la vicenda di Louise du Néant e la biografia di Soror Maria Joana ha messo in evidenza l’immenso potere delle loro guide spirituali sulla loro costruzione di identità, specie nel caso di Soror Maria Joana, in cui l’obbedienza al confessore rasentava forme di idolatria, la tendenza all’autolesionismo e all’abiezione è stata assecondata, se non incentivata. La “fortuna” di Louise du Néant è stata quella che i suoi comportamenti ascetici sono stati individuati come patologici, rendendo chiaro ai suoi direttori spirituali che erano da mettere in discussione i presupposti religiosi, estremamente punitivi, che l’avevano portata alla follia.

L’imbarazzo della storiografia cattolica nei confronti delle aberrazioni comportamentali delle “mistiche dell’annientamento” si rivela vera e propria reticenza nei casi di santificazione, per cui la canonizzazione di Marguerite Marie Alacoque, ancora nel XX secolo si basa soprattutto sulla devozione al Sacro cuore di Gesù:

Fin da principio abbiamo detto che l’odierna cerimonia concorre anch’essa ad alimentare la Nostra speranza di un nuovo e maggiore sviluppo nella devozione dei fedeli al Sacro Cuore di Gesù. Si è infatti pubblicato un decreto che riconosce la verità di due istantanee guarigioni attribuite alla intercessione della beata Margherita Maria Alacoque. Nei due prodigi è manifesto il premio dato alla devozione al Cuore Santissimo di Gesù⁸⁹⁴.

Nessun accenno, nel lungo discorso di papa Benedetto XV, di cui riporto solo un frammento, agli eccessi degli esercizi ascetici della santa, attestati comunque nella sua autobiografia, che giungono oltre all’ingestione di vomito al desiderio di ingurgitare la dissenteria di una malata, non portato a compimento solo per la proibizione di Gesù⁸⁹⁵. Nel caso di proclamazione di santità vengono omessi i comportamenti aberranti, contro ogni decoro e dignità personale, che hanno costellato il percorso della religiosa. Tranne poi, con estrema disinvoltura, consegnare gli stessi sintomi, in caso di santità non

⁸⁹⁴ <https://www.causesanti.va/it/santi-e-beati/margherita-maria-alacoque.html> Discorso del Santo Padre Benedetto XV al termine della lettura del decreto « SUPER DUBIO » 6 gennaio 1918. Consultato il 10/05/2023.

⁸⁹⁵ Cfr. DU NÉANT, Louise, *Il trionfo delle umiliazioni. Lettere*, (cura di Mino Bergamo), cit., pp 109-110.

riscontrata dalle autorità ecclesiastiche, alla psichiatria del XIX secolo e XX secolo. Partendo dalla teoria dell' "utero vagante", passando per la diagnosi di isteria delle estasi mistiche del neurologo Jean-Martin Charcot, fino alle ricerche di Sigmund Freud e Jacques Lacan e agli studi odierni. Si chiede, infatti, Mattia Zangari all'inizio del suo recente studio:

[...] In altre parole, in questa sede ci siamo posti il problema se le estatiche, le visionarie e più in generale le mistiche – sante, beate o venerabili che siano – lungi dall'essere in preda ad estasi, visioni e ratti mirabolanti, non fossero invece affette da disturbi della personalità e del comportamento⁸⁹⁶.

La risposta è ovviamente affermativa e accompagnata dall'analisi di un'articolata gamma di psicopatologie da assegnare alle diverse tipologie di mistiche. Non viene messo però nel dovuto rilievo che queste patologie riscontrate dalla nuova psichiatria "storica", maturano all'interno di un "rapporto primario" con un uomo, il confessore o il direttore di coscienza nel caso delle religiose.

Il passaggio da santa a folle, pur nella sua graduale progressione storiografica, conferma la tesi, sostenuta nel presente studio, della costruzione di santità femminile come potente mezzo politico di rappresentazione e divulgazione di comportamenti femminili, basati innanzitutto sull' l'umiltà e obbedienza all'ordine simbolico patriarcale, di cui la Chiesa, in epoca moderna, è potente detentore. Gli esercizi e le virtù di Soror Maria Joana, le pratiche ascetiche di Louise du Néant e di altre mistiche dell'annientamento cui si è accennato, sono le risposte soggettive alle ingiunzioni di quest'ordine. In una inquietante continuità storica l'ordine simbolico patriarcale le colloca alternativamente nella categoria di "sante" o "folli" con forti analogie metodologiche con la politica dell'Inquisizione spagnola nel XVI secolo:

I teologi spagnoli sono più sottili, non discutono con le donne, le respingono nel nulla, nella follia che non è né Dio, né Diavolo, che non è nient'altro che il vuoto dei loro sensi e della loro natura [...] Dalla donna, ingannata da Satana dai sensi, alla follia, non c'era che un passo, e i teologi non esitano a compierlo⁸⁹⁷.

Nella letteratura contemporanea sull'argomento, prescindendo dalla storiografia femminista, si riscontra un novello interesse per la follia "retroattiva" di

⁸⁹⁶ ZANGARI, Mattia, *Santità femminile e disturbi mentali fra Medioevo e età moderna*, cit., p 3.

⁸⁹⁷ GUILHEM, Claire: L'Inquisizione e il disprezzo dei discorsi femminili, in BENNASSAR, Bartolomé., *Storia dell'Inquisizione spagnola*, cit., p. 195.

mistiche, canonizzate e non. Il mio obiettivo, al contrario, è stato, per dirlo con Luce Irigaray: “desarticular a montagem da representação segundo parâmetros exclusivamente masculinos”⁸⁹⁸ per cercare di udire la voce di chi, santa o folle, ne è stata privata.

⁸⁹⁸ IRIGARAY, Luce, Poder do discurso/subordinação do feminino, cit., p. 45.

CONCLUSIONI

Alla fine di questa ricerca mi propongo un bilancio in merito alla mia domanda iniziale, cioè cosa significasse per queste tre religiose, per esattezza suore di clausura, la relazione con la divinità, intesa come Alterità assoluta. Tutte e tre, in tre momenti e Paesi diversi (Italia, Spagna e Portogallo) vivono la loro spiritualità in epoca controriformistica. La Controriforma, per decreto tridentino, circoscrive l'esperienza mistica femminile nei conventi, mentre sullo sfondo si stagliano come torri di controllo del fenomeno due indispensabili apparati istituzionali maschili: il confessore e il santo Uffizio. Dal 1542 il Santo Uffizio, nella sua storica derivazione dell'Inquisizione, accentra nel proprio apparato il potere delle nuove canonizzazioni. La spiritualità controriformistica riconferma come fulcro dell'incontro con il divino la figura di Gesù Cristo, con la sensibilità dolorosa che comporta l'adesione alla Passione e alla croce che ne è il simbolo, su cui viene a basarsi anche il consueto sposalizio mistico. Il cristocentrismo dolente è risultato particolarmente evidente nelle fonti analizzate su Maria Maddalena de' Pazzi e Soror Maria Joana, mentre Teresa d'Avila necessita di un discorso a parte, dato che la sua mistica "umanistica" riscatta in un certo senso la visione pessimistica dell'essere umano, essendo il suo centro abitato dalla divinità. Nella riconferma dell'apparato gerarchico della Chiesa cattolica come unico elemento di salvezza nella mediazione fra il fedele e Dio, la Controriforma si caratterizza come un momento che esalta una visione del mondo fondata sul peccato, definita tecnicamente in termini teologici "amartiocentrismo"⁸⁹⁹. Tale visione si incrocia con la millenaria rappresentazione della donna come principale portatrice di peccato, ontologicamente inferiore all'uomo, incapace di condurre il proprio progetto di salvezza senza la guida costante di un uomo: il marito per le laiche o, nel caso delle religiose, il confessore.

La scelta metodologica che ha condotto il lavoro è stata quella di interrogare le fonti, in primis la scrittura di queste donne che si possono ancora considerare "mistiche", in un momento storico in cui la mistica era ancora considerata la strada più battuta dalla

⁸⁹⁹ Hamartia in greco significa "peccato". Cfr. MANCUSO, Vito, *Etica per giorni difficili*, Milano: Garzanti, 2022, pp. 221-232.

spiritualità femminile. Essendo tutte fonti agiografiche, che riguardano sante canonizzate nel XVII secolo (Maria Maddalena de'Pazzi e Teresa d'Avila) o con un chiaro intento di promuoverne la causa di santità (Soror Maria Joana), è risultato evidente fin dall'inizio l'essere fonti già filtrate dall'apparato ecclesiastico di controllo. L'analisi delle fonti scritte autografe è stata più semplice con Teresa d'Avila, di cui ho preso in esame il *Castello Interiore*, e per Maria Maddalena de'Pazzi della quale, al contrario, restano solo una dozzina di lettere (fra le quali ne sono state scelte alcune dall'*Epistolario completo*) sicuramente attribuibili a lei. Si è rivelata più complicata l'analisi della scrittura di Soror Maria Joana, difficilmente individuabile poiché inserita in una sorta di biografia scritta dal teologo frate Caietano, le *Memorias*, assolutamente omogenea rispetto a lettere che attribuisce alla religiosa, ma che appaiono scritte da lui.

Anche nell'analisi di fonti scritte direttamente dalle protagoniste sono riscontrabili i meccanismi di censura e autocensura messi in atto, a volte esplicitamente come nel caso del *Castello Interiore* di Teresa d'Avila, "commissionato" dal confessore a correzione dello stile troppo diretto del *Libro de la Vida*, a volte più sottilmente. Rispetto alla difficoltà di pervenire alla "parola" femminile, in un ambito, come afferma Adriano Prosperi, rigidamente gestito da uomini⁹⁰⁰, l'impianto femminista che ha guidato la ricerca ha preso in esame sostanzialmente quattro aspetti dell'esperienza spirituale delle tre mistiche studiate:

- 1) L'analisi testuale di alcune fonti scritte, ritenute significative per indagare la coerenza fra soggettività percepita e rappresentazione esterna della religiosa presa in esame.
- 2) Il funzionamento storico delle trame di potere, delle rappresentazioni, delle contraddizioni e degli abusi che sostengono la solida costruzione della santità femminile nell'epoca della Controriforma.
- 3) La relazione con l' "altro" umano, personificato nel confessore, che funge da mediatore tra la mistica e l' "Altro".

