

La santa “encantadora”. Cinquecento anni dalla nascita di Teresa d’Ávila Introduzione

di Marina Caffiero, Ángela Atienza López, Alessia Liroi

I

La santa delle frontiere

Nell’ambito dei – non numerosi – eventi svoltisi in Italia in occasione del Cinquecentenario della nascita di Teresa d’Ávila, Ángela Atienza, Marina Caffiero e Alessia Liroi hanno organizzato, nei giorni 26 e 27 novembre 2015, un incontro al Rettorato della Sapienza Università di Roma a cui fu dato il titolo *La santa “encantadora”. Cinquecento anni dalla nascita di Teresa d’Ávila*. Si è trattato di un incontro italo-spagnolo che ha visto la presenza di molti colleghi iberici e ha consentito un confronto interessante tra le due storiografie. Questo numero monografico della rivista pubblica le relazioni allora presentate, rivedute ed aggiornate, a cui si sono aggiunti altri interventi pervenuti successivamente. Le relazioni in lingua spagnola sono state mantenute nella versione originaria.

Non è opera né di uno storico né di un teologo, ma di una famosa psicoanalista franco-bulgara, Julia Kristeva, uno dei libri più belli su Santa Teresa: *Thérèse mon amour. Récit*, pubblicato nel 2008 e tradotto in italiano nel 2009 con il titolo *Teresa, mon amour. L'estasi come un romanzo*. Ella scrive: «Teresa ha presentito, ovvero incarnato, il barocco riuscendo a conciliare il rigore ascetico, riabilitato dalla sua riforma del Carmelo, con le meraviglie della spiritualità contemplativa sovranaturale, legittimata dal suo genio...Teresa può essere considerata una donna moderna che rivela quanto siano femminili i segreti della civiltà barocca?»¹. Viene così molto ben posto il problema storico della modernità di Teresa e della sua funzione conciliatrice di spinte diverse e contrastanti, sempre in bilico tra frontiere diverse da conciliare.

Ancora Kristeva: «La Madre estatica era ciò nondimeno uno spirito razionale, capace di epurare le sue visioni stravaganti e tuttavia terapeutiche facendo comunicare le convulsioni della carne con l’infinito del pensiero in movimento». Da questa comunicazione, che disegna anche una frontiera tra immaginazione e intelletto, nasce secondo Kristeva «il discorso

amoroso teresiano», riflesso in una scrittura torrenziale, inarrestabile, in cui Teresa «fonda se stessa mentre fonda il Carmelo scalzo»². Dunque la scrittura, in particolare delle donne e delle religiose, e la sua funzione, sono al cuore del discorso. In termini psicoanalitici l'espressione teresiana attribuita al Signore, *Cercati in me! Búscate en mí*, dimostra, secondo Kristeva, che «questa donna ha avuto l'idea di inventare una conoscenza di sé che ha luogo soltanto se intrinsecamente sdoppiata: "te in me e me in te", un'intuizione prossima al *transfert* freudiano, una passione raffinata dalla ricerca di sé fondata sul legame con l'altro»³.

Finissima esperta di psicologia, Teresa, molto prima di Freud, mostra l'affinità, peraltro esplicitata dallo stesso fondatore della psicoanalisi, tra mistica e psicoanalisi. Entrambi i fenomeni – scrive Freud in *Introduzione alla psicoanalisi* – affrontano «il medesimo punto: la percezione dell'Es da parte dell'Io profondo... e sono volte al medesimo scopo: allargare il dominio dell'Io (e del linguaggio) facendolo accedere alle pulsioni dell'Es, al fine di renderle coscienti, libere dalla censura del Super-io, dunque condivisibili»⁴. Freud, commenta Kristeva, «vedeva nella mistica un interessante crocevia tra conoscenza sensibile e soprasensibile»⁵. Dunque un chiarimento dell'*immaginazione* tramite l'*intelletto*, se si vuole usare il linguaggio teresiano. Sta anche qui, in questo confine tra immaginazione e intelletto, una delle molte funzioni di frontiera svolte da Teresa su cui ha insistito di recente il bel libro di Rosa Alabráz Iglesias e Ricardo García Cárcel *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*⁶. Una funzione di frontiera su cui insistono, in questo volume, i saggi di Gabriele Piretti e Massimo Moretti, entrambi aperti a un approccio innovativo e originale, storico-psichiatrico-psicoanalitico, definibile anch'esso di frontiera.

Tr lasciamo il tema delle motivazioni del successo di Teresa e della sua rapida beatificazione e canonizzazione che rinviano all'offensiva antiprottestante europea entro cui ella era proposta come baluardo politico e religioso, difensivo della monarchia spagnola e della religione cattolica⁷. Né intendiamo trattare del pur interessante argomento del costante uso politico della santa di Ávila fino al pieno Novecento, all'interno dei processi identitari e di nazionalizzazione della Spagna. Vorremmo accennare, invece, brevemente a due tematiche: quella delle scritture e quella delle frontiere, peraltro tra loro connesse.

Particolarmente importante, all'interno della storiografia di questi ultimi anni, è la questione delle scritture delle donne religiose. Le autobiografie, come le agiografie, costruiscono esempi e modelli di santità che devono rispondere non soltanto alla domanda diffusa di esemplarità dell'età della Controriforma, ma anche di prestigio acquisito attraverso la

vita santa, e dunque di potere. L'autobiografia di Teresa spinge e favorisce un genere letterario/religioso, quello autobiografico, che pur esistente da molti secoli (i modelli di Teresa sono Brigida, Gertrude, Caterina da Siena, Angela da Foligno), si differenzia dal passato per il suo taglio di introspezione e di autoanalisi. È quello su cui insiste Kristeva, per l'emergere potente dell'Io nonostante la proclamazione dell'obbedienza all'ordine del confessore e nonostante la retorica dell'obbedienza e della femminilità debole e umile⁸. La *Vida*, pubblicata nel 1588 con le altre opere, peraltro denunciata all'Inquisizione come lo fu lei stessa, ebbe una circolazione straordinaria in tutta Europa, fu letta diffusamente in tutti gli strati della società e tradotta in molte lingue. Essa si riflette nelle biografie – per lo più gesuitiche – di lei, che seguono da vicino il suo testo.

