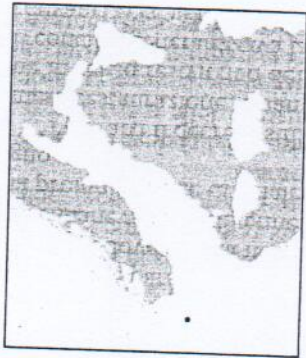


Trento, 3 dicembre 1563
 Donne dietro le grate

IL CONCILIO DI TRENTO DECRETÒ L'OBBLIGO DI CLAUSURA PER TUTTE LE MONACHE. UNA CESURA NELLA STORIA DELLA SPIRITUALITÀ FEMMINILE CRISTIANA. VESCOVI, CONFESSORI, PADRI SPIRITUALI: STRATEGIE DI DISCIPLINAMENTO DELLE ESPERIENZE RELIGIOSE. BATTISTINA, MARIA MADDALENA E LE ALTRE: SCRITTURA ADDOMESTICATA E MISTICISMO SORVEGLIATO



Nell'inverno del 1563, a Trento, si chiusero i lavori del concilio, che tra fasi diverse e alterne vicende si erano protratti - pause comprese - per ben diciotto anni. Gli ultimi giorni, in un clima di fretta precipitosa e febbrile impazienza, furono dedicati fra l'altro ai decreti riguardanti i membri degli ordini religiosi, e in particolare le monache, che vennero letti e approvati nella ventinquesima e ultima sessione dell'assemblea, svoltasi il 3 dicembre. Qualche giorno prima, il 25 novembre, l'arcivescovo di Zara Muzio Calini, nei suoi dispacci inviati da Trento al cardinale Alvisé Cornaro, aveva scritto:

Questa sera e domattina si finiranno i voti sopra la riforma de' regolari e delle monache, nella quale materia, ancorchè sia molto importante, non è occorsa alcuna difficoltà, perchè i decreti sono assai superficiali, et le genti per stanchezza o perchè non sperano in questa fretta di poterci far gran miglioramento, non pare che se ne riscaldino molto.

Ai religiosi e alle religiose veniva imposto di conformarsi alle regole dei loro ordini e congregazioni, nonché di osservare i voti e di rinunciare al possesso di beni immobili: tutte condizioni necessarie alla disciplina monastica, che concernevano tanto i religiosi uomini quanto le donne. Lo strumento attraverso il quale tali norme avrebbero trovato applicazione e osservanza differenziava però nettamente i religiosi dalle *moniales*, dal momento che per queste ultime era prescritta la clausura, quale requisito preliminare e necessario alla perfezione della vita consacrata. All'obbligo della clausura era del resto sottesa una diversa importanza attribuita al voto di castità per gli uomini e per le donne: per queste ultime, la verginità rappresentava il bene più prezioso, che andava custodito e protetto nella ritiratezza di un'estenza isolata dal mondo.

Fin dalle prime battute della discussione conciliare avvenuta fra il 20 e il 27 novembre di quell'anno, appare evidente che i padri tridentini avevano intenzione di ricalcare i metodi adoperati fino a quel momento nella riforma dei monasteri femminili; dunque, si sarebbe dovuto limitare a introdurre delle novità solamente riguardando

ad aspetti specifici della vita religiosa - ad esempio sui requisiti per l'accettazione delle novizie, sulla libera volontà nella professione, sul governo temporale e spirituale dei monasteri - rimanendo, quanto al resto, all'interno di schemi consolidati dalla tradizione. Fin dall'inizio del testo, il quinto capitolo del decreto sui religiosi e sulle monache (*Decretum de regularibus et monialibus*) riprendeva alla lettera i contenuti della costituzione *Perculoso* emanata da papa Bonifacio VIII nel 1298. L'obbligo di clausura veniva così presentato come un'eredità del passato. Eppure, evidentemente, negli oltre due secoli e mezzo di intervallo il documento di Bonifacio VIII non aveva prodotto gli effetti desiderati, quantunque avesse esplicitamente prescritto la legge universale e perpetua della clausura per le monache di qualsiasi ordine religioso. Tale legge comportava, in senso attivo, il divieto di uscita per le monache; in senso passivo, l'assoluta divieto di ingresso per i laici, tanto nei monasteri quanto nei luoghi esenti, se non in casi di emergenza estrema. In realtà, soprattutto i cosiddetti «monasteri aperti», sia quelli di monache vere e proprie (ossia le religiose che avevano emesso i tre voti solenni) sia quelli delle terziarie, non avevano mai osservato la clausura prevista dalla *Perculoso*.