⁹⁰⁰ Cfr. PROSPERI, Adriano, "Lettere spirituali" in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di), *Donne e fede*, cit., pp. 236-237.

- 4) La centralità del linguaggio del corpo, che negli eccessi ascetici e/o estatici reca i caratteri distintivi della mistica femminile del periodo.

Partendo dalla figura di **Maria Maddalena de' Pazzi**, esiste un rapporto sproporzionato tra le produzioni agiografiche coeve e successive ai processi di beatificazione (1626) e di canonizzazione (1669) e la produzione scritta della santa, che si riduce a poche lettere. Le “Vite” di Vincenzo Puccini e di Frate Luís da Presentação, fonti agiografiche coeve di grande impatto per la messa in circolazione della santità di Maria Maddalena de' Pazzi, la rappresentano come *exemplum* delle virtù di obbedienza, umiltà e rigore ascetico in linea con i parametri controriformistici dell'epoca. La sproporzione è non solo quantitativa, ma soprattutto qualitativa, in quanto viene prima di tutto smentita la rappresentazione di donna illetterata e quasi analfabeta che ne dà un altro suo biografo, il gesuita Virgilio Cepari (1564-1631). Nell' *Epistolario* si manifesta al contrario una scrittura elaborata e volitiva, lontana dai canoni di spontaneità e immediatezza attribuita usualmente alla scrittura mistica, pur rispettando Maddalena in tutte le sue lettere il dovuto *topos* della donna ignorante, con le consuete formule di rito di modestia e umiltà “in quanto donna”. Si nota al contrario una padronanza della scrittura non solo strumentale, ma dotata di una capacità di rielaborazione e di adattamento che tiene conto delle coordinate concettuali dell'interlocutore. Come nelle altre due mistiche studiate è motivo ricorrente la rassicurazione, in questo caso al confessore Pietro Blanca, di essere lontana dai fenomeni soprannaturali, intimistici, estatici e spettacolari che tanto preoccupavano la gerarchia cattolica dal XVI al XVIII secolo e di attenersi invece alla più rigorosa obbedienza al confessore, come prescritto alle suore di clausura dalle misure controriformistiche. L' *Epistolario* di santa Maria Maddalena de'Pazzi dimostra questa capacità di scrittura non comune sia nella corrispondenza con amicizie d'infanzia altolocate, come Maria de' Medici, sia nelle lettere, intercettate e mai spedite, al confessore Pietro Blanca, a papa Sisto V, al cardinale Alessandro de' Medici, alla suora domenicana Caterina Ricci. Questo gruppo di lettere a personaggi illustri assume una rilevanza particolare proprio perchè si differenzia dalla scrittura delle estasi mediata dalle consorelle e parte da una sua iniziativa personale di comunicare all'esterno l'esito del suo incontro con l'Altro. Le lettere, in cui Maria Maddalena ha l'accortezza di omettere le continue estasi che la coinvolgono, sono ineccepibili sul piano formale, incisive sul piano della forza e della

chiarezza comunicativa. Ho messo in rilievo lo stridente contrasto non solo di uno stile inaspettatamente volitivo rispetto alle aspettative di “ingenuità” che dovrebbe caratterizzare la scrittura mistica femminile, ma soprattutto con la rappresentazione della santità di Maria Maddalena de’ Pazzi tutta incentrata su un cristocentrismo dolente e un forte ascetismo autopunitivo.

Le lettere contengono tutte infatti una critica della corruzione della Chiesa, insistendo sull’esigenza della povertà evangelica che parta dai ministri stessi dell’istituzione e toccando quindi uno dei nodi più difficili da sciogliere nella storica alleanza fra Chiesa cattolica e potere mondano. L’unica vera ingenuità è scrivere una lettera su questi temi al promulgatore dell’Indice del 1559, papa Sisto V, che lo inasprirà ulteriormente nel 1587, figura di rilievo anche nel processo inquisitoriale a Carranza. La preoccupazione principale dei vertici della gerarchia è tutta rivolta alla restaurazione controriformistica della Chiesa Cattolica dopo l’attacco luterano e non certo il messaggio di *Renovatione* della Chiesa in senso evangelico veicolato dalle lettere. Il dato che invece dimostra l’*Epistolario* è che gli stati estatici, che non davano tregua a Maria Maddalena de’Pazzi, hanno avuto un esito concreto, al di là delle parole pronunciate durante le estasi e meticolosamente trascritte dalle consorelle. L’esito dell’incontro estatico si è tradotto infatti in un urgente messaggio epistolare, dai toni profetici e autorevoli sul degrado morale della Chiesa per il suo allontanamento dall’originario insegnamento di Cristo

Ho cercato di evidenziare lo scarto esistente fra la canonizzazione e il culto di Maria Maddalena (tutti incentrati sul contenuto delle estasi), e la reticenza a mettere in rilievo le iniziative personali, impedita sul nascere dalla gerarchia ecclesiastica circostante. Le lettere di Maria Maddalena mettono in evidenza quell’aspetto della mistica femminile che valorizza l’evento estatico per il guadagno di autorevolezza del soggetto sui giochi di potere umani, acquisito attraverso il contatto con il piano trascendente. Il tono usato con il confessore Pietro Blanca è caratteristico di chi impartisce consigli, piuttosto di chi chiede direttive da seguire. Pur nelle consuete formule di umiltà dovute ai superiori gerarchici, anche le altre lettere, compresa quella al Papa, si presentano come missive dall’al di là di cui Maria Maddalena è ambasciatrice prescelta. Il fatto che le lettere, intercettate e lette, probabilmente dalla priora, non siano

mai state spedite “per evitare fastidi a lei e al suo monastero”⁹⁰¹ è comprensibile alla luce della politica ecclesiastica di fine XVI secolo, arroccata sulla difesa controriformistica della Chiesa. Meno giustificabile la sistematica opera di neutralizzazione di qualsiasi attività di santa Maria Maddalena de’ Pazzi anche all’interno del convento. Come scrive Giovanni Pozzi: “Poichè il curar la sagrestia e l’educare novizie non fa storia, senza le estasi, la sua vita non avrebbe nulla da potersi raccontare”⁹⁰².

La santità “annunciata” dalle estasi ricorrenti, sembra essere rigidamente controllata dalla figura autoritaria di Suor Evangelista del Giocondo, la quale ambiva ad avere una santa nel suo convento, come frutto prestigioso della sua severa direzione rivelandosi esecutrice femminile autoritaria di un ordine simbolico maschile altrettanto autoritario. Il vero mandante del percorso di accertamento della santità è infatti il governatore – confessore del convento Agostino Campi, che ordina ad alcune consorelle di trascrivere le parole espresse durante le estasi, per verificarne l’ortodossia. Campi si rivela una figura ambigua, che lavora dietro le quinte, apparentemente aperto a una “gestione femminile” del convento, promotore della cultura delle religiose arricchendone la biblioteca, in verità molto attento al fatto che fossero rispettati i prescritti confini dell’ortodossia. A parte le suore trascrittrici della parole pronunciate durante le estasi, pochissime consorelle erano a conoscenza di avere fra loro una “futura” santa⁹⁰³: tutto si svolgeva nella discrezione, nel silenzio, forse in qualche mormorio di corridoio. Di fatto la vita di santa Maria Maddalena de’ Pazzi si è consumata nella doppia clausura del convento carmelitano e del vuoto che le è stato creato intorno al suo interno: nessun ascolto della futura santa, nessun incarico, se non secondario, nella vita quotidiana del convento. Eppure chi ha intercettato le lettere di Maria Maddalena de’ Pazzi sapeva che quella suora, considerata debole e malaticcia, era perfettamente in grado di intendere e di volere, semplicemente voleva cose diverse, specie a livello di politica ecclesiale.

⁹⁰¹ Infra, nota 69, p. 38.

⁹⁰² MARIA MADDALENA DE’ PAZZI, *Le Parole dell’estasi* (a cura di Giovanni Pozzi), cit., p. 17.

⁹⁰³ “Se si leggono bene gli atti processuali, su quasi centocinquanta suore che vissero con lei, solo una quindicina sembra al corrente dei fatti eccezionali”, Ivi, p. 18

La letteratura contemporanea d'ispirazione cattolica su Maria Maddalena de'Pazzi, pur avendo il merito di rimettere in circolazione editoriale l' *Epistolario completo*, non mette a sufficienza in evidenza l'impatto in termini di depressione che ha avuto su di lei non aver mai ricevuto risposta alle sue lettere. Il fallimento di quella che lei riteneva essere la missione di rinnovamento della Chiesa affidatale da Gesù Cristo ha sicuramente intensificato le frequentissime "uscite dal corpo", le sue estasi, sulla cui patologia non è difficile concordare, visto che l'hanno portata alla morte a quarantuno anni.

Adottando una lettura volutamente simbolica, in linea con il pensiero di Foucault sul corpo come testo culturale, le estasi di Maria Maddalena appaiono una sorta di evasione dalla prigionia di un luogo in cui non si riconosce come soggetto, prima di tutto perchè non è riconosciuto in quanto tale dall'ambiente circostante. Secondo la riflessione filosofica di Butler l'oggetto di un "desiderio" ha a che fare con l'integrità ontologica del soggetto che, trovando costantemente se stesso al di fuori di sé, scopre al suo ritorno di essere fondato su un sogno, o, appunto, su un desiderio di cambiamento⁹⁰⁴. L'incontro con l'Altro per Maria Maddalena si presentava come incontro con l' "Essere" supremo infinito attraverso l'Amore come ponte e sostanza del legame che rende possibile la *deificatio* dell'esistenza umana attraverso una gradazione ascensionale dell'io, fino alla perdita della propria limitatezza soggettiva. La piena partecipazione del corpo in questa "escursione" nello Spirito infinito si rivela di fatto come integrazione del corpo su un altro piano esistenziale, attestata da una corporeità movimentata da balli, discorsi e risate, durante le estasi.