Soprattutto, l'autobiografia di Teresa servì da modello per le moltissime scritture di sé redatte dalle monache della generazione successiva. Ma in realtà l'archetipo teresiano non è seguito del tutto, a parte la retorica dell'obbedienza. Gli eccessi mistici, che Teresa temeva e che scoraggiava nelle sue religiose, prevedendone le derive incontrollate, presero infatti il sopravvento nel genere autobiografico che esplose nei conventi dopo la sua morte. Nonostante il patto autobiografico⁹ con il confessore, che rileggeva, controllava e garantiva l'ortodossia, secondo i dettami della Controriforma e del disciplinamento, tra la seconda metà del XVI secolo e tutto il XVII la “passione autobiografica” si allontanava di fatto dal modello teresiano, insistendo sui motivi penitenziali e di mortificazione del corpo, sugli eccessi della mistica e dell'immaginazione, sull'ansia di martirio, sulle tentazioni demoniache, sulle rivelazioni celesti, su stimate, rivelazioni e miracoli. Il modello dell'estasi teresiana, raffigurata nel capolavoro di Bernini conservato a Roma nella chiesa di S. Maria della Vittoria – di cui tratta in questo volume il bel saggio di Massimo Moretti –, si rafforzò e si esasperò ben al di là dell'esperienza autocontrollata di Teresa. L'imitazione di Teresa si tradusse in realtà in un allontanamento da lei e stabilizzò un canone di santità molto diverso dal suo.

Le autobiografie delle religiose si inseriscono in un filone storiografico e antropologico che recentemente ha trovato grande slancio e interesse in Europa e negli USA: quello degli *ego-documents*, scritture della memoria e della rappresentazione di sé, redatte in prima persona da uomini e donne. Tali fonti sono preziose per lo storico in quanto permettono sia di indagare sulla costruzione della nozione di “individuo” e sull'evoluzione dell'autocoscienza individuale, sia sulle forme di appartenenza a gruppi e comunità, in quanto nodi di costruzione delle identità e della memoria. Gli *ego-documents* sono scritture di varia tipologia il cui statuto oscilla

spesso tra dimensione privata e ricaduta pubblica. All'interno di questi documenti occupano un posto importante le scritture di sé delle donne. Le recenti ricerche sulle scritture femminili, conventuali e non, quanto all'Italia hanno portato alla luce un imponente patrimonio di autografi femminili, a lungo sconosciuto o negletto, e hanno dato vita alla pubblicazione dei documenti inediti più interessanti all'interno di una Collana di fonti, giunta oramai al quindicesimo volume¹⁰.

Nel corso di queste ricerche sulle scritture del sé, in particolare delle donne, sono emerse numerose tematiche interessanti, quali quelle che riguardano il rapporto privato/pubblico: un rapporto articolato nel quale il piano individuale, autobiografico, emotivo ed affettivo, e quello pubblico e istituzionale si intrecciano indissolubilmente, all'interno della fluidità di uno spazio privato che può divenire pubblico, specialmente per l'uso che viene fatto di questi scritti.

Emerge anche l'interrogativo sulla spontaneità e sulla libertà del testo e di chi scrive e dunque sull'affidabilità di tali fonti, ovvero se siano da leggere come riflesso puro e sincero dei sentimenti e del vissuto privato delle autrici. Diari intimi, autobiografie, epistolari sono documenti che molto spesso rispondono a canoni, moduli e modelli codificati, per lo più mediati o approvati e confermati da altra mano, in genere maschile. Il carattere apparentemente immediato e colloquiale di queste altre fonti, la semplicità della scrittura, l'ortografia e la sintassi non perfette non devono trarre in inganno sulla loro "spontaneità", e ciò si verifica anche nell'autobiografia teresiana. Tuttavia, di là dai limiti imposti dai modelli e dagli eventuali controlli, la fonte relativa agli scritti del "foro privato" costituisce una traccia sostanziale e valida di percorsi esistenziali e biografici reali, e sicuramente un riflesso veritiero della rappresentazione di sé o del gruppo da parte delle donne autrici.

Risalta, infine, anche il problema della scrittura come forma ed espressione di autonomia degli individui, in questo caso donne, che oltrepassa la dipendenza dal contesto e dal gruppo sociale o religioso di appartenenza. In realtà, questo genere di scrittura rappresenta nello stesso tempo introiezione di un codice ed espressione di libertà. Anche attraverso la scrittura obbediente e "conformata" ai modelli imposti, dalle autobiografie femminili può spuntare – come nel caso di Teresa – l'invenzione di un nuovo linguaggio, un rapporto più libero, e disordinato, meno codificato, con la scrittura. Da esse emergono con vivacità spunti personali e di affermazione autonoma che disegnano un'autobiografia e un racconto di sé sostanzialmente autentici. L'autobiografia di Teresa presenta proprio questo carattere di frontiera, tra spontaneità e costrizione, pubblico e

privato, interno ed esterno, esplosione dell'individuo e autocontrollo dell'Io, autoanalisi e razionalità.

