

LA MORADA INTERIOR

MÍSTICA Y LITERATURA EN EL V CENTENARIO DEL
NACIMIENTO DE TERESA DE ÁVILA

Ed. y presentación
Francisco José Martín

Nexofia



la torre del Virrey
instituto de estudios culturales avanzados

LA MORADA INTERIOR

Mística y literatura en el V centenario del nacimiento de
Teresa de Ávila

Ed. y presentación

Francisco José Martín

Nexofia



la torre del Virrey
instituto de estudios culturales avanzados

Edita:
Instituto de Estudios Culturales Avanzados
La Torre del Virrey

NEXOFÍA, LIBROS ELECTRÓNICOS DE LA TORRE DEL VIRREY,
colección dirigida por Esmeralda Balaguer García

Apartado de Correos 255
46183 l'Elia (Valencia), España

<<http://www.latorredelvirrey.es/nexofia>>
<info@latorredelvirrey.es>

Diseño y Maquetación:
Adolfo Llopis Ibáñez
(según una idea original de Andreu Moreno)

ISBN 13: 978-84-09-04164-0

Presentación, por Francisco José Martín.

- Luigi Berzano, *Le spiritualità nell'epoca secolare.* 11
- Elisabetta Marchetti, *Traduzioni, censure e difese: Teresa di Gesù* 29
- Emmanuele Riu, *Chi sono io? Santa Teresa nel Libro della vita e nelle Fondazioni.* 48
- Ricardo Piñero, *La experiencia del demonio en Santa Teresa de Jesús: hacia una estética de la vida mística.* 86
- Francisco José Martín, *La filologia come forma di vita (Teresa d'Ávila da Fray Luis de León a Américo Castro).* 118
- Juana Sánchez-Gey, *Mística española en María Zambrano y Fernando Rielo.* 133
- Marta Varone, *La funzione dell'anima: mistica e conoscenza in María Zambrano.* 150
- Lia Ogno, *L'esperienza mistica nella poesia di Juan Ramón Jiménez.* 164
- Chiara Sandrin, *Trafitto dal Nulla. Su alcuni motivi mistici nella poesia di Paul Celan.* 177
- Giulia Vaudagna, *T. S. Eliot e il misticismo.* 193
- Krizia Bonaudo, *La figura della mistica d'Ávila nella letteratura francese degli ultimi due secoli* 203
- Diana Osti, *Stregoneria, santità, subalternità. Appunti sul concetto di margine* 221
- Simona Porro, *Hester e la Vergine Maria: rappresentazione e decostruzione dell'ideologia della 'true womanhood' in The Scarlet Letter.* 245

PRESENTACIÓN

Los trabajos aquí reunidos en volumen remiten a las Jornadas de estudio sobre *Mística y Literatura* celebradas en la Universidad de Turín los días 9 y 10 de diciembre de 2015 para conmemorar el V centenario del nacimiento de Santa Teresa de Ávila. Dichas Jornadas contaron con sendas ayudas económicas de la Subdirección General del Libro del Ministerio de Educación y Cultura del Reino de España y del Dipartimento di Studi Umanistici de la Universidad de Turín. A Mónica Fernández Muñoz y a Isabel Ruiz de Elvira, de la mencionada Subdirección General, va nuestro agradecimiento por un apoyo personal que siempre fue más allá de lo que sus respectivos cargos institucionales requerían. La efectiva organización del evento, en cambio, corrió a cargo de ComparAzioni, un grupo que gusta autodefinirse “di studio alternativo e di resistenza intellettuale” en el que convergen de manera paritaria estudiantes y profesores de distintas orientaciones y licenciaturas. Era un experimento y por eso es justo consignar aquí sus nombres: Salvatore Agli, Simone Barco, Eugenia Beccalli, Oriana Esposto, Simone Flocca-

ri, Francisco Martín Cabrero, Umberto Nobile, Lia Ogno, Glenda Plumari, Emmanuele Riu, Luca Sammarco, Marta Varone.