I decreti tridentini non facevano menzione dei «monasteri aperti» né delle comunità di terziarie, e nel riprendere il dettato della costituzione del 1298 non specificavano a quali monasteri quella norma dovesse applicarsi: nel 1563 ci si limitò a prescrivere che la stretta clausura «dove fosse stata violata, [...] venisse restituita con zelo, e dove fosse rimasta inviolata [...] si conservasse», e che nessuna «sanctimonialis» potesse, dopo aver fatto la sua professione, uscire dal monastero se non per «legittima causa, e con il permesso del vescovo». Altrettante affermazioni che si prestavano a interpretazioni molteplici, poiché sembravano considerare soltanto le comunità nelle quali la clausura era contenuta fin dalle origini. Non era chiaro, infatti, a quali monache si riferisse il termine *sanctimonialis*: soltanto alle monache professesse obbligate alla clausura *vi regulare*, o anche alle professesse che vivevano nei «monasteri aperti

Tutte le monache che abbiano fatto espressamente o tacitamente professione [*lacte vel expresse religionem professae*] - anche se definite come «converse», o con qualsiasi altro appellativo, e anche qualora il loro ordine o la loro regola non prescrivessero la clausura sin dalla fondazione, o nel caso in cui nei loro monasteri o nelle loro case questa non fosse osservata, seppure da tempo immemorabile - debbano d'ora in avanti vivere nei loro monasteri o case osservando la clausura perpetua [*sub perpetua in suis monasteriis seu domibus debere de coeterno permanere clausuras*], secondo la forma prevista dalla predetta costituzione [...].] del nostro predecessore papa Bonifacio VIII, [...].] *Penciloso*, riconfermata dal Sacro Concilio tridentino, [...].] e che ora rinnoviamo, ordinando che essa venga d'ora in avanti strettamente osservata, ovunque e in ogni suo punto.

Il paragrafo successivo della costituzione del 1566 equiparava le terziarie che avevano prestato voti solenni e che vivevano in comunità alle *moniales*, con la conseguenza di costruire anche queste a osservare lo stretto regime di clausura. Rimanevano escluse da tali disposizioni le terziarie con voti semplici, alle quali la costituzione di Pio V lasciò la possibilità di scegliere se pronunciare la professione solenne - ricadendo perciò sotto l'obbligo della clausura - o se rimanere nel proprio stato: tenendo però presente che la comunità in cui vivevano si sarebbe estinta, in quanto si vietava loro di accettare novizie e si rendeva nulla qualsiasi professione formulata presso le comunità stesse. Le case delle terziarie con voti semplici vennero dunque condannate di fatto a una morte lenta eppure certa.

In definitiva, la *Circa pastoralis* ammetteva un'unica categoria di monasteri veri: quelli in cui le religiose professavano i tre voti solenni e vivevano in clausura. E dalla sua promulgazione in avanti i vescovi e i superiori degli ordini religiosi si adoperarono per imporre l'osservanza dei decreti tridentini e della costituzione di Pio V, la cui imprescindibilità venne ribadita in molti sinodi diocesani locali. Ma resistenze e opposizioni non mancarono, specialmente nei confronti dei vescovi più religiosi, ma anche perché il nuovo regime imposto a tutte le istituzioni monastiche femminili comportava gravi implicazioni di ordine sociale, politico, umano, e anche economico (in particolare negli insediamenti più poveri, dove le monache uscivano per mendicare).

L'introduzione della clausura, con le sue molteplici valenze pratiche e simboliche, segnò una svolta epocale nella vita delle religiose della Controriforma. In primo luogo, modificò le strutture architettoniche degli edifici, così nella loro organizzazione interna come nelle barriere e nelle protezioni volte a isolarli dal mondo esterno. Inoltre, incise sui paesaggi interiori e sulle mappe mentali, condizionando l'intera produzione culturale dei monasteri: si pensi alla composizione musicale, un am-

ti? A giudicare dal contesto del discorso tridentino, l'accento doveva cadere sulla prima categoria, dal momento che pareva poco sensato parlare di clausura «violata» laddove questa non era mai esistita. Eppure i dubbi rimanevano, e divennero di scottante attualità dopo la promulgazione ufficiale degli atti conciliari, il 30 giugno 1564.

Nei fatti il decreto sulle monache non sembrava una mera restaurazione, quanto piuttosto un'interpretazione in senso restrittivo della *Penciloso*, considerato che il concilio generalizzava la clausura ed eliminava alcune rilevanti eccezioni previste dalla costituzione del 1528, come per esempio l'uscita di una monaca per pericolo o scandalo». Se è dunque vero che la clausura delle monache rappresentava un istituto di lungo periodo, stato per alcune comunità fin dai primi secoli del cristianesimo, ma rimasto da tempo immemore una prassi negativa soltanto di certi ordini e di certi monasteri, è innegabile il punto di svolta segnato dal trattato tridentino, che trasformava quella misura in prescrizione e la rendeva estensiva, affidando agli ordinari diocesani la responsabilità di vigilare sulla sua applicazione.