Arriviamo così al secondo tema che intendiamo trattare, quello appunto delle frontiere. Secondo Alabrús e Cárcel il successo di Teresa, inarrivabile per le altre, si spiega con la sua grande capacità di vivere in tempi difficili collocandosi sulla frontiera di situazioni conflittive e muovendosi come un'equilibrata tra di esse. Molte sono le frontiere individuate: un esempio è offerto da come Teresa ha vissuto la sua condizione femminile di inferiorità in un mondo maschile misogino utilizzando la retorica della "donna virile", peraltro sottolineata dai suoi biografi per legittimarne l'operato. Anche Teresa fa suo l'archetipo della donna-uomo, cioè giustificata a fare quello che fa (scrivere, uscire dalla clausura e dal convento per fondarne altri, insegnare) in nome di una eccezionalità di comportamenti maschili e non femminili. Ma ella non aderisce affatto al pregiudizio antifemminile e anzi usa gli stereotipi della femminilità, come l'obbedienza e l'umiltà, per affermare il suo potere. Un'altra frontiera da lei praticata con successo è quella tra ortodossia e eterodossia. Accusata di *alumbradismo* e perfino di simpatia per il protestantesimo, Teresa cercò un equilibrio in piena età della confessionalizzazione controriformista assumendo un'attitudine moderata ed evitando di entrare nel dibattito teologico in corso o di schierarsi nello scontro tra gesuiti e domenicani. Analogamente, la sua volontà di conciliazione si applicava all'interno della frontiera tra immaginazione mistica e razionalità, tra emozione e ragione, tra vita spirituale e vita operativa, pratica, tra Marta e Maria.

Tuttavia, la frontiera più delicata e problematica è quella relativa alla sua condizione in bilico tra cristiani vecchi e nuovi, che ci conduce a riflettere sulle sue radici ebraiche. Sappiamo che tali origini furono nascoste a lungo e imbarazzarono prima gli agiografi e poi gli storici. Américo Castro nel 1954 sostenne che la singolare capacità di autoanalisi di Teresa e il suo stesso linguaggio denunciassero una spiritualità legata alle origini ebraiche. Alabrús e Cárcel negano, invece, ogni meccanica conseguenza derivante dal suo *status* di conversa di terza generazione, in quanto Teresa era figlia di una cristiana originaria: né la spiritualità, né l'ironia, né il distacco critico si spiegano con le radici giudaiche¹¹. Certamente Teresa parla molto di onore – *la honra* –, ma non nel senso del sangue né della *limpieza de sangre*, al centro di un dibattito allora in corso, su cui però tace. Ed era amica di cristiani nuovi come di cristiani originari. Ci si può domandare, però, se il suo silenzio derivi dal fatto che l'argomento delle sue origini fosse ancora un tabù per lei oppure che, al contrario, esso fosse superato, perché si sentiva cristiana *tout court*, né vecchia né nuova. Gli

autori del libro ammettono che questa è una domanda senza risposta certa. Forse allora si può tornare a Julia Kristeva e a Sigmund Freud.

L'affermazione di Freud, citata all'inizio, sulla «natura specificatamente ebraica» della sua mistica, ripropone l'interrogativo a lungo discusso dagli storici e che ritorna anche in questo libro: quanto deve al marranesimo o in ogni modo alle radici giudeo-converse la mistica di Teresa che comporta una vita interiore innovativa, diversa dalla religione ufficiale, ribelle alla fissità della tradizione? Può essere questa una chiave per comprendere il percorso riformatore di Teresa, insieme e in parallelo con la chiave della valorizzazione delle donne, vale a dire di una linea femminile di trasmissione della santità (come peraltro avviene per la trasmissione dell'ebraicità)? Non dimentichiamo che la linea paterna di Teresa abbandona il cognome ebraico Sanchez per adottare quello dell'ascendenza cattolica in linea femminile, Cepeda. «Anche la costruzione onomastica sembra programmatica per l'individuo che la porterà»¹².

È questa l'opinione anche di un altro grande autore, Michel de Certeau, che in *Fabula mistica* afferma che «una strana alleanza congiunge tra loro la parola “mistica” e il sangue “impuro”»¹³. L'incontro fra due tradizioni religiose, una respinta in un ritiro inferiore, l'altra trionfante ma “corrotta”, ha fatto sì che i nuovi cristiani fossero in gran parte creatori di un discorso nuovo, liberato dalla tradizione dogmatica e strutturata, una sorta di marranesimo spirituale, mediante l'opposizione fra la “purezza” dentro e la menzogna “fuori”. In questo caso, la frontiera sarebbe scavalcata attraverso l'affermazione della realtà contro l'apparenza, dell'individualità contro l'appartenenza. Kristeva concorda e ripete alla lettera: «L'incontro delle due tradizioni religiose, l'una repressa in un recesso interiore, l'altra trionfante ma corrotta, ha in effetti permesso a numerosi cristiani nuovi di fondare un discorso nuovo, libero dalla ripetizione dogmatica»¹⁴. E aggiunge, Kristeva: «Se Teresa riceve in eredità un “marranismo spirituale”, quand'anche inconscio, esso viene infuso in una sensibilità dominata da un cattolicesimo coniugato al femminile». Del resto, la futura santa era persuasa che Dio accordasse maggiori favori alle donne e che nell'esperienza mistica le donne facessero maggiori progressi degli uomini¹⁵. Come ricordano gli autori del libro, Teresa sosteneva che «Hay muchas màs mujeres que ombre a quien el señor hace estas mercedes»¹⁶.

Concludiamo queste riflessioni introduttive al numero monografico, dalle numerose e diverse voci che vi convergono, con un riferimento agli studi sulle conversioni di ebrei che possono costituire un indizio utile per la questione delle origini ebraiche di Teresa. Nel 1704 accadde a Roma un miracolo di conversione. Una giovane ebrea ostinata, la cui

famiglia si era già tutta convertita, fu condotta a visitare la chiesa di S. Maria della Vittoria dove le fu mostrata la famosa statua di Bernini collocata nella cappella Cornaro, e lì venne esortata alla preghiera. La fanciulla si trovò così a meditare di fronte alla rappresentazione del tema iconografico più emotivo ed emozionante relativo alla santa, quello della transverberazione, che era anche il più celebre e noto e che, peraltro, era stato raffigurato anche sullo stendardo esposto durante la grandiosa cerimonia della canonizzazione del 1622. Il miracolo avvenne. La visione di Teresa estatica e annichilita, sospesa tra cielo e terra, tra gioia e sofferenza, è rappresentata nel racconto come una vera apparizione della santa alla fanciulla, in grado di accendere la conversione della giovane ebrea¹⁷. Sapevano qualcosa delle origini di Teresa i custodi della giovinetta che occorreva convertire? E dunque la loro era stata una scelta ponderata e mirata?