Los trabajos aquí reunidos coronan, pues, un proceso y representan sus frutos más tangibles, aunque quizá no los mejores, pero no dan cuenta del camino recorrido, de su lenta gestación y sucesiva maduración, de los obstáculos, las desviaciones, los compromisos entre la ilusión y la puesta en obra de la idea, algo que, en el espíritu de ComparAzioni, era –y es– esencial. Importan más los caminos que las posadas, dicen que dijo una vez Don Quijote a Sancho. Quiso decir, en esa lengua tan apegada a la tierra y a la calle, similar en esto a la de Santa Teresa, que lo importante no es el resultado, la meta, los hechos, sino el proceso que los alumbró, el lento devenir en el que unos y otros vamos siendo a la vez que nos vamos haciendo. El esfuerzo, las discusiones, el estudio y la puesta en común de las lecturas compartidas. El diálogo y la traducción como espacios de encuentro y resolución de problemas y conflictos. Ocuparse de todo, pensar en los detalles.

Todo nace de una insatisfacción y de un peligro derivado. O mejor, como respuesta a ellos. La Universidad no responde ya a las esperanzas y a las exigencias propias de nuestro tiempo. La creciente rigidez de sus estructuras académicas ha acabado por estrangular el potencial creativo de los agentes que se sienten responsablemente implicados en la vida universitaria. Faltan adecuados espacios de reflexión y de puesta a prueba de los programas de estudio, cada vez más fragmentados y faltos de una visión general –pero necesaria– del saber y del estudio. ComparAzioni nace de ese fondo de insatisfacción que se aloja en las aulas universitarias, en los pasillos de las facultades, en las reuniones de los departamentos. A su modo quiso poner reparo al peligro de la fragmentación de los saberes llamando a la convergencia de distintos horizontes de estudio en una misma acción conjunta que pedía ser declinada pluralmente. Fue desde el principio una

clara voluntad de hacer algo. De hacer algo concreto. De no limitarse a añadir una crítica más o menos brillante a las muchas que ya tiene el sistema, sino de dar el salto a la praxis e intentar encarnar las ideas en el espacio concreto de un recinto universitario. Era salir del consabido blablablá, arremangarse la camisa y ponerse manos a la obra. Era dejar de lado el espíritu de la negatividad y apostar por una propuesta que debía ser valorada y comprendida en el plano de la acción.

Empezamos a reunirnos como grupo de lectura en los márgenes de la vida universitaria, en un espacio de libertad que se colocaba fuera del perímetro de la oficialidad de los planes de estudio. Sin rangos, sin créditos, sin jerarquía. Santa Teresa se nos cruzó en el camino. Nos adentramos en el *Libro de la vida*. Entendimos que el texto místico rehuía las lecturas compartimentales y cerradas y que su inclusión en el anaquel de la literatura tenía más que ver con la especificidad de la historia cultural europea que con las intrínsecas características del texto. El estatuto del texto místico fue un buen punto de partida, sobre todo porque requería una apertura holística hacia el campo general de la cultura (el conocimiento de una parte sin su oportuna referencia al todo acaso pueda ser aún considerado como conocimiento, pero desde luego no es un saber). Pensamos que quizá valiera la pena organizar unas Jornadas de estudio para finales de año, es decir, con tiempo suficiente para que nuestros estudios y lecturas de la obra de la Santa de Ávila pudieran abocar a algún resultado propositivo. La idea iba poco a poco madurando. Invitamos a algunos conocidos especialistas, pero tuvimos claro desde el principio que en las Jornadas de estudio se iba a poder participar sólo a título de estudiantes de la mística y de la obra de Santa Teresa. No habría, pues, diferencias entre los participantes, bien fueran ilustres profesores o simples estudiantes. Sólo contaba el tener algo que decir en propósito.