Tuttavia al radicamento nel divino di un io spossato di se stesso manca la corrispettiva sponda di un Dio incarnato nella Storia. La vicenda dell'occultamento delle lettere di Maria Maddalena de' Pazzi alle autorità ecclesiastiche attestano che il desiderio di raggiungere la sponda del rinnovamento della Chiesa non è mai stata raggiunta, nemmeno per ottenere un, più onesto, rifiuto. La delusione e la disfatta del desiderio hanno sicuramente contribuito ad innescare un processo pericoloso per numero di eventi e durata delle estasi, mentre l'unica preoccupazione dell'ambiente

⁹⁰⁴ Cfr. *Infra*, nota 146, p. 67.

circostante era di registrare le rivelazioni di una santa “vera”, da utilizzare per la sua santificazione non appena morta. Il suo corpo quando era nella realtà quotidiana, al ritorno dalle estasi di cui non si ricordava quasi niente, era “addomesticato” dalla principale promotrice della sua futura santità; la priora del convento, che la sottoponeva ad ogni sorta di uniliazioni pubbliche e private per “testarne” la qualità. Insieme a soror Maria Joana, Maria Maddalena de’ Pazzi rappresenta la classica vittima sacrificale della politica ecclesiale controriformistica, assetata di “sangue fresco” possibilmente femminile, per rivitalizzare una spiritualità arroccata sulla difensiva e basata sul potere temporale.

Il corpo estatico di Maria Maddalena nel suo annuncio della possibile unificazione della creatura con la divinità rimane di fatto un corpo tradito dalla storia ecclesiastica perchè la sua glorificazione *post mortem* dimostra la reiterata incapacità della Chiesa Cattolica di non rimandare a un al di là il suo riconoscimento. Come scrive con amarezza Giovanni Pozzi queste sono le risposte della Chiesa post tridentina alle sue sante:

Nella sua passività totale di autrice, di donna e di reclusa e nella sua involontaria rivincita di scrittrice e di santa; Maddalena delinea allo stato puro le risposte che la chiesa posttridentina seppe e volle dare alle chiamate divine ondirizzate a donne⁹⁰⁵.

Vorrei aggiungere che, mentre Paolo VI nel 1970 ha presentato le scuse della Chiesa cattolica per il trattamento riservato in vita dalla sua istituzione a Teresa d’Avila, da quello che so, le scuse a santa Maria Maddalena de’ Pazzi devono ancora arrivare.

Santa Teresa d’Avila può essere considerata l’immagine opposta, ma speculare, di Santa Maria Maddalena de’ Pazzi e soror Maria Joana, anche se queste ultime si ricollegano, almeno formalmente, alla sua spiritualità. La prima, eclatante, differenza è che Teresa d’Avila ha scritto tantissimo, per ordine del confessore (*Libro de la vida e Castello interiore*) come fondatrice dell’ Ordine delle carmelitane scalze (*Cammino di perfezione, Pensieri sull’amore di Dio, Fondazioni, Costituzioni delle carmelitane scalze, Modi di visitare i monasteri delle carmelitane scalze*) e per iniziativa

⁹⁰⁵ POZZI Giovanni-LEONARDI Claudio (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p.422

personale (*Poesie, Esclamazioni dell'anima a Dio*, una raccolta di *Lettere* di cui circa quattrocentosessantatré complete, con l'aggiunta di alcuni frammenti).

Una produzione letteraria enorme che, già solo nelle *Lettere* attesta una rete di relazioni ampissima di seguaci e sostenitori, di cui le missive a Filippo II di Spagna dimostrano il calibro. Anche per Teresa d'Avila la beatificazione (1614) seguita velocemente dalla canonizzazione (1622), fortemente voluta dalla Corona di Spagna, di cui diventerà Patrona nel 1617, appare incentrata sulle prescritte virtù eroiche dell'umiltà, dell'ubbidienza, della integerrima fedeltà alla Chiesa, come da copione controriformistico. Tuttavia, nonostante un culto che si propaga a livello europeo, modello di comportamento da imitare e fonte di incoraggiamento per migliaia di religiose alla quale si ispirano, in questo studio ho messo in evidenza come sullo sfondo delle vicende di Teresa si muovesse parallelamente l'Inquisizione spagnola, estremamente diffidente specialmente verso gli scritti teresiani, anche diversi anni dopo la sua morte.

Guardando semplicemente i fatti la fondazione dell'ordine religioso delle carmelitane scalze, correlato, ma concorrente a quello mitigato delle calzate, da parte di una suora qualunque come era Teresa d'Avila nell'anno di fondazione 1562, nasce da un atto di disubbidienza. I superiori gerarchici vengono a sapere a fatto compiuto della fuga di un gruppetto di suore capitaneggiato da lei dal monastero dell'Incarnación, per trasferirsi in una piccola casa, precedentemente acquistata e ristrutturata di nascosto, che sarebbe diventato il riformato monastero di san Josè. La vicenda dei successivi altalenanti appoggi della gerarchia va inserita in questa prima entrata "a gamba tesa" di Teresa d'Avila nella storia della chiesa, che di fronte a lei si è trovata fin da subito nell'alternativa del rifiuto o dell'accettazione della "grande santa". Il fatto che la fondazione di un ordine riformato fosse ad opera di una donna, avversata com'era l'iniziativa femminile dalla cultura misogina del tempo, ha inciso moltissimo sugli atteggiamenti della Curia romana, sul controllo inquisitoriale e sulla neutralizzazione nel culto successivo alla sua morte dell'atteggiamento trasgressivo di Teresa rispetto agli stereotipi femminili.

La risposta della Chiesa cattolica è stata mitigata dal fatto che alla fine ha dovuto prendere atto che la riforma teresiana anticipava misure, come quelle della stretta

clausura e di un maggior rispetto dei voti monastici da parte degli ordini religiosi, che sarebbero stati messi in atto in maniera generalizzata con il decreto tridentino sulla clausura del 1566. Infatti nel 1567, viene formalizzata la piena autorizzazione del generale dei carmelitani Giambattista Rossi a fondare altri conventi riformati, anche se solo in Castiglia. Da parte della Curia romana tuttavia il percorso di accettazione è stato lungo, accidentato, disseminato di conflitti interni: ancora nel 1577 il nunzio apostolico Filippo Sega la definiva: “una femmina inquieta e vagabonda, disubbidiente e contumace, che propagava false dottrine contro gli ordini del Concilio di Trento e dei suoi Superiori, insegnando come maestra, mentre San Paolo prescrive che le donne non devono insegnare”⁹⁰⁶.

L’Inquisizione spagnola, dal canto suo, dopo la morte nel 1517 di Cisneros, che aveva promosso un movimento di alfabetizzazione evangelica che coinvolgeva le donne, inasprisce le misure di controllo verso le forme di spiritualità femminile che attraversano la Spagna. Gli obiettivi da colpire sono per l’Inquisizione essenzialmente due: gli *alumbrados* e le donne. Contro gli scritti di Teresa d’Avila si susseguono una serie di denunce, che culminano nel 1575 nell’accusa di *alumbradismo*, collegata alla pratica da lei sostenuta dell’orazione mentale, ma proseguono fino al 1598, sedici anni dopo la sua morte. Il *Libro de la vida* rimane sotto sequestro inquisitoriale fino al 1588, sei anni dopo la sua morte. Solo nel 1605 gli scritti di Teresa d’Avila sono formalmente approvati dall’Inquisizione romana.

Il contrasto fra questi dati, che attestano un atteggiamento che, oltrepassando la diffidenza sconfinata nell’ostilità, e la grandiosità di un culto incentrato sull’ubbidienza ai confessori, sulle virtù femminili di modestia e umiltà, rende l’idea di come la costruzione di santità da parte dell’ordine simbolico patriarcale che vige nella chiesa cattolica, non si faccia nessuno scrupolo nell’occultare, modificare, travisare i fatti.

La disubbidienza iniziale di Teresa d’Avila, lo strappo della sua fondazione di un ordine riformato, scaturisce infatti dall’incontro con l’Altro, a cui Teresa rimarrà sempre fedele. Incontrato attraverso l’orazione mentale al centro di se stessa, in tutti i suoi scritti dichiara senza mezzi termini che l’ubbidienza, costi quel che costi, Teresa la deve solo a quel Dio che lei conosce. L’analisi del *Castello Interiore* ha messo in

⁹⁰⁶ Cfr. Infra nota 374, p. 147..

evidenza come il percorso spirituale consista fondamentalmente nel raggiungere il proprio centro, la propria autenticità, indipendentemente da chi rimanda al proprio interno una falsa immagine di sé fondata su quello che pensano gli altri: l'immagine sociale di noi stessi.

Il teologo contemporaneo Vito Mancuso sintetizza la problematica etica che tuttora investe il concetto di “fedeltà”:

A volte però c'è una fedeltà agli altri che diviene infedeltà a noi stessi. C'è una fedeltà alla propria fede, alla propria Chiesa, alla propria ideologia politica, al proprio partito, alla propria azienda, alla propria moglie o al proprio marito o compagna o compagno, che diviene una negazione di noi stessi, dei nostri bisogni di autenticità, di vita, di futuro, di sincerità ⁹⁰⁷.

Per Teresa d'Avila il raggiungimento dell'autenticità è l'esito di un percorso all'interno di se stessi. Gli ostacoli che si incontrano nelle prime stanze del *Castello interiore* sono a loro volta tutti interiori, simboleggiati da rettili e altri animali, e significanti della mancanza di decisionalità, codardia, dipendenza dallo sguardo altrui. Nelle sue regole non prevede un'ascesi specifica perchè considera il distacco dal mondo, nella clausura dove vige una regola non “mitigata”, un'impresa che richiede già abbastanza sacrificio e forza di volontà. L'ascesi che indica Teresa è quella di riuscire a procedere fra le varie stanze, fino alla settima, quella centrale, dove si trova Dio.