I saggi degli autori spagnoli qui raccolti sviluppano alcuni elementi peculiari dell'universo religioso, spirituale e devozionale in cui va inserita la figura di Teresa di Gesù e affrontano un certo numero di questioni che aiutano a ben comprendere e contestualizzare la rilevanza storica di questa donna, tanto sul versante di religiosa e monaca vissuta nel convulso XVI secolo, quanto nella sua dimensione di santa che conquistò a partire dal 1622.

Il saggio di José Luis Betrán si addentra nello studio di una delle componenti che fecero maggiormente parte dello scenario cultural-religioso nel quale crebbe la piccola Teresa che più tardi sarebbe entrata nel monastero dell'Incarnazione di Ávila. Betrán ci ricorda come ella interiorizzasse nel corso della sua infanzia la presenza dell'ideale martiriale; lei stessa ci ha infatti lasciato il racconto della sua volontà, condivisa col fratello Rodrigo, di subire il martirio e di come, a partire dalla comune lettura delle vite di santi che narravano i supplizi da essi subiti, i due bambini si proponessero di imitarli, aspirando ad essere decapitati in *tierra de moros* per conseguire anche la gloria. Il rilancio e la promozione del fenomeno martiriale che ebbe luogo nella Spagna posttridentina è spiegato attraverso due circostanze storico-politiche: lo scenario della guerra confessionale, da un lato, e l'epica religiosa che accompagnò l'espansione oltreoceano intrapresa dalle potenze cattoliche della penisola iberica, dall'altro. Entrambe le circostanze alimentarono l'intenso sviluppo della letteratura martiriale e dei racconti di taglio agiografico incentrati sulla figura del martire. L'autore indica alcuni dei tratti peculiari di questo genere, ad esempio il protagonismo maschile dei membri degli Ordini religiosi, richiamando altresì alcune poche eccezioni femminili conosciute, come il caso di doña

Luisa de Carvajal: una donna che manifestò una incoartabile volontà di guadagnarsi un'occasione di martirio. Idea, questa, con cui si trasferì in Inghilterra nel 1605, in un momento particolarmente teso, come è noto, del confronto fra cattolici e anglicani. Ma, al di là di questa reale scarsità di donne martiri in quel periodo, Betrán segnala lo sviluppo di altre modalità di espressione del martirio femminile: «percorsi meno fisici e più metafisici». Fatta questa premessa, l'autore approfondisce quelle che per lui furono «le frontiere religiose e culturali» al cui interno si inserì il racconto delle gesta religiose martiriali, mettendo a fuoco quattro scenari: i martiri per mano degli infedeli e, ricordando come nel tempo in cui visse Teresa di Gesù si moltiplicarono le cronache dei *captivi* nelle terre musulmane del Nord Africa, quali fossero le finalità politiche di questi racconti martiriali; i martiri fra gli eretici, legati alle guerre confessionali, che naturalmente ebbero un indubbio valore politico. I martiri subiti nelle terre del Nuovo Mondo e quelli sofferti alle frontiere orientali del Pacifico stanno a completare questo percorso all'interno di una vigorosa letteratura che segnò la mentalità di un'epoca e di un immaginario interiorizzato sin dall'infanzia, come manifestò chiaramente la stessa Teresa d'Ávila.

L'incisività dell'elemento martiriale e la forza di questa condizione sono anche presenti nel lavoro di Eliseo Serrano. La sua indagine, tuttavia, amplia lo spettro dei punti focali della devozione, situandosi cronologicamente al tempo della Teresa già santa: in quel secolo decimosettimo, cioè, marcatamente segnato nel suo corso dal nuovo vigore delle canonizzazioni e dal fascino della santità. Partendo da una splendida incisione eseguita nel 1686 dallo stampatore Niccolo Billy, l'autore traccia un percorso minuzioso e dettagliato su quello che fu il mondo devozionale e cerimoniale di una città, Saragozza.

Serrano presta attenzione alle stampe, alle immagini sacre, ai reliquiari e ai differenti oggetti di pietà che lasciarono memoria della loro presenza negli inventari dei beni dei saragozzani, fra cui non mancarono le immagini di santa Teresa di Gesù a partire dal momento in cui la religiosa fu elevata agli onori degli altari; sottolinea, inoltre, la radice interclassista delle devozioni, soffermandosi anche sulla notevole abbondanza di quelle che si sono potute documentare. Lo studio delle devozioni della città giunge a prendere in esame anche un altro tipo di documentazione: i libri del cerimoniale e del protocollo del *Concejo*, la cui analisi si combina con quella relativa alle cerimonie e alle altre manifestazioni devozionali che si moltiplicavano in tutte le città dell'orbe cattolico.