Dopo la promulgazione del decreto, alcuni vescovi - in qualche caso per intima convinzione, altre volte per il timore di sanzioni - adottarono la via più sicura di imporre la clausura a tutte le professe; altri si schierarono in modo netto in difesa dei «monasteri aperti» e delle comunità tradizionalmente prive dell'obbligo di clausura; altri ancora rimasero perplessi e incerti sul da farsi. Il testo approvato dall'assemblea tridentina rappresentava una soluzione di compromesso rispetto alle proposte, più nette e restrittive, avanzate durante i lavori delle commissioni preparatorie: soprattutto per i termini ambigui in cui il documento era formulato, che ne rendevano complicata e controversa l'applicazione e per questo provocarono un'ondata di richieste di chiarimento da parte di molti vescovi, alla Congregazione del concilio e in seguito a quella dei vescovi e regolari, cioè le istituzioni romane incaricate di stabilire il significato delle deliberazioni conciliari.

In un clima segnato dall'attesa crescente di un intervento chiarificatore da parte del papa, il 7 gennaio 1566 ascese al trono pontificio, con il nome di Pio V, il cardinale Michele Ghislieri, che a lungo aveva governato il Sant'Uffizio. Di lì a pochi mesi, il 29 maggio 1566, il nuovo papa manifestò subito la sua tempra di ferro emanando la costituzione *Circa pastoralis*, che sgombrò il campo dai dubbi e dalle ambiguità poiché rispolverava, in sostanza, le proposte della commissione preparatoria tridentina, e riprendeva alla lettera la *Penciloso* del 1528, che aveva instaurato un nesso strettissimo fra la condizione monacale delle donne e la clausura. Il documento di Pio V stabilì:

bito, nel quale le monache erano straordinariamente attive, ma anche alla produzione teatrale e alle arti figurative. In particolare, un grande mutamento interessò il campo della scrittura monastica femminile, nei suoi diversi generi. Cambiò il modo con il quale le religiose concepivano e praticavano l'arte di scrivere, ma cambiò anche lo sguardo delle gerarchie ecclesiastiche nei confronti della produzione scritta: sia perché si trattava ora di inscrivere anche i testi composti nella separata claustrale all'interno del progetto pedagogico e disciplinante della Chiesa della Controfforma.

Quello della scrittura delle monache è un vero e proprio «arquipelago sommerso» del quale vengono continuamente alla luce nuovi frammenti di natura molto diversa, dalla poesia alla cronaca, dal sermone all'agiografia, dalle lettere a inventariare, che solo in tempi recenti si è iniziato a inventariare, studiare e talora pubblicare. Si tratta di testi i quali, per le modalità e le finalità stesse della loro produzione, impongono di affinare strumenti di analisi adeguati, che permettano di esaminare tali testimonianze al di là dei canoni della storia letteraria tradizionale, prima fra tutte la nozione di autoriteratura. La produzione poetica, ad esempio, appare segnata da una sorta di autorità debole, dal momento che le litiche delle loro autrici, e che le litiche prescindono da qualunque forma di progetto letterario, oltre a essere in genere destinate a un uso interno al monastero: poco o nulla importano queste rime alle religiose che le scrivono, e se in qualche caso l'obbedienza ai superiori impone di distruggerle, in molti altri, sempre per dovere di obbedienza, esse vengono conservate.

Si tratta dunque di scritture che non aspirano alla cittadinanza nella *respublica litteraria* - ai cui valori distintivi risultano estranee - e che mirano piuttosto a entrare nella *civitas Dei*: molti di questi testi, è bene tenerlo presente, vengono dati alle stampe dopo la morte delle loro autrici, spesso in occasione dei processi di beatificazione o di canonizzazione, o per dar lustro al monastero, o semplicemente con intento di esemplarità, a cura di consorelle, confessori, superiori dell'ordine, famigliari o devoti delle religiose. Spesso, le rime delle claustrali sono canovacci, soggetti a continue manipolazioni e integrazioni, e per lo più vengono destinati al canonicolo libro di poesia scritto molto probabilmente da un'anonima clarissa (che rivendica peraltro l'anonimato nel verso «non cercar chi l'ha composta») dimorante nel monastero del Corpus Domini di Bologna: il testo conobbe una lunga fortuna editoriale nel corso del Cinquecento italiano, vantando almeno una ventina di edizioni tra Bologna, Venezia, Verona, Brescia, Milano e

Donne dietro le grate

Napoli. Privi di pregio letterario e di originalità, senza alcuna pretesa di lasciare traccia imperitura, versi come questi vanno considerati un prodotto di «piccolo artigianato poetico»: un manufatto artistico suo malgrado, espressione di una pratica della poesia «come arte del sottrarre il linguaggio all'usura del quotidiano», nelle parole della storica Gianna Pomata.