In questa che è l'opera più matura di Teresa d'Avila si riscontra una demonologia e una teologia, completamente diverse dalle concezioni controriformistiche imperanti nella chiesa cattolica fino al XVIII secolo. La concezione del demonio, pur essendo una figura che rientra nel panorama ideologico di Teresa, in linea con i tempi, viene depurata di tutti gli elementi che lo personificano per costituire una vera e propria teoria del male. Si ricollega a tutto ciò che ostacola il percorso interiore, riprendendo la critica dell'*honra* presente nel *Libro de la vida*: “Se per honra si intende solo reputazione, apparenza, sottomissione al giudizio altrui come “loro la impongono ai «suoi», che a loro volta la accettano, allora è aperta la porta agli inganni del demonio”⁹⁰⁸. Il concetto viene esteso a tutto ciò che distoglie, seduce, distrae dalla

⁹⁰⁷ MANCUSO, Vito, *Etica per giorni difficili* cit., p. 198.

⁹⁰⁸ ROSSI Rosa, *Teresa d'Avila*, cit., p. 44.

ricerca interiore, in un'anticipazione della visione pascaliana dell'essere umano che cerca di evitare il proprio vuoto attraverso la dis-trazione.

Tenendo ben presente i rischi di “finzione di santità” in cui possono incorrere le donne “ilusas” dal demonio, nel *Castello interiore* Teresa si spinge oltre ed elabora i criteri di discernimento fra il grande “ingannatore” e il vero Dio. Si tratta di criteri già presenti nella sua autobiografia, il *Libro de la vida*, tutti basati sull'esperienza e sui diversi effetti che provocano i fenomeni mistici sull'anima, a seconda della provenienza divina o diabolica. In un'epoca in cui il “discernimento delle anime”, che comportava il giudizio sulla natura dei fenomeni soprannaturali che riguardavano le mistiche era esclusivamente maschile, si tratta di un grande autoconferimento di autorità non solo a se stessa, ma a tutte le consorelle che avevano intrapreso il cammino contemplativo, fondato sull'orazione mentale. Come richiesto del confessore padre Gracián, vengono evitati i riferimenti “con nomi e cognomi” presenti nel *Libro de la Vida* tuttavia risulta evidente la polemica con i famosi discernitori di anime Gaspare Daza e Francesco de Salcedo che, interpellati da lei, l'avevano giudicata un'indemoniata sulla base della sua natura imperfetta e poco mortificata.

Dopo aver cambiato diciotto confessori (di cui dieci gesuiti), senza contare Giovanni della Croce e padre Gracián che sono suoi seguaci più che confessori, la consapevolezza della centralità di questa figura è molto sviluppata in Teresa: ne conosce il potere, la responsabilità, i limiti. Su questo punto la sua posizione denota un'apparente diplomazia nell'accettazione incondizionata a parole della volontà del confessore, sostituendolo nei fatti quando non ne era soddisfatta. Libertà di cambiamento che raccomanda anche alle consorelle, pur non prescrivendola apertamente nelle *Costituzioni*, chiede formalmente al Vescovo di avere più figure di riferimento all'interno del convento:

[...] accecato dal demonio, il confessore potrebbe ingannarsi su qualche punto di dottrina; ma se sa che voi conferite con altri, starà più attento e penserà due volte prima di dar consigli. Chiusa al demonio questa porta, spero nel Signore che non ne abbia altre, per entrare in questa casa. Perciò chiedo al Vescovo, chiunque sia, che per amore di Dio mantenga tra voi

questa libertà, né mai vi proibisca di trattare con confessori che in sé riuniscano scienza e bontà di vita [...] ⁹⁰⁹.

La grande abilità politica di Teresa d'Avila consiste nell'inserire l'ipotesi che il confessore, non più infallibile nella sua mediazione fra il fedele e Dio, sia "accecato dal demonio" e si inganni "su qualche punto di dottrina" bilanciando immediatamente l'attacco con il riconoscimento del potere del vescovo di sciogliere o meno le monache dall'obbligo del rapporto esclusivo con un confessore designato.

È condivisibile l'analisi di Alison Weber che, nel già citato *Teresa d'Avila e la retorica della femminilità*, sottolinea come il *corpus* degli scritti teresiani sia colmo di queste concessioni alla gerarchia ecclesiastica adottando i *topoi* dell'epoca sull'inferiorità femminile, come strategia per veicolare contenuti altrimenti inaccettabili.

La teologia teresiana pone infatti Dio al centro dell'essere umano. Pur non arrivando all'identificazione totale, e quindi alla *deificatio*, il riscatto dal peccato, la salvezza e la possibilità dell'unificazione del piano contingente con il livello trascendente è possibile fin da questa vita. La differenza con una concezione dell'essere umano inesorabilmente inclinata al male, come è quella diffusa dalla Controriforma, è molto profonda. Il male, per Teresa d'Avila, è fuori di noi, in quella parte di noi che rimane fuori dal proprio centro, dove si trova l'io autentico. Nel *Castello interiore* viene elaborata una teoria del soggetto e una teoria di Dio, in cui l'io autentico e Dio stanno costantemente in relazione nella loro differenza. Luce Irigaray critica apertamente la concezione filosofica della "medesimezza" dell'essere umano e di Dio presente nella filosofia cattolica:

Un certo Dio ha dunque incluso nella medesimezza ciò che prima corrispondeva all'estasi di una relazione con l'altro: Egli ha trattenuto mediante l'immutabilità della sua eterna autosufficienza la fragile, mutevole, incostante esistenza della relazione tra noi. Una relazione che è sempre aperta, in costante evoluzione, mai propria dell'uno o dell'altro, frutto di un presente in continua creazione, generazione ⁹¹⁰.

⁹⁰⁹ S. TERESA DI Gesù, Cammino di perfezione, in *Opere*, cit., p. 703.

⁹¹⁰ IRIGARAY, Luce, *All'inizio, lei era*, cit., p. 15.

La concezione dell'estasi come uscita da sé al fine di una relazione con l'Altro, incontrato al di fuori della fissità delle rappresentazioni sociali e culturali, inserisce la concezione di un soggetto disposto a modificarsi, articolato, autocosciente della sua contestualizzazione. Lontano dalla dissoluzione filosofica che investirà il soggetto nel XX secolo, l'io teresiano nasce nella concezione umanistico- rinascimentale che mette ancora al centro dell'universo un Dio che apre un dialogo con l'essere umano, in una concezione universale dell'Incarnazione che diventa il fine ultimo della relazione con il divino. L'estasi rappresenta la prima tappa dell'incontro con l'Altro, destinata, per Teresa d'Avila, a diminuire in frequenza e intensità dopo il matrimonio mistico, a favore della Incarnazione dell'Altro nel soggetto.

La figura di **Soror Maria Joana** si può desumere da una fonte agiografica, finalizzata a promuoverne la santità: le *Memorias da vida e virtudes da serva de Deos Soror Maria Joanna*, scritta da frate Caetano e pubblicate nel 1762. Si tratta quindi di una biografia, all'interno della quale sono collocate alcune lettere al confessore di soror Maria Joana quasi indistinguibili, per stile e contenuto, dal resto del testo. Come nota Adriano Prosperi dal XVI secolo diventa una prassi letteraria diffusa la pubblicazione di una *Vida* che include le "lettere", essendo sottovalutato, nei processi di canonizzazione, il valore della scrittura femminile per dar maggior peso al reale possesso delle virtù ⁹¹¹.

Le *Memorias* fanno parte della letteratura devota, diffusa in Portogallo, ma riscontrabile in tutta Europa, che intende proporre modelli di comportamento efficaci per la popolazione femminile (religiosa e non) al fine di portare a compimento la strategia di disciplinamento sociale da parte di Chiesa e Stato. Nonostante la difficoltà di scorgere l'intento comunicativo, oltre a quello apologetico, negli scritti di Soror Maria Joana, soggetti alla doppia censura del confessore e dell'autore della biografia, la *Vida* è descritta con un'abbondanza di particolari che ne lascia intuire il percorso. Prima di tutto il primato della virtù dell'obbedienza, in ottemperanza ai decreti di papa Urbano VIII del 1625 e del 1634 basati sul possesso di virtù eroiche. L'obbedienza viene collocata come caratteristica preminente fin dalla prima infanzia di Soror Maria Joana,

⁹¹¹ PROSPERI, Adriano, Lettere spirituali in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, cit., p. 231.

oltrepassando i consueti limiti che accompagnano i tipici profili di santità, che si limitano nell'infanzia a una generica propensione al sacro. La sua propensione all'obbedienza viene descritta come la virtù capitale, un bisogno impellente e cieco verso il destinatario (prima la sorellina, poi il confessore). Il dubbio che ne scaturisce è che un'enfasi di tale portata verso la virtù dell'obbedienza faccia da contrappeso alle conseguenze dei decreti sulla clausura del 1566, non sempre ben accolti e rispettati nei conventi. Soror Maria Joana rappresenta un esempio dell'obbedienza totale al proprio confessore, enfatizzato da frate Caetano proprio dalla descrizione degli attacchi continui del demone a questo legame indissolubile.