L'incisione di Niccolo Billy si articola in sette riquadri in cui appaiono diversi santi aragonesi e saragozzani di epoche differenti intorno all'im-

immagine della Vergine del Pilar che appare sopra la colonna, con l'apostolo Santiago inginocchiato ai suoi piedi. L'indagine di Eliseo Serrano affronta in primo luogo il riferimento a tre membri dell'episcopato saragozzano: Atanasio e Teodoro, sulla cui storicità ci sono dubbi, e l'importante figura di Braulio, per poi passare a menzionare Valerio, che non appare nella stampa, ma che è il patrono della città e della cattedrale del Salvatore. L'incisione ospita, inoltre, due dei riferimenti martiriali più importanti della Spagna cristiana, Engrazia e Lamberto, e contiene la figura di Pédro de Arbués, beatificato nel 1664 dopo una campagna promossa dal Sant'Ufficio e dalla cattedrale della Seo: istituzione, quest'ultima, che avrebbe promosso anche la santificazione di un altro martire per mano degli ebrei, Domenico di Val. L'autore si domanda se questo interesse della cattedrale per ambedue le santificazioni, che trova espressione nella costruzione delle rispettive cappelle all'interno del tempio, non debba interpretarsi come un'enfatizzazione dell'immagine martiriale, un'immagine della santità controriformistica che servirà come difesa contro la diffusione della devozione del Pilar, sottolineando, inoltre, che l'incisione del 1686 (e molto di più un'altra del 1784) rivela che l'istituzione di tale devozione finì per approfittarsi e appropriarsi di tutti i santi legati alla cattedrale. Con il titolo *Politica dei regni e santità. L'esempio di santa Isabella* si apre un paragrafo che indaga sul significato politico che ebbe la canonizzazione di Isabella, l'infanta aragonese che fu regina del Portogallo, e sul ruolo in essa giocato della monarchia spagnola. L'ultima parte del saggio si sofferma sulla devozione nei confronti di due apparizioni mariane, quella della Vergine del Portillo e quella di Nostra Signora di Cogullada, dedicando un'attenzione speciale alla devozione più emblematica della città, quella del Pilar. Nel complesso, Eliseo Serrano presenta un denso lavoro nel quale s'intrecciano le devozioni, la politica monarchica, la politica locale, gli interessi romani, la cultura scritta e quella iconografica, le manifestazioni cerimoniali.

Il mondo religioso femminile è specificamente presente in due contributi. Quello di Rosa María Alabrús prende in considerazione varie questioni. L'autrice inizia con il riferimento all'emergere del fenomeno delle *beatas* nella monarchia ispanica che si diffonde in un mondo in cui le frontiere dell'ortodossia e dell'eterodossia in relazione alla religiosità femminile erano estremamente nebbiose e divennero fondamento di una marea di diffidenze e sospetti. In questo contesto si comprende la bufera di accuse nei confronti di Teresa di Gesù successive alla sua morte nel 1582, una bufera di critiche che non fece altro che alimentare il sospetto nei confronti della religiosità femminile. La preoccupazione e la diffidenza

verso le diverse manifestazioni del mondo visionario femminile non solo furono presenti nelle opere dei trattatisti che si occuparono specificamente della questione, ma si riversò anche nella letteratura agiografica rivolta alle monache e si sarebbe manifestata, inoltre, nell'inflessibilità nei confronti dell'osservanza della stretta clausura. Su questo punto si sofferma l'autrice analizzando l'opera del domenicano Juan Gavastón. Rosa María Alabrús passa poi ad occuparsi di come furono interpretate le emozioni derivanti dalle vessazioni e dalle violenze paterne esaminando i casi di due monache, Juliana Morell (1594-1653) e Francesca da Viterbo (1589-1609), per sostenere che questi fenomeni di maltrattamento e di violenza domestica costituirono fonti di legittimità per le emozioni espresse dalle religiose. Questa è la conclusione tratta dalla studiosa sulla base dell'analisi delle biografie di ambedue le donne, redatte dai domenicani. Coloro che a suo tempo erano stati critici nei confronti della questione dell'orazione mentale e della stessa Teresa di Gesù trattenevano adesso le proprie censure, ammettevano l'orazione mentale e mostravano tolleranza verso l'esteriorizzazione delle emozioni al cospetto di quelle infelici circostanze costituite dai maltrattamenti domestici. Le due biografie s'inserirono, inoltre, nel pieno del dibattito sul molinosismo e va sottolineato che la censura papale di questa dottrina nel 1687 avrebbe accentuato i sospetti e le prevenzioni dei trattatisti ecclesiastici nei confronti delle religiose visionarie.

Il contributo di Ángela Atienza López propone un'altra prospettiva del mondo della scrittura femminile all'interno dei monasteri. La documentazione studiata le permette di esaminare un versante opposto a quello maggiormente esplorato dalla storiografia (l'incidenza maschile sull'attività di scrittura delle monache) e di mettere a fuoco l'intervento femminile sulla scrittura maschile. L'impegno dedicato all'elaborazione della prima biografia a stampa della carmelitana scalza Anna di Gesù (1545-1621) consente di svelare quest'altra realtà che trovò anch'essa il proprio spazio nelle strutture conventuali e che richiede un'analisi. Anna di Gesù fu una delle principali discepole di Teresa di Gesù; è considerata la sua "successora" dalle priore che rimasero nei conventi di carmelitane scalze fondati da madre Teresa e fu anche la fondatrice dei primi carmeli femminili in Francia e nelle Fiandre. Alla sua morte iniziarono le procedure per la canonizzazione e in tale contesto l'infanta Isabella Clara Eugenia, assai coinvolta in questa causa, chiese al cistercense fra' Ángel Manrique la stesura della biografia di Anna di Gesù. Il lavoro di Ángela Atienza vuole mettere in evidenza la partecipazione di colei che fu la più vicina compagna di Anna, Beatrice della Concezione, nel testo che sarebbe stato firmato dal monaco Manrique, mostrando come