Una concezione ampia dell'autorialità deve essere applicata anche alla scrittura mistica delle monache: insieme di testi «immane e molteplice», come ebbe a definire Giovanni Pozzi, uno dei massimi studiosi del linguaggio mistico. In questo amplissimo genere rientrano almeno tre principali categorie: le leggende agiografiche e le vite delle sante donne, scritte per lo più da uomini, nelle quali le parole dell'estatica sopravvivono talvolta sotto forma di intarsio testuale, all'interno del discorso altrui (è il caso della *Vita di Caterina da Bologna scritta da Illuminata Bembo*, ma anche delle vite di Caterina da Genova, di Franческа Romana e di molte altre); i testi che sono dettati dalla mistica ad altri, come nei casi di Angela da Foligno e di Caterina da Siena; infine, i testi scritti dall'estatica stessa, come avviene soprattutto quando si tratti di monache provenienti da famiglie di elevata estrazione sociale nonché formate alla cultura umanistica, quali Caterina da Bologna nel XV secolo, Camilla Battista da Varano e Battistina Vernazza nel secolo successivo.

Quest'ultima categoria di scritti, non comune fino a tutto il Quattrocento, si arricchì a partire dal Cinquecento di nuove tipologie di testi, in primo luogo quelli scaturiti nell'ambito dei rapporti di direzione spirituale tra un padre/confessore/direttore e una carismatica. Sono molte le sante donne illetterate, laiche e religiose, che imparano a scrivere per ordine di padri spirituali che impongono loro di lasciare una traccia della propria esperienza interiore. A partire dall'età della Controfforma, l'autobiografia spirituale «obbediente», detta anche su comando o *por mandato* - come la definisce la storia-grafia spagnola -, diventa la forma-chiave della direzione spirituale delle donne le quali, dentro o fuori dal chiostro, mantengono segni più o meno ambigui di santità. A scrivere è la carismatica in prima persona, ma la presenza del direttore di coscienza rende quanto meno problematica la questione dell'autorialità, come pure quella del carattere autobiografico di tali testi, nati da esigenze di controllo censorio e di *discretio spirituum*, e comunque frutto della continua interazione tra un padre/direttore e una figlia che, in virtù del carisma riconosciuto, assume spesso il ruolo di madre in spirito. E questa la natura anche di un testo celebre come il *Libro della vita* di Teresa d'Avila (la cui prima traduzione ne italiana uscì a stampa già alla fine del Cinquecento, e che conobbe una notevole fortuna editoriale), una figura che rappresentò il perfetto esempio di santità e di

scrittura anche per molte mistiche italiane della Controriforma.

Attraverso il controllo e la supervisione della scrittura delle mistiche, le gerarchie della Chiesa intervenono per verificare la conformità delle singole esperienze di fede rispetto ai modelli consolidati e accreditati della spiritualità e, d'altro canto, si impegnano nell'individuazione e nella costruzione di validi modelli religiosi adatti ai diversi stati di vita. È un aspetto centrale del progetto tridentino di disciplinamento, che deve essere analizzato in parallelo alle riforme istituzionali: assieme all'imposizione della clausura, quindi, le monache sono sostenute e accompagnate da un programma pedagogico e culturale appositamente pensato per loro. L'intento modellizzante investe generi come quello agiografico, sempre più imperniato sulle virtù eroiche — la cui definizione più completa si avrà nella prima metà del Seicento, con l'introduzione di nuove procedure di beatificazione e di canonizzazione deliberate da papa Urbano VIII — ma riguarda anche altre tipologie di testi, originariamente concepiti per finalità differenti. È il caso delle lettere spirituali, la cui funzione esemplare viene spesso promossa attraverso progetti editoriali, come quello realizzato dall'ordine dei canonici regolari lateranensi, che pubblicò il *corpus* delle *Opere* della monaca genovese Battistina Vernazza tra il 1588 e il 1602.

Figlia del notaio Ettore Vernazza, che aveva fondatao, assieme ad altri figli spirituali della mistica Caterina Fieschi Adorno (Caterina da Genova) la confraternita del Divino Amore, la canonichessa regolare Battistina, nata nel 1497, attraversò quasi interamente il XVI secolo: morì novantenne nel 1587, pochi mesi dopo avere licenziato per la stampa i primi tre tomi dei suoi scritti, dati alle stampe l'anno successivo a Venezia con un titolo lunghissimo che merita qui riportare in parte (*Opere spirituali [...] nelle quali tutta l'altrezza della cristiana perfettione et intima amorosa union con Dio (quanto sia possibile) chiaramente s'insegna*), e che comprendevano sia rime e trattati di argomento religioso, sia meditazioni e commenti alla Sacra Scrittura. Mistica, ma anche religiosa di buona cultura, Battistina era da molti ritenuta una madre spirituale e intratteneva una fitta corrispondenza epistolare — principalmente con i religiosi del suo ordine, e con i devoti laici che a questi facevano riferimenti — in varie città dell'Italia settentrionale.