Scaturisce spontaneo il confronto con la posizione di Teresa d'Avila verso i confessori, con l'aggravante che frate Caetano è un teologo carmelitano e dovrebbe conoscere gli scritti della santa sull'argomento. Nelle *Memorias* risulta invece evidente l'evoluzione in senso restrittivo dell'obbligo di obbedienza, esteso dalla funzione sacramentale della confessione, all'esclusività dell'obbedienza alla persona che amministra il sacramento, creando un legame di dipendenza totale della monaca al proprio confessore. Questa evidente contraddizione dimostra come il culto di Teresa d'Avila, continuamente citata a sproposito nelle *Memorias*, due secoli dopo la sua morte, fosse completamente espurgato dai punti di critica verso l'istituzione ecclesiastica, spesso addirittura capovolti nel loro contrario. Questa involuzione diventa comprensibile alla luce della politica ecclesiastica attuata durante il pontificato di Clemente XIII, dal 1758 al 1769, che tende a rafforzare l'unione interna dei membri della chiesa, proprio nel momento in cui l'istituzione è attaccata dall'illuminismo filosofico e dal giurisdizionalismo crescente degli stati europei. Inoltre il confessore, pur essendo proposto dalle monache, era una figura obbligatoriamente confermata dal re, per cui la fedeltà alla persona che svolge la funzione del confessore acquisisce il valore aggiunto di fedeltà alla corona portoghese. Questo aspetto risulta molto sviluppato nelle *Memorias*, inserendo il percorso di santità di Soror Maria Joana in un contesto storico descritto dettagliatamente con il fine esplicito di celebrare l'alleanza fra religione e monarchia, con l'offerta alla Corona di un nuovo esemplare di perfetta abnegazione e dedizione ai valori cristiani e monarchici portoghesi.

L'entrata nel convento di Louriçal implica per Soror Maria Joana una forma di spiritualità fondata su un'ascesi rigorosissima, che sta alla base della regola particolare della *Vida Revelada*, all'interno dell'appartenenza al più generale ordine delle Clarisse. La *Vida Revelada* aggiunge infatti alla regola di santa Chiara la venerazione continua del Santissimo Sacramento in un'evocazione costante della vita, della passione e della morte di Cristo. Nasce in riparazione del furto del Santissimo Sacramento della chiesa di Santa Engracia a Lisbona e mantiene la dimensione espiatoria del peccato, attraverso la compensazione che solo una forma di vita estremamente penitente può dare. La regola della *Vida Revelada*, oltre alla "lausperene", comporta il digiuno, l'uso del cilicio e della disciplina, la privazione di cibo e di sonno. Il cammino ascetico di soror Maria Joana si innesta in un contesto storico particolare sulle orme della fondatrice dell'ordine, Maria do Lado, alla morte della quale si apre un lunghissimo e non ancora concluso processo di beatificazione.

La logica di fondo che ispira gli incredibili esercizi di penitenza, che giungono a vere e proprie, umiliazioni corporali, automutilazioni, ferite autoinferte, si basa sulla concezione di una natura corrotta e malvagia, vero perenne ostacolo alla possibilità di salvezza. In un crescendo di umiliazioni che raggiungono l'abiezione, frate Caetano descrive come si consolidi in soror Maria Joana la virtù eroica dell'umiltà, altro pilastro della santità femminile, in pieno accordo con la concezione controriformistica della natura "particolarmente" corrotta delle donne. Le *Memorias* rappresentano un documento del pericoloso incrocio di ascesi ad imitazione delle pene di Cristo e di rappresentazione negativa della natura femminile, per cui frate Caetano giunge a considerare un atto meritorio di umiltà il fatto che Soror Maria Joana simuli di essere una bestia. Anche nelle "Vite" di Vincenzo Puccini e di Frate Luís da Apresentação di Maria Maddalena de' Pazzi sono presenti estremismi ascetici che concernono specialmente il disprezzo del proprio corpo, ma a differenza delle *Memorias*, l'accento è posto sulle estasi piuttosto che sull'ascetismo autopunitivo.

Collocando questi fenomeni nella storia della mistica, nel paragrafo "la mistica dell'annientamento" ho cercato di mettere in evidenza l'apice che raggiunge nel XVII secolo la tendenza dualistica, di origine platonico-aristotelica, che oppone anima e corpo, spirito e natura. L'annientamento dell'io per giungere all'unità con il piano infinito della divinità parte dal disprezzo e da una lotta agguerrita contro il corpo, contro

i suoi gusti e le sue esigenze. Fa parte di una tradizione cristiana che risale a san Paolo, attraversando la mistica renano-fiamminga, il francescanesimo, per giungere alle esperienze estreme di Jean Guyon, di canonizzate come Margherita Maria Alacoque, e di donne in bilico fra la follia e la santità come Louise du Néant (pseudonimo dell'aristocratica Louise de Bellère du Tronchay). Da notare come la mistica dell'annientamento conti fra i suoi teorici personaggi spirituali della levatura di Benoît de Canfeld, Jean-Joseph Surin, Pierre de Bérulle, ma nella pratica siano sempre i corpi femminili ad essere "annientati", sotto la guida, più o meno consenziente, del confessore o del direttore spirituale.

Nonostante le "giustificazioni storiche" ho dedicato un intero paragrafo di approfondimento alla responsabilità maschile nella guida di vite femminili, in un'evoluzione che vede succedersi, in tutto l'occidente, alla figura del confessore, la presenza del medico psichiatra e dello psicanalista. Nel forte cambiamento storico in cui si afferma definitivamente nel XX secolo una visione laica della vita umana e una corrispondente visione patologica della mistica, permane la costante di una rappresentazione della donna come soggetto isterico (Jean-Martin Charcot) insoddisfatto e carente a livello cognitivo (Sigmund Freud), non rientrante negli "universali" non avendo il fallo (Jacques Lacan). La graduale trasformazione dei fenomeni mistici in fenomeni patologici, ormai pienamente affermatasi, mantiene di fatto intatta una concezione della donna "soggetta" alla rappresentazione che prima la religione, poi la psichiatria danno di lei, senza tener conto delle pressioni che l'ordine simbolico patriarcale ha storicamente esercitato perchè incarnasse i modelli che le prescriveva. Detto in altro modo, come non si diventa santi da soli, ma si è sempre santi per gli altri, così non si diventa folli da soli, ma grazie all "aiuto" degli altri.

A questa inquietante continuità di una visione essenzialista della donna ho cercato di restituire dignità all'esperienza mistica di tre donne, Maria Maddalena de' Pazzi, Teresa d'Avila e soror Maria Joana, contestualizzate nel Paese e nel periodo storico di riferimento, concrete nelle loro lotte, viventi la relazione con l'Altro attraverso i loro corpi.

FONTI

CALENDARIUM ROMANUM ex decreto sacrosancti œcumenici Concilii Vaticani II, instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, disponibile a lettura/download all'URL: <https://ia800403.us.archive.org/21/items/CalendariumRomanum1969/Calendarium%20Romanum%20%281969%29.pdf> presso [Internet Archive: Digital Library of Free & Borrowable Books, Movies, Music & Wayback Machine](https://www.archive.org/) (<https://archive.org/>) (visitato il 17/06/2023)

GIOVANNI XXII In agro dominico Cooperatorium Veritatis Societas (a cura di), 27/03/1329, reperibile sul sito Documenta Catholica Omnia, sez. De Ecclesiae Magisterio, URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1329-03-27_SS_Ioannes_XXII_In_Agro_Dominico_IT.doc.html (visitato il 17/06/2023).

MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta giorni*, a cura di Chiara Vasciaveo, Firenze: Pagnini editore, 2016.

SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'epistolario completo*, a cura di Chiara Vasciaveo, Firenze: edizioni Nerbini, 2009.

FRATE LUÍS DA PRESENTAÇÃO, *Vida de la bienaventurada Madre Soror Maria Magdalena de' Pazzi* Lisbona, 1626.

PUCCINI, Vincenzo, *Vita della madre suor Maria Maddalena de' Pazzi fiorentina, monaca dell'ordine carmelitano nel Monastero di S. Maria degli Angeli di Borgo S. Fridiano di Firenze. Raccolta e descritta dal molto reverendo messere Vincenzo Puccini Governatore, e confessore del detto Monastero*. Firenze: Giunti, 1609.

OSUNA de Francisco, *Tercer Abecedario Espiritual*, Toledo: Remón de Petras, impresor de libros, 1527. Testo disponibile in pdf per libera lettura e/o download alla URL: <https://ia601806.us.archive.org/15/items/tercer-abecedario-espiritual-francisco-de-osuna/Tercer%20Abecedario%20espiritual%20-%20Francisco%20de%20> Osuna.pdf

TERESA DI GESÙ, *Opere*, tr. it. Padre Egidio di Gesù, Roma: Postulazione Generale OCD, 1985 [1954].

TERESA DI GESÙ, *Opere*, tr. it. Padre Egidio di Gesù, Roma:, Postulazione Generale OCD, 2018 [1954].

TERESA DI GESÙ, *Lettere*, tr. it. P. Egidio di Gesù, Postulazione Generale O.C.D. 1983.

TERESA D'AVILA, *Il castello interiore*, tr. it. Letizia Falzone, a cura di Giovanna della Croce, Milano:Paoline editoriale libri, 2022 [1994].

TERESA D'AVILA, *Tutte le opere*, a cura di Massimo Bettetini, Milano: Giunti editore, 2018 [2011].

VIVÈS, Jean Luis, "Institute Caterinione Faeminae Christianae (1524)" in *Obras Completas*,Madrid:Aguilareditor,1947.

CAIETANO, Joseph, *Memorias da vida, e virtudes de serva de Deos Soror Maria Joanna*, Lisboa: na officina de Miguel Rodrigues, 1762.

DU NÉANT, Louise, *Il trionfo delle umiliazioni. Lettere*, a cura di Mino Bergamo, tr. it. Rosalba Galvagno e Sophie Houdard, Venezia:Marsilio editori, 1994.

BIBLIOGRAFIA

ALABRUS, Rosa Maria e GARCIA CÁRCEL, Ricardo, Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina, Madrid: Càtedra, 2015.

ÁLVAREZ AMO, Francisco Javier, “Juan de Ávila, santo” in PROSPERI, Adriano (dir.), Dizionario storico dell’Inquisizione, Pisa, 2010, vol. 2°, pp. 859-860.