costei spendesse gran parte del suo tempo e delle sue strategie in questo intervento sulla scrittura maschile. La documentazione ci permette di seguire il ruolo fondamentale da lei svolto nella riunione e nell'accorpamento dei materiali forniti a Manrique per la sua opera; inoltre, Beatrice fu autrice di alcuni dei primi abbozzi biografici elaborati su Anna di Gesù, scritti che incisero anche sulla biografia di fra' Ángel. Ciò vuol dire che ella non soltanto fornì la documentazione, ma che apportò la sua testimonianza personale, formulando una parte del profilo che in seguito avrebbe composto il ritratto finale di Anna di Gesù contenuto nell'opera di Manrique. Il suo influsso sul lavoro del frate è evidente; ma, al di là di questo, si può anche vedere come Beatrice della Concezione intervenisse nel libro in un senso "fiscale", proponendosi come supervisore e pronunciandosi sulla convenienza o meno di riportare nella biografia alcuni episodi concreti. La ricerca si occupa ugualmente di come Beatrice di Gesù cercasse di esercitare una qualche influenza su quanto doveva scriversi su Anna di Gesù nelle cronache dell'Ordine che in quel periodo i frati stavano componendo; soprattutto, mostra come ella si mobilitasse e agisse rispetto alle correzioni sul testo originale di Manrique richieste dalla censura interna, situandosi all'epicentro di questa operazione e facendo pressioni perché l'opera venisse alla luce il più presto possibile. Con le sue iniziative dimostrò una grande fiducia in se stessa e un fermo impegno nello sfidare e superare i limiti attribuiti e posti in quel tempo alla sua condizione di religiosa e di donna, rivelandosi come una brillante "successora" della fondatrice del suo Ordine, Teresa di Gesù.

Se i saggi fin qui analizzati si concentrano soprattutto sul contesto storico-politico spagnolo, esaminando il clima religioso e culturale in cui si sviluppò la parabola teresiana e approfondendo il mondo mistico e intellettuale femminile (costantemente sospettato di tendenze eterodosse dalle gerarchie ecclesiastiche), la seconda parte del volume si sposta inizialmente sulla penisola italiana per poi allargarsi ai dibattiti intellettuali europei che hanno interessato la figura della monaca d'Ávila fino quasi ai nostri giorni.

I primi due interventi degli studiosi italiani si soffermano in particolare sulla Roma barocca, nel periodo dell'espansione dei carmelitani scalzi fuori dalla Spagna e dell'esportazione della spiritualità teresiana in Italia. Saverio Sturm approfondisce la complessa e articolata trama di relazioni, influenze e sinergie che si attivarono a Roma tra le gerarchie degli scalzi italiani, la Segreteria di Stato pontificia e importanti famiglie nobiliari e cardinalizie, insieme all'influenza operata dalla Nunziatura a Madrid nella diffusione della riforma dell'Ordine carmelitano. In altre parole, negli

anni a cavallo tra XVI e XVII secolo, è possibile registrare un intreccio di rapporti tra scalzi e Curia papale che si inseriscono in parte nel contesto più ampio della politica di riforma post-tridentina favorita dal pontificato Aldobrandini anche nei confronti degli Ordini religiosi più antichi. Ma a ciò si aggiunse una peculiare azione congiunturale con il processo di fondazione della Congregazione de Propaganda Fide, realizzato con l'apporto fondamentale degli scalzi soprattutto nell'implementazione di obiettivi e strategie. L'integrazione nella realtà romana e il contatto con la curia clementina ampliarono la visione e le strategie degli scalzi italiani, i quali – com'è noto – furono incaricati dell'azione nell'Europa centro-orientale e nelle missioni in Oriente, mentre gli spagnoli mantennero il governo di Spagna, Portogallo e Americhe.

L'autore rintraccia già nella ricca letteratura apologetica prodotta dall'Ordine il coinvolgimento lungo le rotte missionarie della prima generazione carmelitana italiana. Furono però soprattutto le Costituzioni italiane del 1599 a dichiarare esplicitamente, accanto alla primaria vocazione contemplativa e recependo le istanze apostoliche teresiane, l'intento missionario e conversionistico nei confronti di coloro che non conoscevano la parola del Vangelo. Ed è specialmente nella complessa vicenda della fondazione del seminario per missionari sulla collina del Quirinale, attuata nel 1613, che si evidenzia l'intervento di una pluralità di attori. Tra questi si inserì l'azione decisiva del cardinale Federico Cornaro accanto a quella di Propaganda Fide, fondata nel 1622, poche settimane prima della canonizzazione della monaca di Ávila. Ma il 1622 fu pure l'anno della dedicazione a "Santa Maria della Vittoria" della chiesa adiacente al seminario missionario, dedicazione sancita dal dono dell'immagine della Vergine che, secondo la tradizione, due anni prima era stata brandita dal carmelitano Domenico di Gesù Maria per scompaginare le truppe luterane nella battaglia della Montagna Bianca, determinando la vittoria dell'esercito cattolico e mutando profondamente i rapporti di forza confessionali nel quadrante europeo centro-orientale. Infine, il saggio si sofferma sugli effetti che proprio gli eventi del 1622 ebbero sulla riconfigurazione artistica dell'edificio di Santa Maria della Vittoria, appena ricostruito integralmente da Carlo Maderno su una originaria struttura di origine medievale. L'abbandono dei precedenti modelli pauperistici trovò il proprio culmine nel cantiere della Cappella Cornaro, che Sturm dimostra essere intimamente legato ai rapporti degli scalzi con Propaganda Fide e alla vicenda giurisdizionale che accompagnò la speciale destinazione del complesso a seminario missionario.

Oltre all'istituzione di questi importanti sedi maschili – e accanto alle fondazioni femminili promosse dalle donne della famiglia Colonna, pure