Pensamos que nuestras Jornadas de estudio deberían tener un complemento que obligara a los participantes a reconsiderar los argumentos debatidos durante el día desde otro horizonte. Pensamos que ese complemento bien podría constituirlo la pieza teatral de Juan Mayorga titulada *La lengua en pedazos*. Nos pusimos manos a la obra. Un grupo, coordinado por Lia Ognó y compuesto por Eugenia Beccalli, Oriana Esposto, Simone Floccari y Luca Sammarco, se encargó de traducir la obra de Mayorga al italiano. Fue el esfuerzo de una traducción colectiva, la afirmación de un espacio de diálogo creativo en el que la traducción acontecía dentro de un mismo espíritu de grupo. Después, Salvatore Agli y Glenda Plumari empezaron con las pruebas necesarias para poder llevar a cabo la representación de la obra, para dar vida al texto en el escenario de un teatro. Finalmente la representación se llevó a cabo el día 9 de diciembre de 2015 a las 20,30 h. en el Teatro della Cavalerizza Reale de Turín. La sala estaba llena de público y el éxito fue completo.

La representación de *La lingua in pezzi* cerraba la primera jornada y se ofrecía de trámite hacia la segunda. La primera, en efecto, se había inaugurado con la importante conferencia de Luigi Berzano, que se incluye en nuestro volumen, y había continuado con una mesa redonda titulada *Donne e fede oggi (tra globalizzazione e secolarizzazione)* en la que participaron una monja católica (Giuliana Galli), una monja induista (Hamsananda Ghiri), una monja budista (Siliana Bosa), una pastora protestante (Maria Bonafede) y la directora de la Escuela Hebrea de Turín (Sonia Brunetti). Por obvios motivos, ni la representación teatral ni el diálogo entre las distintas formas de espiritualidad que condujeron estas mujeres extraordinarias han podido recogerse en este volumen. La primera, porque el teatro no es nunca un texto, aunque a un texto remita, y la segunda, porque la escritura, como bien sabía Platón, sólo recoge las cenizas del evento. No hemos querido, pues, banalizar aquel acontecimiento con la re-

producción de los distintos diálogos, porque lo realmente importante fue precisamente el espíritu dialógico creado y plasmado aquella tarde.

La segunda jornada estuvo dedicada a la exposición y discusión de las ponencias del programa, de las que este volumen recoge la mayor parte. Conviene señalar que la exposición y la sucesiva discusión se llevaron a cabo mezclando las lenguas española e italiana. También esto era un experimento: el de evitar esa suerte de lengua franca en que se ha convertido el inglés para los encuentros internacionales. La lengua nunca es neutral, sino que canaliza la expresión en una forma gramatical que remite siempre a una cosmovisión o forma representativa de lo real. No es el momento de adentrarse ahora por estos caminos, pero el caso es que ComparAzioni quiso poner el acento del encuentro en el hecho de que fuera también un encuentro entre lenguas, sin ningún dominio de unas sobre otras, sino desde la posibilidad de que cada cual se expresara en su propia lengua e hiciera el esfuerzo de entender a quienes se expresaban en una lengua distinta de la suya. El experimento podía hacerse porque se trataba de dos lenguas neolatinas, familiarmente cercanas, como son el español y el italiano. Del resultado también quedamos satisfechos y por eso el presente volumen recoge las intervenciones en la lengua en que fueron expuestas.

Es obvio que pensando en el volumen lo más aconsejable era hacer prevalecer una de las dos lenguas, es decir, traducir todo o al español o al italiano, pero esto hubiera ido en detrimento del espíritu que animó nuestra apuesta. Se ha dicho a menudo que la verdadera lengua de Europa es la traducción, algo en lo que ComparAzioni concuerda a pacto que la traducción sea entendida no como la subordinación de la diversidad lingüística al común denominador de una lengua dominante, sino como el esfuerzo que se hace desde la propia lengua para dialogar con quienes se expresan en otra distinta. Eso es para nosotros Europa.