AMELANG, James S. e NASH, Mary, Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea, Valencia: Afons el Magnànim, 1990.

ARENDT, Hannah, Il concetto di amore in Agostino, tr. it. Laura Boella, Milano: ed. SE, 2004 [1929].

BATAILLE, Georges, L’erotismo, tr. it. Adriana dell’Orto, Milano: Arnoldo Mondadori editore, 1976 [1962].

BATAILLON, Marcel, Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual de siglo 16, Buenos Aires: Fondo de Cultura economica, 1991.

BELL, Rudolph, *Holy Anorexia*, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

BENNASSAR, Bartolomé, *Storia dell’Inquisizione spagnola*, tr.it. Nanda Torcellan, Milano: Rizzoli, 1979.

BIANCA, Concetta e SCATTIGNO, Anna (a cura di), *Scritture carismi istituzioni. Percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2018.

BENVENUTI PAPI, Anna e GIANNARELLI, Elena (a cura di), *Bambini santi. Rappresentazione dell’infanzia e modelli agiografici*, Torino: Rosenberg&Sellier, 1991.

BERGAMO, Mino, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del seicento*, Firenze: Sansoni Editore, 1984.

BENNASSAR, Bartolomé, *Storia dell’Inquisizione spagnola*, tr.it. Nanda Torcellan, Milano: Rizzoli, 1979.

BIANCA, Concetta e SCATTIGNO, Anna (a cura di), *Scritture carismi istituzioni. Percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2018.

BOCK, Gisela, *Le donne nella storia europea*, tr. it. Benedetta Heinemann Campana, Roma: Laterza, 2000

- BOESCH GAJANO, Sofia, *La santità*, Bari: ed. Laterza, 1999.
- BORDO, Susan R. e JAGGAR, Alison, *Gênero, corpo, conhecimento*, tr. pt. Britta Lemos De Freitas, Rio de Janeiro: Editora Rosados Tempos, 1988.
- BOROSSA, Julia, *Histeria*, tr. port. Miguel Serras Pereira, Coimbra: Almedina, 2001.
- BOURDIEU, Pierre, *Il dominio maschile*, tr. it. Alessandro Serra, Milano: Feltrinelli, 2014 [1998].
- BRAIDOTTI, Rosi, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, tr. it. Anna Maria Crispino e Tina D'Agostini, Roma: Donzelli, 1995 [1994].
- BRAIDOTTI, Rosi, *Trasposizioni sull'etica nomade*, Roma: Lucasossella, 2008 [2006]. BUBER, Martin, *Confessioni estatiche*, a cura di Cinzia Romani, Milano: Adelphi, 1987 [1921].
- BUBER, Martin, *Immagini del bene e del male*, tr. it. Amerigo Guadagnin, Milano Edizioni di comunità, 1981 [1953].
- BUTLER, Judith, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, tr. it. Simona Capelli, Milano: Feltrinelli, 1996 [1993].
- BUTLER, Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, tr. it. Sergia Adamo, Bari: Laterza, 2017 [1999].
- BUTLER, Judith, *Soggetti di desiderio*, presentazione di Adriana Cavarero, tr. it. Gaia Giuliani, Bari: Laterza, 2009 [1999].
- BUTLER, Judith, *La vita psichica del potere*, tr. it. Federico Zappino, Milano: Mimesis, 2013 [1997].
- BYNUM, Caroline Walker, "Corpo femminile e pratica religiosa" in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di), *Donne e fede*, Roma-Bari: Laterza, 1994.
- CAFFIERO, Marina, "Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)" in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di), *Donne e fede*, Roma-Bari: Laterza, 1994.
- CAFFIERO, Marina, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Bari: Laterza, 1996.

CAFFIERO, Marina, *Profetesse a giudizio, Donne, religione e potere in età moderna*, Brescia: Editrice Morcellania, 2020.

CARAVALE, Giorgio, "Orazione" in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, 2010, vol. 3°, p. 1139.

CASTRO, Americo, *Teresa la santa y otros ensayos*, Madrid-Barcelona : Ediciones Alfaguara, 1972 [1929].

CASTRO, Americo, *Teresa la santa y otros ensayos*, Madrid-Barcelona : Ediciones Alfaguara, 1972 [1929].

CAVARERO, Adriana, "Per una teoria della differenza sessuale" in DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano: La Tartaruga edizioni, 1987.

CAVARERO, Adriana, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma: Editori Riuniti, 2014 [1990].

CAVARERO, Adriana, "Presentazione" in BUTLER, Judith, *Soggetti di desiderio*, tr. it. Gaia Giuliani, Bari: ed. Laterza, 2009 [1999].

CERIOTTI, Luca, "Bañez, Domingo" in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, 2010, vol. 1..

CERTEAU, Michel de, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI-XVII secolo*, tr. it. Silvano Facioni, Milano: Jaca Book, 2008 [1982].

CIMATTI, Felice "Laddove c'è un divieto ci deve essere un desiderio". *Palinsesti*, 2 (2013). Cosenza: Luigi Pellegrini editore.

COLETIVO UNIPOP (a cura di), *Pensamento Crítico Contemporâneo*, Lisboa: Edições 70, 2014.

COSTA, Elisa Maria Lopes da, "A Jacobeia. Acheegas para a história de um movimento de reforma espiritual em Portugal". *Arquipelago História*, 2° serie, xiv-xv (2010-2011).

DALARUN, J., "Olhares de clérigo" in DUBY, G. e PERROT, M., *História das mulheres no ocidente*, vol. 2, Porto: Afrontamento, 1993.

DALY, Mary, *Al di là di Dio padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, tr. it. Donatella Maisano e Maureen Lister, Roma: Editori Riuniti, 2017 [1973].

DE BEAUVOIR, Simone, *Il secondo sesso vol. I: i fatti e i miti*, tr. it. Roberto Cantini e Mario Andreose, Milano: Il Saggiatore, 1979 [1949].

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix, *L'anti-Edipo*, tr. it. Alessandro Fontana, Torino: Giulio Einaudi editore, 2002 [1972].

DELLA VOLPE, Galvano, *Eckhart o della filosofia mistica*, Roma: Edizioni di Storia ed. Letteratura, 1952.

DE LURDES, Maria C. Fernandes. “Do manual de confessores ao guia de penitente. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós- Trento”, *Via Spiritus*, 2 (1995).

DEL COL, Andrea, e PAOLIN, Giovanna (a cura di), *L'Inquisizione Romana in Italia nell'età Moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche. Atti del seminario internazionale Trieste, 18-20 maggio 1988*, Udine: Del Bianco editore, 1991.

DELPIANO, Patrizia, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna: Il Mulino, 2007.

DELUMEAU, Jean, *La paura in occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, tr. it. Paolo Traniello, Torino: Società Editrice Internazionale, 1978.

DELUMEAU, Jean, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna: Il Mulino, 2006.

DI FEBBO, Giuliana, *Teresa d'Avila: un culto barocco nella Spagna franchista*, Napoli: Liguori, 1988.

DIOCESE DE COIMBRA, *Madre Maria Do Lado, Processo De Beatificação*, URL: <https://www.diocesedecoimbra.pt/institutos-religiosos/madre-maria-do-lado-processo-de-beatificacao:1695> (visitato il 17/06/2023).

DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano: La Tartaruga edizioni, 1987.

DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milano: La Tartaruga edizioni, 1990.

DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna*, tr. it. Fausta Cataldi Villari, Franca Doriguzzi, Enzo Matera, Lucia Nencini, Paolo Russo, Marina Tartara, Franz Theunis, Maria Pia Viggiano, Bari-Roma: Laterza, 1991.

EDWARDS, John, “CARRANZA, Bartolomé de” in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, 2010, vol. 1, pp. 284-287.

ÉGNIER BOLHIER, Danielle, “Vozes literárias, vozes místicas” in DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *Historia das mulheres. A idade média*, Porto: Afrontamento, 2015.

FEDERAZIONE DELLE ADORATRICI PERPETUE DEL SS.MO SACRAMENTO, *Storia della clausura*, Vigevano: stampato in proprio, 2005. <https://www.yumpu.com/it/document/read/15903061/la-clausura-adoratrici-perpetue-del-ss-sacramento>(visitatoil17/06/2023).

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia, *Espelhos, cartas e guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*, Porto: Instituto de Cultura PortuguesaFaculdadedasLetras,1995.

FERNÁNDEZ LUZÓN, Antonio, "Cruz, Magdalena de la" in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, 2010, vol. 1°, p. 438.

FINESTRE SU ARTE CINEMA MUSICA, "Iconografia della Maddalena penitente" in MilanoPlatinum.Com, pubblicato il 7-09-2016 all'URL: <https://www.milanoplatinum.com/iconografia-della-maddalena-penitente.html> (visitato17/06/2023).

FOUCAULT, Michel, *Sorvegliare e punire*, tr. it. A. Tarchetti, Torino:Einaudi, 2005[1975].

FOUCAULT, Michel, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, tr. it. Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Milano:Giangiaco Feltrinelli 2013 [1978].

FOUCAULT, Michel, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, tr. it. Laura Guarino,Milano:Giangiaco Feltrinelli2018[1984].

FREUD, Sigmund, *L'io e l'es*, Torino: Boringhieri, 1976 [1922].

FREUD, Sigmund, *Opere 1905/1921*, tr. it. Cecilia Galassi e Celso Balducci, Roma: Newton Compton, 1992

FREUD, Sigmund, *Opere. Vol. X: 1924-1929. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, Torino: Boringhieri, 1978

FREUD, Sigmund, "Comportamenti ossessivi e pratiche religiose (1907)" in *Opere 1905/1921*, Roma, 1992, pp. 147-153.

FREUD, Sigmund, "La morale sessuale 'civile' e il nervosismo moderno (1908)" in *Opere 1905/1921*, Roma, 1992, pp. 179-192.

FREUD, Sigmund, *Teorie sessuali infantili (1908)* in *Opere 1905/1921*, Roma, 1992, pp. 193-202.