Ai primi del Seicento, i canonici lateranensi, dopo aver vagliato accuratamente le lettere di Battistina Vernazza, le raccolsero e le diedero alle stampe, proponendole al pubblico devoto come organico *corpus* epistolare di argomento religioso (indicativi risultano a tale proposito i rimandi interni, che collegano le lettere tra loro) e destinandolo in particolare alle monache, in qualità di vero e proprio modello di disciplina di stampo tridentino. La diffusione di opere a carattere normativo e devo-

Quello di Battistina era stato un percorso ascetico moderato e controllato, improntato alla costanza precupazione dell'ortodossia dottrinale, ed era stato scandito dall'esercizio della maternità spirituale, incanalata tuttavia entro limiti ben precisi, che non sconfinavano mai al di là del ruolo istituzionale riconosciuto dalle gerarchie ecclesiastiche a una donna religiosa (una superiora, nel caso di Battistina, ma pur sempre una superiora obbediente). Era importante scongiurare ogni rischio di «affettazione», ossia di simulazione di santità, fungendo nel contempo qualunque forma di tentazione della perfezione che, in nome di carismi speciali, potesse minacciare l'autorità della Chiesa. I domi mistici, del resto, erano e dovevano rimanere grazie di Dio *gratis dato*, non certo raggiungibili da chiunque con un mero esercizio di applicazione: l'essenza ultima del percorso mistico — il cosiddetto stadio della contemplazione «infusa» — doveva necessariamente restare fuori dalla portata degli esseri umani. Così, quella parentesi all'apparenza zelante nel titolo delle opere a stampa di Battistina, volta a chiarire come solo in minima parte l'«amorsa union con Dio» fosse umanamente insegnabile («quanto sia possibile) *chiaramente s'insegna* — racchiudeva in sé

arteggiava il volto, gli occhi, il corpo, secondo il contenuto delle visioni e rivelazioni; talora immobile, altre volte spasmoidicamente agitata in corse frenetiche come in graziosi balli o in lunghi riti gestuali. Traduceva in sceneggiature anche le percezioni intellettive, come nell'estasi del 16 giugno 1587, dove, contemplando i vari tipi di pene del purgatorio, le mima trascorrendo qua e là l'orto del monastero. Pare allora che realizzi un linguaggio teatrale all'improvviso in uno spazio senza platea, su una scena dove lei, sola attrice, si autorappresenta come spettatrice di fatti a lei sola presenti.

Il *corpus* degli scritti di Maria Maddalena risulta costituito quasi integralmente dalle parole dell'estasi, fedelmente annotate dalle consorelle ma delle quali, al termine degli stati di trance, Maddalena sembrava non conservare memoria alcuna. Un'eccezione rispetto a queste modalità di scrittura, e all'estraneità mostrata dalla santa verso le proprie espressioni, è rappresentata dalle lettere che la monaca scrisse di getto nell'estate del 1586, in soli cinque giorni, indirizzandole ad alte personalità ecclesiastiche - tra le quali il papa Sisto V, l'arcivescovo di Firenze, cardinali, superiori di ordini religiosi, ma anche ad altre monache, quali la domenicana Caterina de' Ricci - e che hanno tutte come tema la «renovazione» della Chiesa. Probabilmente sotto la suggestione dell'esempio carteriniano, Maddalena assunse a mezza via il registro alto del linguaggio profetico, manifestando una piena consapevolezza nell'uso della parola e della scrittura: come attesta una lettera indirizzata all'arcivescovo di Firenze Alessandro de' Medici nella quale Maddalena esorta il presule a farle visita in monastero per «intendere la volontà di Dio», e sottoponendola a tutte le prove del caso, per valutare se fosse effettivamente Dio a parlare per bocca sua. La monaca giustifica la propria presa di parola profetica con assoluta lucidità, attraverso l'originale e intensa immagine del lume della luna, figura della parola femminile della quale Cristo vuole servirsi in tempi particolarmente oscuri:

Dhe non vogli credere e non gli caschi nella mente che la luna si vogli fare equale ne maggior del sole, perché col lume della luna e di quel del sole, massimo si servono di quel della luna nel tempo della notte. Tanto fa hora quel che si chiamò tante volte Figliuol dell'huomo, che si compare di servirsi per alquanto del lume della luna, massi- mo per hora in questo tempo che siamo nelle tenebre. E come sapete, per servirsi del piccol lume della luna non vien per questo in dispregio el lume e chiarezza del sole; maggiormente la grandezza del lume e chiarezza del sole.

Pur ribadendo costantemente il rispetto per l'autori- tà e la sapienza della gerarchia ecclesiastica, Maria Mad-

e precorreva la questione centrale del dibattito secento- sco intorno alle dottrine e alle produzioni mistiche: un dibattito che si sarebbe chiuso, alla fine del secolo, con una decisa svolta della Chiesa cattolica, che portò alla definizione dell'eresia mistica per eccellenza, il quieti- smo, e quindi alla sua condanna.