accennate nella trattazione di Sturm –, la Roma barocca fu teatro dell'istituzione di diversi monasteri femminili legati al Carmelo. Il saggio di Alessia Lirosi si sofferma dunque sulle comunità claustrali di Regola carmelitana, sia scalza che calzata, presenti nella città del papa tra XVI e XVII secolo. La maggior parte di queste nuovi consessi adottarono la versione teresiana, con le sole eccezioni del conservatorio della Santissima Concezione delle viperesche, gestito da oblate carmelitane, e del monastero della Santissima Incarnazione delle barberine, impregnato della spiritualità di Maria Maddalena dei Pazzi. Esclusi San Giuseppe a Capo le Case e Sant'Egidio in Trastevere, tutte queste comunità videro la luce dopo la canonizzazione della monaca di Ávila nel 1622. Esse nacquero però da esigenze, iniziative e contesti diversi, e di conseguenza assunsero configurazioni differenti, sia nei loro rapporti istituzionali sia nell'organizzazione pratica. In linea generale, la loro fondazione si inserì nella vasta opera di promozione di fondazioni monastiche che caratterizzò il panorama romano a partire dalla seconda metà del Cinquecento e che proseguì a ritmo concitato per tutto il Seicento: un fenomeno che fu una conseguenza sia della politica controriformistica avviata al Concilio di Trento sia della diffusione di nuove forme spiritualità claustrali e rigorose. Tale fenomeno, però, fu altresì favorito dalle gerarchie ecclesiastiche romane anche allo scopo di farne uno strumento per contribuire alla politica di rilancio della Chiesa cattolica di fronte ai protestanti e per sostenere la sacralizzazione della città di Roma, che aspirava a divenire modello di virtù in quanto sede del papato e luogo di irradiazione della politica di recupero delle anime alla fede cattolica.

La spiritualità teresiana di perfezione rigorosa trovò ampio seguito nelle nobildonne romane, molte delle quali intervennero per promuovere e favorire le varie fondazioni. Il loro deciso intervento fatto di contatti, relazioni, scambi epistolari, così come il sostegno economico e la protezione garantirono la riuscita dei progetti che avevano concepito e, contemporaneamente, assicurarono loro il prestigio in vita e la fama dopo la morte. Ciò appare un tratto comune della politica di istituzione di comunità religiose femminili, non solo a Roma, e sottolinea l'esistenza di un modello di “protezione” femminile o di *matronage* che si dipana all'interno di una rete complessa. Una rete costituita da fondatori e fondatrici, figure di monache carismatiche, poteri ecclesiastici e alte personalità fino a coinvolgere anche i pontefici, con interrelazioni che si stabilirono pure tra gli stessi chiostri in maniera autonoma. Non di rado, inoltre, la figura della fondatrice si sovrappose a quella della vedova osservante e/o della monaca, per poi spingersi verso quella della “aspirante santa”

portando alla pubblicazione di diverse *Vite* dal tono marcatamente apologetico; testi finalizzati ad esaltare il percorso esistenziale e spirituale di queste donne, ma che soprattutto dovevano sostenere il loro processo di canonizzazione. Di tali processi, però, nessuno raggiunse la fase successiva alla dichiarazione di “venerabilità”.

Con gli interventi di Gabriele Piretti e di Massimo Moretti, la trattazione del volume compie un consistente salto temporale e si spinge fino alle soglie della contemporaneità, adottando una prospettiva multidisciplinare, tra storia, storia dell’arte, medicina, psichiatria.

Piretti approfondisce il dibattito medico-psichiatrico che divampò vivace nel corso del XIX secolo sulla questione del misticismo, all’interno del vasto processo di riflessione critica sulla santità cattolica, ma anche nell’ambito più generale della valutazione di vari fenomeni che implicavano la credenza e la fruizione del sovrannaturale: ad esempio, lo spiritismo. Nelle concettualizzazioni e nella costruzione delle categorie patologiche la dimensione religiosa apparve con particolare frequenza, e fenomeni come estasi, stimate, visioni, profezie furono spesso al centro della riflessione psichiatrica che, in buona parte, li collocò nell’orizzonte del patologico. Così le visioni divine vennero considerate allucinazioni, le estasi assimilate a stati catalettici, le stimate ritenute particolari forme di emorragia, alcuni stati simili alla catatonìa associati ai disturbi legati a schizofrenia, in un processo generale di *psychiatisation des croyances*. Anzi, la medicina non esitò a fare uso di termini mutuati dalla sfera religiosa per descrivere e catalogare determinati sintomi o stati morbosi. Ugualmente, sul versante cattolico, si fece sempre più insistente l’esigenza di recepire il sapere medico-psichiatrico, seppur con tutte le accortezze del caso.

Tra i grandi mistici oggetto d’interesse della psichiatria, Teresa d’Ávila assunse in tale contesto un ruolo allo stesso tempo esemplare e singolare: variamente nominata negli scritti degli alienisti, finì per essere considerata, nella seconda metà dell’Ottocento, la santa isterica per eccellenza o la santa patrona dell’isteria, come la declassarono Freud e Breuer. Piretti si sofferma soprattutto sul dibattito francese in quanto suscettibile di mostrare, con particolare efficacia, l’intensità con cui si confrontarono le diverse interpretazioni date dalla psichiatria alla figura della monaca castigliana e alle visioni divine che contraddistinsero il suo percorso spirituale. Infatti, se da una parte l’esperienza spirituale della santa venne spesso chiamata in causa nelle teorizzazioni e nei dibattiti psichiatrici per illustrare determinati disturbi patologici, nello stesso tempo lo spessore intellettuale dei suoi scritti e la lucidità con cui ella seppe analizzare le proprie esperienze costituirono un nodo problematico che spinse alcuni medici – anche coloro

che la considerarono malata – a riconoscerle una finezza non comune. Tramite il caso di Teresa, l'autore sottolinea due elementi ricorrenti nel discorso della psichiatria ottocentesca: la già accennata delegittimazione delle visioni sovrannaturali attraverso il loro inserimento nella categoria di “allucinazione”; e la patologizzazione del corpo tramite l'isterizzazione del misticismo femminile. Ed egli riconduce questi due aspetti a un più vasto processo di immanentizzazione della realtà. Nel corso di tutto il XIX secolo, la medicalizzazione della follia consentì una radicalizzazione di quel lungo processo di indagine critica della santità mistica cominciato tra Cinque e Seicento. Tra l'altro, rileva l'autore, appare in questo senso interessante che un problema prettamente controriformistico, quello della finzione o della “affettazione” di santità, venisse recuperato all'interno del discorso scientifico sull'isteria, perché la possibilità che le malate simulassero i sintomi costituì un dilemma costante per la psichiatria.