FREUD, Sigmund, "Sulla psicoanalisi. Cinque conferenze (1910)" in *Opere 1905/1921*, Roma, 1992, pp. 330-360.

FREUD, Sigmund, "Osservazioni sull'amore di transfert (1915)" in *Opere 1905/1921*, Roma, 1992, pp. 727-735.

- FREUD, Sigmund, "Il disagio della civiltà (1929)" in *Opere*. Vol. X, Torino, 1978,
- FREUD, Sigmund, *Totem e tabù e altri scritti di antropologia*, Roma, Newton Compton, 2016 [1990].
- FREUD, Sigmund, "Un'esperienza religiosa (1928)" in *Totem e tabù e altri scritti di antropologia*, Roma, 2016, pp.202-205.
- GALZIGNA, Mario, (a cura di), *La sfida dell'altro. Le scienze psichiche in una società multiculturale*, Venezia: Marsilio editori, 1999.
- GARZANTI Enciclopedia di filosofia, a cura di Gianni Vattimo, Milano: Garzanti, 1981.
- GIORDANO, Silvia, "Sisto V (Felice Peretti)" in PROSPERI, Adriano, (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, 2010, vol. 4,
- GIRARD, René, *La violenza e il sacro*, tr. it. Orlando Fatica e Eva Czerkl, Milano: Adelphi, 1980[1972].
- GIRARD, René, *Il capro espiatorio*, tr. it. Christine Leverd e F. Bovoli, Milano: Adelphi, 1987[1982].
- GONÇALVES, Maria Lucília Pires, "O Padre Bartolomeu do Quental, pregador da capela real". *Revista Da Faculdade De Letras-Línguas E Literaturas, Anexo V- Espiritualidade E Corte De Portugal, Sécs.XVI-XVIII*, Porto, 1993.
- GONZÁLEZ FISAC, Jesús, "Espacio mujer y función monacal. Mecanismos y recursos (heterotópicos) contra la dominación patriarcal". *Asparkia*, n° 21, 2010.
- GOULART, Susana Costa, "A Reforma Tridentina em Portugal. Balanço historiográfico". *Lusitania sacra*, 2ª serie (2009).
- GRAZIANI, Eleonora, *Santa Teresa d'Avila e il Libro de la vida. La grazia e il peccato tra l'essere e il nulla*, Firenze: Atheneum, 1998.
- GRAZIANI, Eleonora, "Quem è Maria Madalena? Reflexões sobre o Evangelho segundo Maria", *Coordenação editorial Catarina Martins e Madalena Duarte*, tr. port. Carlo Dastoli, *Universidade de Coimbra, Cabo dos trabalhos*, n.17, 2018.
- GUILHEM, Claire, "L'Inquisizione e il disprezzo dei discorsi femminili" in BENNASSAR, Bartolomé, *Storia dell'Inquisizione Spagnola*, Milano: Rizzoli, 1979.

GUINOT FERRI, Laura, "Mujeres y santidad: el uso del cuerpo como expresión y manifestación de lo divino. Entorno a la beata Inés de Benigànim". Stud. His, H.^a mod., 40, n.2 (2018), Ediciones Universidad de Salamanca,

HALL Stuart, *A identidade cultural na pós-modernidade*, tr. pt. Tomas Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro, ed. 11, Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

IRIGARAY, Luce, *Speculum. L'altra donna*, tr. it. Luisa Muraro, Feltrinelli, Milano, 2010 [1974].

IRIGARAY, Luce, *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne.*, tr.it .Luisa Muraro, Milano: Feltrinelli, 1978.

IRIGARAY Luce, *Sessi e genealogie*, tr.it. Luisa Muraro, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2007 [1987].

IRIGARAY, Luce, *All'inizio, lei era*, tr.it. Antonella Lo Sardo, Torino: Bollati Boringhieri, 2013.

IRIGARAY, Luce, "Poder do discurso/subordinação do feminino", tr. pt. Fernanda Branco e A. Celeste Vieira, *Ex aequo*, n°8, 2003.

IRIGARAY, Luce, "Il toccare della grazia". *Spazio Filosofico*, 17 (luglio 2016), pdf: <http://www.spaziofilosofico.it/wp-content/uploads/2016/07/Irigaray.pdf> ISSN portal: <https://portal.issn.org/resource/ISSN/2038-6788>, consultato il 12-06-2023.

JACQUINET, Maria Luísa de Castro Vasconcelos Gonçalves, "Em Desagravo Do Santíssimo Sacramento: O 'Conventinho Novo' - Devoção, Memória E Património Religioso". Universidade Aberta, Departamento de Ciências Humanas e Sociais, Lisboa, Vol. I. parte II (2008), pp.54-93.

KAFKA, Franz, "Il castello" in *Opere*, tr. it. Anita Rho, Milano: Mondadori, 1978 [1969].

KAFKA, Franz, *Racconti*, tr. it. Giorgio Zampa, Milano: Giangiacomo Feltrinelli editore, 1980 [1957].

KNAUSS, Stefanie e ZORDAN Davide, "L'estasi 'profana' di santa Teresa e la ridefinizione dell'arte 'sacra'. Rilievo spirituale di un'esperienza estetica". *Annali di studi religiosi*, 9 (2008) Trento, Edizioni Dehoniane Bologna, annali di studi religiosi, 9/2008.

LACAN, Jacques, *Il seminario. Libro XIX: ...1971-1972 o peggio*, Edizione italiana a POZZI, Giovanni, "Scrittrici mistiche: la voce e gli inchiostri", *Quaderni di italianistica*, anno XXI, numero 2 (2000). Disponibile pdf dal sito del Centro Studi di Italianistica dell'Università di Toronto:

<https://jps.library.utoronto.ca/index.php/qua/article/view/9390/6342>

POZZI, Giovanni e LEONARDI, Claudio (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova: Marietti. 1988.

PROSPERI, Adriano, "Bilancio e prospettive della storia dell'Inquisizione" in DEL COL, Andrea e PAOLIN, Giovanna (a cura di), *L'Inquisizione Romana in Italia nell'età Moderna*, Udine, 1991.

PROSPERI, Adriano, "Lettere spirituali" in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di) *Donne e fede*, Roma-Bari: Laterza, 1994.

PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, collab. di LAVENIA, Vincenzo e TEDESCHI, John, 4 vols., Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010.

PROSPERI, Adriano e VIOLA, Paolo, *Storia moderna e contemporanea. II. Dalla rivoluzione inglese alla rivoluzione francese*, Torino, Giulio Einaudi ed., 2000.

PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, "Cisneros, Francisco Jiménez de" in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, 2010, vol.1, pp. 334-335.~

RAMALHO, Irene SANTOS, "Differences and Hierarchy revisited by Feminism" in *ANGLO-SAXONICA*, ser. III, n. 6 (2013), Centro de Estudos Anglisticos da Universidade de Lisboa (CEAUL/ULICES), ISSN: 0873-0628 *Anglo Saxonica – ULICES* (ulisboa.pt), disponibile all'url: http://ulices.letras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2016/07/ASaxoIII-N6_2-1.pdf (visitato il 16/06/2023).

LEONARDI, Claudio, "La santità delle donne" in POZZI, Giovanni e LEONARDI, Claudio (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova: Marietti. 1988

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le strutture elementari della parentela*, Milano: Feltrinelli, 1972.

LOJENDIO, Luis Maria, *Savonarola*, Lisboa: Editorial Aster, 1958.

LOMBARDI, Daniela, *Storia del matrimonio dal Medioevo a oggi*, Bologna: Il Mulino, 2016[2008].

LOPES, Maria Antónia, *Mulheres, espaço e sociabilidade. A transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (séc. XVIII)*, Lisboa: Livros Horizonte, 1989.

LOPES, Maria Antónia, "Repressão de comportamentos femininos numa comunidade de mulheres – uma luta perdida no Recolhimento da Misericórdia de Coimbra (1702-1743)", *Revista Portuguesa de História*, 37 (2005).

LOPES, Maria Antónia, “Transgressões femininas no Recolhimento da Misericórdia do Porto, 1732-1824” in Saúde, Ciência e Património - Atas do III Congresso de História da Santa Casa da Misericórdia do Porto, Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 2016.

LOPES, Maria Antónia, “Estereótipos de ‘a mulher’ em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)” in ROSSI, Maria Antonietta (a cura di), Donne, Cultura e Società nel panorama lusitano e internazionale (secoli XVI- XXI), Viterbo: Sette Città, 2017, pp. 29-46.

MAGLI, Ida, Storia laica di donne religiose, Milano: Longanesi &C., 1995.

MAGRI, Annarita, "Il Cardinal Pierre de Berulle e gli inizi della Scuola Mistica Francese"<http://storico.org>, URL:
http://www.storico.org/seicento_eta_lumi/cardinal_pierredeberulle.giugno.

MALENA, Adelisa, “Molinos, Miguel de” in PROSPERI, Adriano (dir.), Dizionario storico dell’Inquisizione, Pisa, 2010, vol. 2,

MALENA, Adelisa, “Quietismo” in PROSPERI, Adriano (dir.), Dizionario storico dell’Inquisizione, Pisa, 2010, vol. 3.

MANCUSO, Vito, *Etica per giorni difficili*, Milano: Garzanti, 2022.

MARCHETTI, Elisabetta, "Le lettere di Teresa di Gesù" in ZARRI, Gabriella (a cura di), Per Lettera. Scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia secoli XV-XVII, Roma: Viella, 1999.

MARCHETTI, Elisabetta, "Teresa d’Avila, santa" in PROSPERI, Adriano (dir.), Dizionario storico dell’Inquisizione, Pisa, 2010, vol. 3.

MARCOCCHI, Massimo, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento*, Roma: Edizioni Studium, 1983. MARTE, Barbara, “La superficie dei corpi. Il superamento della dicotomia maschile-femminile secondo Judith Butler”. Kainos, n°8 (2008), Milano: Puntorosso edizioni, 2008.