Un ideale di santità caratterizzato dalla centralità dello slancio mistico e visionario, indirizzato però alla questione della riforma dei monasteri - secondo il mo- dello affermatosi soprattutto attraverso la figura di Te- resa d'Avila - segna anche l'esperienza di Maria Mad- dalena de' Pazzi. Nata a Firenze nel 1566 con il nome di Caterina de' Pazzi e morta nel 1607, Maria Madda- lena viene immediatamente proposta come modello di virtù e di devozione: dapprima dal suo biografo ufficia- le, Vincenzo Puccini, poi e soprattutto da Antonio Ma- ria Recconigi, che nel 1629 riscrive l'opera di Puccini in- tegrandola con le fonti del processo di canonizzazione. L'esistenza di un monastero carmelitano di clausura, San- ta Maria degli Angeli, nel popoloso quartiere di San Fre- dianò a Firenze, dove la donna era entrata all'età di sedici anni, per scelta, dopo essere stata educata nel mondanò e aristocratico monastero delle cavalleresse di Malta di San Giovannino. Fin dal tempo del noviziato, la sua vita fu segnata da gravi malattie e da fenomeni estatici, terminati i quali Maddalena traversava periodi di cupa desolazione, fino a sfiorare la tentazione del su- cidio. Non svolse mai incarichi di rilievo all'interno del- la comunità e, in generale, non fu nota ai contemporane- ni, malgrado gli straordinari fenomeni mistici che in lei si manifestavano.

Fin dai suoi esordi, l'esperienza mistica di Maria Maddalena presenta un forte legame di continuità con una lunga tradizione mistico-profetica che si riconosce- va nel modello di Caterina da Siena (richiamo centrale per la carmelitana fiorentina, che aveva piena famiglia- rità con le biografie e le opere della santa senese e sen- tiva di rivivere in prima persona alcuni dei momenti to- picci dell'itinerario mistico carteriniano), e inoltre nell'ere- dità di Girolamo Savonarola, che a Firenze era soprav- vissuta secondo percorsi talora carsici, trasmettendosi anche all'interno del monastero di Santa Maria degli An- geli. Accanto a Caterina da Siena e Angela da Foligno, Maria Maddalena de' Pazzi viene considerata una delle più grandi scrittrici spirituali italiane, eppure - come Caterina e Angela - non scrisse una singola riga: erano le consorelle a trascrivere, a sua insaputa, le frasi da lei pronunciate durante le estasi, quando Maddalena dia- logava con un interlocutore invisibile, talvolta accom- pagnando quei colloqui con gesti, in una sorta di messa in scena teatrale della profondissima esperienza interio- re che stava vivendo. Nelle parole di Giovanni Pozzi, la monaca fiorentina

dalena afferma con forza il valore della propria presa di parola, seppur nella consapevolezza dei suoi limiti:

Vi prego e sforzo a voler venire a intendere il voler di Dio. E ricordisi che l'Increata Sapientia [...] si vuole servire di questo vile strumento a farvi intendere la volontà di Dio. [E] ancora:] Dhe non vogli pigliare che quel che io gli dico sieno parole e consigli di creature, come gli ho detto, però che nulla gli dico come da me né come da altri mossi, ma solo, solo, come sforzata da Christo crocifixso. Dhe venga, dhe venga a chhiarirsi ormai della verità e a intender il voler di Dio, e vedere se procede tal cose da esso Dio o dall'avversario suo. Et gli dico: ancor che ci trovassi la contrarietà sua, sento non dimeno nell'intrinseco mio che tal sia il voler di Dio, et parmi esser sforzata dall'istesso Dio a credere che ciò sia la stessa verità.

Il prelato era dunque invitato a esercitare la *discertatio spirituum* su di lei, a sondare, vagliare, censurare, se non esitava ad appellarsi a un potere e a simboli più alti dei poteri terreni, ai quali faceva professione di sottomettersi:

E ancor che esso di ciò volessi far probatione, sappi che desidero venga a farla, tenendo ancora che essa probatione sia permission di Dio. Ma guardi in tal probatione di non passare l'ordini di esso Dio, che son preparata a sopportare ogni sorte di morte che quella sapessi trovare, purché esso venga a chhiarirsi della verità e intendere il voler di Dio. E poi, creda o non creda che sia da Dio o sia il Iusone, non mi rechara né pena né contento, purché vegga che esso metta in execution l'opera la quale mi trovo tanto essere sforzata a fargli noto. [...] Et proceda esso in che modo gli piace, o con dolcezza o con asprezza, con giustizia o con misericordia, con illarità o con severità, con amore o con timore, in che modo e' vuole, dico con me e di me, non però con l'altre, che pure io vegga che vogliate intendere il voler di Dio e metterlo in executione, quando parissi le pene dell'inferno mi sarebbe paradiso, e mettendoti in oblivione tal volere, il paradiso mi sarebbe inferno.