Sulla scia delle suggestioni fornite dal discorso psicoanalitico si snoda il bel saggio di taglio storico-artistico di Massimo Moretti, che chiude la parte monografica del volume. Moretti si sofferma sul gruppo scultoreo della *Transverberazione di santa Teresa d'Ávila*, realizzato a metà del XVII secolo da Gian Lorenzo Bernini nella chiesa di Santa Maria della Vittoria, e si interroga sulla possibilità della psicoanalisi di offrire efficaci elementi di lettura critica del capolavoro berniniano.

Di fronte alla domanda su cosa Bernini abbia effettivamente rappresentato, l'autore ricorda che la psicoanalisi ha risposto con una nota espressione di Jacques Lacan, celebre psicoanalista francese, il quale aveva tra l'altro un fratello monaco. Lacan riconosce a Bernini di aver rappresentato senza equivoco lo stato psichico e fisico della santa di Ávila: «non vi resta che andare a guardare la statua del Bernini che si trova a Roma per capire immediatamente che ella gode, non c'è dubbio alcuno»¹⁸. Ma – sostiene Moretti – la citazione così fatta risulterebbe mutila e fuorviante, riportando lo spettatore di ieri e di oggi a quel travisamento del godimento della donna Teresa che fu già dei detrattori di Bernini, dei moralisti, di Freud e dei post freudiani. Tale travisamento sarebbe stato favorito dalla molteplice e cospicua abbondante pubblicistica che, a partire dal Novecento, ha diffuso e pubblicato con insistenza maniacale le inquadrature del volto di Teresa. In questo modo, si è finito per fraintendere l'intento di Bernini e dimenticare un elemento fondamentale: inserita nella prospettiva della Cappella Cornaro, sotto il timpano spezzato, tra le cornici discontinue, quella di Teresa è una statua da ammirare a distanza, nell'inquadratura d'insieme, come esplicita anche la balaustra che lo spettatore non deve oltrepassare. Se ci si avvicina al marmo fino al non consentito, se lo si

scruta ossessivamente con l'obiettivo fotografico, si rischia di precipitare verso un compiacimento voyeuristico o un'ermeneutica forzata, «riportando e riducendo inevitabilmente al conoscibile ordinario lo straordinario indicibile sperimentato dalla santa castigliana nella carne e insieme nello spirito»¹⁹. Dunque il saggio dimostra come l'approccio dell'uomo barocco fosse ben diverso da quello dell'uomo moderno; e sottolinea che Bernini, da uomo barocco qual era, prese in un certo modo le difese dell'allusivo e criptico linguaggio delle mistiche. Egli, come Teresa, non tralasciò nulla dell'esperienza sensazionale dell'incontro tra la monaca e la divinità, ma la collocò in una lontananza sufficiente a dichiarare l'impossibilità di "dire" quel godimento d'Amore. Moretti, infine, rimarca come il marmo di Bernini non rappresenti solo quanto Teresa descrive nel celebre e citatissimo passo del suo *Diario*; al contrario, il gruppo marmoreo mira a sintetizzare l'intera esperienza mistica della santa castigliana, come delineata e specificata attraverso tutte le sue opere.

In altre parole, lo scultore ha sottratto l'incontro tra Teresa e l'Amore divino a un tempo e a uno spazio definiti e, nel marmo sospeso davanti agli occhi dei fedeli o semplici spettatori, li ha assolutizzati e resi eterni.

Note

1. J. Kristeva, *Teresa, mon amour. L'estasi come un romanzo*, Donzelli, Roma 2009, p. 22.
2. Ivi, p. 20.
3. Ivi, p. 24.
4. Ivi, p. 59. La pagina di Freud a cui fa riferimento Kristeva è presumibilmente, in assenza di citazione diretta, S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, 1932, in *Opere XI*, Lezione 31, Editore Boringhieri, Torino 1979, p. 190.
5. Kristeva, *Teresa, mon amour*, cit., p. 59.
6. Su questo libro si rinvia alla discussione di Ángela Atienza e Marina Caffiero, *A proposito di Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, in "Rivista di Storia del Cristianesimo", 13, 2/2016, pp. 379-86; pp. 387-94 rispettivamente.
7. R. Alabrús Iglesias, R. García Cárcel, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Cátedra, Madrid 2015, pp. 116 ss.
8. Esemplari gli studi di Alison Weber e in particolare il classico *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*, Princeton University Press, Princeton 1996 (trad. it. Le Lettere, Firenze 1993).
9. Il riferimento è a Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris 1975.
10. *La memoria restituita. Fonti per la storia delle donne*, collana curata da Marina Caffiero e Manola Ida Venzo presso la casa editrice Viella.
11. Alabrús Iglesias, García Cárcel, *Teresa de Jesús*, cit., pp. 153-60.
12. Kristeva, *Teresa, mon amour*, cit., p. 17.
13. M. de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, il Mulino, Bologna 1987, p. 60 (ed. or. Paris 1982).
14. Kristeva, *Teresa, mon amour*, cit., p. 17.
15. Ivi, p. 18.

16. Alabrús Iglesias, García Cárcel, *Teresa de Jesús*, cit., p. 151.

17. M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma 2004 e 2009, pp. 284-93 e Ead., *La fascinazione delle immagini. Opere d'arte e conversione degli ebrei a Roma in età moderna*, in M. Bevilacqua, V. Cazzato, S. Roberto (a cura di), *La festa delle arti, studi in onore di M. Fagiolo*, I vol., Gangemi, Roma 2014, pp. 466-73.

18. J. Lacan, *Il seminario, Libro XX. Ancora, 1972-1973*, testo stabilito da Jacques-Alain Miller, edizione italiana a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011, p. 72.

19. Cfr. M. Moretti, *La Santa Teresa del Bernini tra critica e psicoanalisi*, *infra*.