MARTINEZ, Fidel García, “S.Teresa d’Avila e Cervantes”, tr. it. Francesco Palmieri, in carmeloveneto.it, sito dei Carmelitani Scalzi della Provincia Veneta, 15/01/2015, <https://www.carmeloveneto.it/joomla/2014-11-25-14-48-11/cultura-carmelo/104-s-teresa-e-cervantes> , (visitato il 16/06/2023).

MARTÍNEZ, Verna Martín, “Feminismos para foucaultianos. Encontronazos entre Foucault y los feminismos”. Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, n.4, (3 Junio 2018).

MATTER, E. Ann, “Il matrimonio mistico” in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di), Donne e fede, Roma-Bari: Laterza, 1994.

MATTHEWS GRIECO, Sara, “Modelli di santità. Rinascimento e Controriforma” in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di), *Donne e fede*, Roma-Bari: Laterza, 1994.

MENDES, Paula Almeida, “Entre a aprendizagem da santidade e a predestinação divina. Algumas notas sobre a infância e adolescência em «Vidas» de religiosas portuguesas (seculos XVII-XVIII)”, *Via Spiritus*, 19 (2012), revista do CITCEM, Universidade do Porto.

MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, tr. it. Marco Vannini, Milano: Adelphi, 2016[1985].

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Segni, fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica*, Milano: Il Saggiatore, 2015 [1960].

MURARO, Luisa, “La nostra comune capacità d’infinito” in DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milano: La Tartaruga edizioni, 1990.

PAIVA, José Pedro, *Un episcopato vigile. Portogallo secoli XVI-XVII*, Pref. di Mario Spedicato. Trad. di Paola Nestola. Lecce: Ed. Grifo, 2013.

PAIVA, José Pedro, “Vescovi, Portogallo”, in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, Pisa, 2010, vol. 3, p. 1678.

PASTORE, Stefania, “Alumbradismo” in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, Pisa, 2010, vol. 1, pp. 47-51.

PICCINNO, Luigi, “Donne e Inquisizione” in PROSPERI, Adriano, (a cura di), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, Pisa, 2010, vol.1, pp. 507-509.

PILI, Giangiuseppe, “Il castello - Franz Kafka”, in www.scuolafilosofica.com, 2013, URL: <https://www.scuolafilosofica.com/3347/il-castello-kafka-j>

PLOTINO, *Enneadi* (a cura di Mario Casaglia, Chiara Guidelli, Alessandro Linguiti, Fausto Moriani) , Torino: ed . UTET, vol 2°, 1997, ,

PORETE, Margherita, *Lo specchio delle anime semplici. Testo medio francese a fronte*, tr. it. Giovanna Fozzer, Firenze: Le lettere, 2018.

RAMALHO, Maria Irene, “O feminismo como filosofia: Introdução ao pensamento de Rosi Braidotti” in COLETIVO UNIPOP (a cura di), *Pensamento crítico contemporâneo*, Lisboa, 2014.

RANGEL COUTINHO DE CARVALHO, Leonardo, *Esposas de Cristo: santidade e fingimento no Portugal Seicentista*, tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2018.

RENAULT, Emmanuel, *Teresa d'Avila e l'esperienza mistica*, tr. it. a cura del Carmelo Tre Madonne, Milano:EdizioniPaoline,1990[1970]

. RODRIGUES, Manuel Augusto, "D. Fr. Baltasar Limpo insigne Bispo e Teólogo Português do sec.XVI - A sua participação no Concílio de Trento" in Separata da revista "Theologica", Vol.XV, fasc.I-II, Braga, 1980. ROSSI, Rosa, *Esperienza interiore e storia nell' autobiografia di Teresa d'Avila*, Bari: Adriatica editrice, 1977.

ROSSI, Rosa, *Teresa d'Avila*, Roma: Editori Riuniti, 1993 [1983].

ROSSI, Rosa, "La scrittura delle donne, intorno a Teresa de Jesus", *D.W.F.*, 25-26 (1985).

SALLMANN, Jean-Michel, "Il santo e la rappresentazione della santità. Problemi di metodo." in *Quaderni storici*. Vol. 14, n. 41 (2), *Religioni delle classi popolari* (MAGGIO - AGOSTO 1979), pp. 584-602, Bologna: Il Mulino, 1979.

SAN TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito Centi, Torino: UTET, 2005 [1975].

SAN TOMMASO D'AQUINO, *Compendio di teologia e altri scritti*, a cura di Agostino Selva, Torino: UTET, 2015.

SANT'AGOSTINO, *La trinità*, tr. it. Giuseppe Beschin, Roma: Città Nuova Editrice, 1998 [419].

SANTOS, Zulmira, "Oração e devoção em modelos de comportamento femininos do sec. XVIII em Portugal: das Memórias da Condessa de Atouguia ao Elogio de Ana Xavier" in *Ricerche di storia sociale religiosa*, n° 74, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

SANTOS, Zulmira, "Sigilismo", in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, 2010, vol. 3, pp. 1423-1424.

SANTOS, Zulmira, "Norma e 'imitação': existe um modelo de santidade feminina no Brasil da época moderna?" in BIANCA, Concetta e SCATTIGNO, ANNA (a cura di), *Scritture carismi istituzioni*, Roma, 2018, pp.415-430.

SCATTIGNO, Anna, "La costruzione di un profilo di santità femminile nella Firenze del XVII secolo" in *Annali di storia di Firenze*,VIII, 2013, Firenze: University Press, pp. 145-170.

SCHOLEM, Gershom, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. Anna Solmi, Torino: Einaudi, 1987.

SCHULTE VAN KESSEL, Elisja, "Vergini e madri tra cielo e terra. Le cristiane nella prima età moderna" in DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *Storia delle donne*, Roma-Bari: Laterza, 1991, pp. 185-186.

SCHUTTE, Anne Jacobson, "'Piccole donne', 'grandi eroine', santità femminile 'simulata' e 'vera' nell'Italia della prima età moderna" in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di), *Donne e fede*, Roma-Bari: Laterza, 1994.

SICARI, Antonio, *Contemplativi per la Chiesa. L'itinerario Carmelitano di Teresa d'Avila*. Roma, Edizioni O.C.D, 1983 [1982].

SICARI, Antonio Maria, *Nel «Castello interiore» di santa Teresa d'Avila*, Milano: Jaca Book, 2006.

SONNET, Martin, "L'educazione di una giovane" in DUBY, Georges e PERROT, Michelle, *Storia delle donne*, Bari-Roma: Laterza, 1991.

SOUZA, Evergton Sales, "Igreja e estado no período pombalino" in *Lusitania sacra*, 23 (Janiero-junho 2011).

SPRENGER, Jakob, INSTITOR, Heinrich (KRÄMER), *Il Martello delle streghe. La sessualità femminile nel "transfert" degli Inquisitori*, a cura di Armando Verdiglione, Milano: Spirali, 2006.

TOLDY, Teresa Martinho, *Deus e a Palavra de Deus na Teologia feminista*, Lisboa: Edições Paulinas, 1998.

TOLDY, Teresa Martinho, "A violência e o poder da (s) palavra(s): A religião cristã e as mulheres" in *Revista Critica de Ciências Sociais*, n. 89 (2010), Centro de Estudos Sociais, Universidad de Coimbra, Coimbra. ISSN: online 2182-7435, stampa 0254-1106.

TOMMASI, Wanda, "Il pensiero della differenza: Luce Irigaray" in www.filosofico.net, dominio registrato a Milano, IT, URL: <https://www.filosofico.net/irigaray.htm> (visitato il 17/06/2023).

VANNUCCI, Marcello, *Le grandi famiglie di Firenze*, Roma: Newton Compton editori, 2017 [1993].

VILLANUEVA, Pérez Joaquín, "León, Luis de" in PROSPERI, Adriano (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, 2010 cit., vol. 2, pp. 883-884.

WEBER, Alison Teresa d'Avila e la retorica della femminilità, tr. it. Elena Tomei, Firenze: Le lettere, 1993 [1990].

WEBER, Alison, "La Censura de Carranza" in SCATTIGNO, Anna (a cura di), Teresa d'Avila e la retorica della femminilità, Firenze, 1993, p. 37.

WEIL, Simone, Attesa di Dio. Obbedire al tempo, tr. it. Orsola Nemi, Milano: Rusconi, 1996 [1984].

ZANGARI, Mattia, Santità femminile e disturbi mentali fra Medioevo e età moderna, Bari: ed. Laterza, 2022.

ZARRI, Gabriella, Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna, Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.

ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di), Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia, Roma-Bari: Laterza, 1994.

ZARRI, Gabriella, "Dalla profezia alla disciplina" in ZARRI, Gabriella e SCARAFFIA, Lucietta (a cura di), Donne e fede, Roma-Bari: Laterza, 1994.

ZARRI, Gabriella (a cura di), Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia. Secoli XV-XVII, Roma: Viella, 1999.

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio l'Università di Coimbra, specie la Facoltà di Lettere, che mi ha accolto dall'Italia, dandomi la possibilità di frequentare un dottorato in studi femministi, fonte di stimoli e di arricchimento culturale, umano e metodologico.

Insieme a tutte le colleghe, amiche e docenti, rivolgo un ringraziamento speciale alla Professoressa Adriana Bebianò, direttrice del corso, che conduce con passione e competenza.

Un ringraziamento particolare alle Professoresse Maria Antonia Lopes e Maria Irene Ramalho, che hanno accettato di "orientare" una tesi scritta in italiano, entrambe miei indispensabili sostegni a livello professionale e umano. A loro va tutta la mia gratitudine per essermi state vicine in un momento delicato della mia vita e di aver sempre creduto nella mia tesi, anche quando io non credevo più di riuscire a concluderla.

Un grazie di cuore a Stefano Cirelli, che ha messo a disposizione la sua professionalità informatica, collaborando con paziente dolcezza e competenza alla revisione della tesi.