In definitiva, si tratta di testi che mostrano una vocazione genuinamente profetica e apostolica della complessa figura della santa fiorentina, un carattere che le restò le lettere cui si è qui fatto riferimento vennero intercate, e non varcarono mai le soglie della clausura. Questa censura all'interno del monastero era sicuramente un segno dei tempi, allo stesso modo della scrittura e della trasformazione dell'esperienza religiosa come pure del messaggio di Maria Maddalena: che furono addomesticati, venendo ricondotti l'una alla mera dimensione privata e quotidiana, l'altro alla generica predizione di cose a venire, frutto di doni divini «ammirabili e non imitabili», come sottolineò il biografo Pucini. In tal maniera, la vena profetica di Maddalena fu

espunta, mentre la valenza politica e l'istanza di rinnovamento della Chiesa contenute nelle sue visioni vennero reinterpretate esclusivamente nella chiave della riforma delle istituzioni monastiche.

D'altronde, l'itinerario mistico di Maria Maddalena de' Pazzi aveva trovato una traduzione per così dire istituzionale negli *Ammaestramenti* proposti dalla monaca fiorentina alle novizie di Santa Maria degli Angeli, dove l'esperienza personale di unione con il divino consiste da Maddalena era utilizzata per rileggere e riprendere dai loro fondamenti le regole e le costituzioni del monastero. Si trattava di uno scritto di iniziazione alla *conversatio* religiosa che - in un'ottica spiccatamente tridentina - fu recepito in chiave normativa, come mostra l'inserimento di molti passaggi nelle nuove costituzioni del monastero, composte nel 1610. La comunità monastica che si configura nel quale è una comunità di elezione, uno spazio sacro nel quale si entra operando «a rovescio e capopiedi», destrutturando i valori del mondo, nell'accettazione profonda della regola attraverso un esercizio di amore più che di intelletto o di volontà. I doni individuali, anche quelli mistici, devono essere volti al bene della comunità, e la gestione e l'obbedienza devono sempre essere stimate più che le vette della contemplazione, così da rifuggire da qualsiasi voglia forma di «singolarità» in nome di uno spirito autenticamente comunitario. La comunità delle clausurali si fa figura della comunità apostolica, ne divide la speciale elezione e la missione a portare la pace: «Se ben non vi movete e non potete andar per tutto come gli Apostoli, la daretè nondimeno entrando nei cuori delle creature». Quella di Maria Maddalena è dunque una concezione alta della vita e della vocazione delle spose di Cristo,

quelle dico, che sono elette da Dio a questo stato e lo piglion solo per servire Dio e per honorarlo. Queste vergin esse stesse son profete, perché risguardono le cose che hanno a venire.

Nel processo sulla vita e i miracoli della «serva di Dio» Maria Maddalena de' Pazzi, aperti appena quattro anni dopo la morte della monaca fiorentina - la mistica fu beatificata nel 1626 e canonizzata nel 1669 - lo determinante. L'apporto della comunità fu fondamentalmente non solo per le testimonianze rese durante il processo, ma soprattutto per l'accurata opera di costruzione dell'esemplarità di Maddalena: tale opera venne intrapresa già durante la vita di quest'ultima attraverso la trascrizione delle parole dell'estasi, e continuò poi sia con l'attenzione dedicata al culto del suo corpo incorrotto, sia con la sapiente tessitura di narrazioni agiografiche sulla sua vita di monaca virtuosa e sul suo profondo

La costruzione dell'esemplarità delle sante monache portava a compimento il progetto tridentino, e così facendo riassemeva - sullo scorcio del Cinquecento - i termini di un'intera vicenda storica. Ma in questo modello di vita proposto all'imitazione delle religiose rimanevano poche contraddizioni e tensioni irrisolte, che riempersero con prepotenza, dentro e fuori le mura claustrali, nel corso del Seicento e oltre.

ADELISA MALENA

Milano 1993, e *Alternativum*, Milano 1996, editi entrambi da Adelphi). Una panoramica dei problemi relativi alla scrittura delle mistiche in età moderna è offerta dal saggio di M. MODICA, *La scrittura mistica*, in L. SCARAFRIA e G. ZARRI (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 375-98, mentre un'introduzione alle tematiche di scrittura che da essa scaturiscono è in A. MALENA e D. SORFAROLI CAMILLOCCI, *La direzione spirituale delle donne in età moderna: percorsi della ricerca contemporanea*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXXIV (1998), pp. 439-60; sul tema della direzione spirituale si veda ora soprattutto *Storia della direzione spirituale*, diretta da G. Filiora-Brescia 2008.

Il corpus degli scritti della monaca genovese Bartsina Ver-nazza è al centro del saggio di D. SORFAROLI CAMILLOCCI, *La monaca esemplare. Lettere spirituali di madre Bartsina Vernazza (1497-1587)*, in G. ZARRI (a cura di), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia (secoli XV-XVII)*, Velle, Roma 1999, pp. 235-61, mentre circa il controllo sulle esperienze di misticismo, e la progressiva definizione di un'eresia mistica da parte della Chiesa cattolica nel corso del Seicento, rimando a A. MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.

Al linguaggio estatico di Maria Maddalena de' Pazzi ha dedicato diversi studi il già citato Giovanni Pozzi - curatore, tra l'altro, della selezione di testi *Maria Maddalena de' Pazzi, Le parole dell'estasi*, Adelphi, Milano 1984 -, mentre a sottolineare la portata profetica e politica del messaggio della santa fiorentina è stata soprattutto Anna Scattigno, ai cui saggi (qui ampiamente ripresi) rimando, per un approfondimento di questi temi: *Maria Maddalena de' Pazzi. Tra esperienza e modello*, in G. ZARRI (a cura di), *Donna, disciplina, creazione cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996, pp. 85-102. Una comunità testimone. Il monastero di Santa Maria degli Angeli e la costruzione di un modello di professione religiosa, in G. POMATA e G. ZARRI (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura*, pp. 175-204. Degli scritti di Maria Maddalena esiste una recente edizione (M. M. DE' PAZZI, *Tutte le Opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, vol. VII, *Renovazione della Chiesa*, a cura di F. Vallin, Centro Internazionale del libro, Firenze 1966), dalla quale ho ripreso i passi qui citati.

senso della comunità monastica. Come testimonianza anche l'iconografia della santa fiorentina, l'enfasi posta su questi elementi, a scapito di quelli di stampo profetico-politico e apotostico, trasformarono Maria Maddalena de' Pazzi (la cui figura è stata per questo accostata a quella di Teresa d'Avila) in un grande modello di santità mistica e di vita monastica del tempo della Controriforma.

Delle istituzioni religiose cattoliche femminili nella prima età moderna si è a lungo occupata Gabriella Zarrì, che ha raccolto diversi dei suoi studi nel volume *Recinti. Donne, clausura e matrimonio tra Medioevo ed Età moderna*, il Mulino, Bologna 2000. Sulla riforma tridentina dei monasteri femminili rimane fondamentale il saggio di R. CREYSENS o.p., *La Riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini*, in AA. VV., *Il Concilio di Trento e la Riforma tridentina*, Herder, Roma 1965, pp. 45-84 (dal saggio è ripresa la citazione di Calini). Una disamina dei problemi legati all'applicazione dei decreti tridentini, soprattutto riguardo alla clausura, è stata compiuta da Francesca Mediolì, fra gli studi della quale segnalo: *La clausura delle monache nell'amministrazione della Congregazione romana sopra i Regolari*, in G. ZARRI (a cura di), *Il monachismo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*, Il Segno dei Gabrielli, Verona 1997, pp. 249-82. I caratteri distintivi della condizione delle claustrali in età tridentina e post-tridentina sono tratteggiati nel magistrale saggio di M. ROSA, *La religiosa*, in R. VILLARI (a cura di), *L'uomo barocco*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 219-68.

Un'importante messa a punto sugli studi relativi alla vita culturale dei monasteri femminili dell'età della Controriforma è offerta dal volume a cura di Gianna Pomata e Gabriella Zarrì, *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005. Ho ripreso in particolare alcune considerazioni sulla scrittura espresse da Gianna Pomata nel suo ricco saggio introduttivo, e le tesi contenute nel contributo di Elisabetta Graziosi, dedicata alla produzione poetica delle claustrali: *Arctipelago sommerso: le rime delle monache tra obbedienza e trasgressione*, ivi, pp. 145-74; a Graziosi si deve la pregnante definizione di «arctipelago sommerso», che qui cito, oltre alla proposta di consistere la poesia delle monache come prodotto di «piccolo artigiano poetico». Prezioso per la ricostruzione della musica nei monasteri femminili italiani della prima età moderna è il volume di C. A. MONSON, *Disembodied Voices: Music and Culture in an Early Modern Italian Convent*, University of California Press, Berkeley 1996.

La prima e più ampia raccolta di testi di scrittrici mistiche italiane - claustrali e non - è quella di G. POZZI e C. LEONARDI (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Martelli, Genova 1988; uno strumento a tutt'oggi imprescindibile; il rimando ai finissimi studi di padre Pozzi rimane d'obbligo per approfondire i temi della scrittura e del linguaggio delle mistiche (ricordo quelli raccolti nei volumi *Sull'orlo del visibile parlare*,