Por Francisco José Martín

LA DIMORA INTERIORE

Mistica e letteratura

nel V centenario della nascita di Santa Teresa d'Avila

mercoledì 9 dicembre 2015
Palazzo Nuovo - via Sant'Ottavio 20
Sala Lauree ex-Giurisprudenza

h. 15 Introduzione alla giornata di studio
FRANCISCO MARTIN CABRERO per conto di ComparAzioni

h. 15,15 Conferenza inaugurale: *Forme di spiritualità nell'epoca secolare*
LUIGI BERZANO (Università di Torino)
Presenta: Simone Barco

h. 16 Tavola rotonda: *Donne e fede oggi (tra globalizzazione e secolarizzazione)*
SUOR GIULIANA GALLI (suora cattolica)
MARIA BONAFIDE (pastore valdese)
SVAMINI HANMANANDA GHISI (monaca induista)
SONIA BRUNETTI (direttrice della Scuola Ebraica di Torino)
SILIANA BOSA (monaca buddista)
Moderatore: Franca Bruera

h. 20,30 - Cavallerizza Reale - Teatro
La lingua in pezzi, di Juan Mayorga
a cura di comparAzioni
Presenta: Oriana Esposito

giovedì 10 dicembre 2015
Palazzo Nuovo - via Sant'Ottavio 20
Sala Lauree ex-Lettere

h. 9,30 Sessione di comunicazioni (I)
ELISABETTA MARCHETTI (Bologna): *Traduzione e Inquisizione*
SABRINA STROPPA (Torino): *Sulla ricezione di Santa Teresa in Italia*
KRIZIA BONAUDO (Torino): *Momenti di ricezione di Santa Teresa d'Avila in Francia*
RICARDO PINERO (Navarra): *La experiencia del demonio en Santa Teresa de Jesús: hacia una estética de la vida mística*
SIMONE FLOCCARI (Torino): *Sulla Vita: Lidaro e Teresa*
EMMANUELE RIU (Torino): *Chi sono io? Santa Teresa nel Libro della vita e nelle Fondazioni*
Moderatore: Umberto Nobile

h. 12,30 Conferenza: *La poesia di Santa Teresa*
ESTHER BORREGO (Università Complutense di Madrid)
Presenta: Eugenio Beccalli

h. 14,30 Sessione di comunicazioni (II)
FRANCISCO MARTIN CABRERO (Torino): *La filologia come forma di vita (Teresa d'Avila da Fray Luis de León a Americo Castro)*
ELIOGRIA BECCALLI (Torino): *Santa Teresa, un modello di vita per il XX secolo. Azorin e Unamuno*
JUANA SÁNCHEZ-GEY (Università Autónoma di Madrid): *Mística española en María Zambrano y Fernando Rielo*
MARTA VARONE (Torino): *La funzione dell'anima: mistica e conoscenza in María Zambrano*
Moderatore: Luca Sammarco

h. 16 Sessione di comunicazioni (III)
DIANA OSTI (Torino): *La donna nei subaltern studies*
SIMONA PORRO (Torino): *La 'Maria americana': il caso di Anne Hutchinson*
LIANA PUSCHEL (Torino): *"La grazia è discesa, dal cielo/già tutta già tutta m'accende". Suor Angelica tra rivelazione e delirio*
Moderatore: Maria Varone

h. 17,30 Sessione di comunicazioni (IV)
LIA OONO (Torino): *L'esperienza mistica nella poesia di Juan Ramón Jiménez*
GIULIA VAUDAUNA (Torino): *T. S. Eliot e il musicismo*
CHIARA SANDRIN (Torino): *"...una parola sul modello del silenzio...". Su alcuni motivi mistici nella poesia di Paul Celan*
Moderatore: Simone Floccari

h. 18,30 *Ricominciare dalla fine*
Conclusioni e chiusura delle giornate di studio a cura di comparAzioni

dall'opera di

Juan

MAYORGA

Salvatore
Agli

Glenda
Plumari

La lingua in pezzi

Opera Teatrale

ATTO UNICO

**TEATRO
CAVALLERIZZA REALE**

Via Verdi 9, Torino

9 dicembre 2015

h. 20.30

evento
organizzato da:

compar **A**zioni

In collaborazione con:



MINISTERIO DE EDUCACIÓN
CULTURA Y DEPORTE

SECRETARÍA DE ESTADO DE CULTURA



Assemblea
Cavallerizza
14.45

CENTRO STUDI
ARTI DELLA MODERNITÀ

camp1us



LINGOTTO

LE SPIRITUALITÀ NELL'EPOCA SECOLARE
(Luigi Berzano)

John Maynard Keynes, nell'opera *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta* (1936), formulava il principio generale, in economia, secondo cui l'inevitabile non succede mai, l'inatteso sempre. Possiamo applicare lo stesso principio anche ai fenomeni religiosi. È avvenuto infatti che la totale secolarizzazione delle società —preannunciata fino a pochi anni fa— non si sia verificata, che la scomparsa del sacro non sia avvenuta e che, al contrario, molte altre cose *inattese* si siano formate nelle società secolari. La stessa cosa sta avvenendo anche in riferimento al fenomeno delle spiritualità.¹

¹ Propongo in questo contesto la tipologia di *spiritualità intra-religiose* e *spiritualità secolari*. Le prime si formano all'interno delle religioni storiche e sono da esse riconosciute; le seconde sorgono in autonomia dalle religioni storiche. Come si nota, la definizione di spiritualità non è senza ambiguità. Si tratta di parola e concetto che, da sempre presente nella tradizione culturale e religiosa occidentale, ha avuto da qualche tempo un nuovo impiego, soprattutto presso studiosi del contesto anglofono, per indicare ogni *spiritual way of life*: tutte presenterebbero il dato comune di non avere il baricentro in una religione istituita,

Per tale ragione le scienze sociali della religione hanno un interesse crescente per lo *spirituale non di chiesa*, cioè per quell'insieme di credenze, esperienze, pratiche e conoscenze che individui o piccoli gruppi coltivano in libertà rispetto alle religioni storiche. Si tratta di un effetto *inatteso* della secolarizzazione, la quale non ha solo prodotto i segni dell'oblio e della perdita di alcune forme del sacro, ma anche quelli dell'innovazione e dell'emancipazione del sacro dalle religioni storiche.

Quanti intendono riferirsi alla secolarizzazione non solo quale fenomeno dissolutivo e deiettivo, ma anche positivo e innovativo, analizzano la nuova disponibilità alla ricerca, all'ascolto, all'esperienza religiosa e a quanto teorizzava, paradossalmente, Nietzsche ne *La gaia scienza*, parlando della necessità di “continuare a sognare” sapendo di sognare. Questi segni di spiritualità, in un contesto secolare in parte desertificato di simboli e di riti, hanno indotto, in anni recenti, anche i ricercatori a parlare di “ritorno del sacro” e di “ritorno di Dio”, quasi che il sacro e Dio fossero scomparsi con l'inizio del processo di secolarizzazione.

Anche nel contesto secolare l'individuo si confronta con la *trascendenza*. L'*effetto-disincanto* del mondo non ha prodotto lo svuotamento dell'esperienza spirituale, anche se ce ne mostra le trasformazioni e le connessioni con nuove forme e strutture. Tempi, spazi, significati, pratiche e simboli religiosi hanno continuato e continuano a esistere in sé e nella loro diversità, nel mondo reso secolare dagli effetti della secolarizzazione. Queste nuove disposizioni spirituali e interessi per il sacro —che qui chiamerò *secolarità sacra*— si caratterizzano per il loro senso dell'agire, volto a ricomporre quanto la secolarizzazione frammenta e divide tra razionalità e

dalla quale ricevere validazione. Questa estensione di significato è qui proposta per comprendere le due forme sopra indicate.

trascendenza. Si tratta di una molteplicità di situazioni coinvolgenti la morale, l'etica, il sociale, il politico, l'economico.

Questo intervento presenta nella prima parte tre presupposti al titolo (*Le spiritualità nell'epoca secolare*), nella seconda parte la definizione di spiritualità secolari e nella parte finale la quarta secolarizzazione quale contesto in cui si sviluppano le attuali forme di spiritualità.

1. PRESUPPOSTI AL TITOLO

LA PERSISTENZA DELLE SPIRITUALITÀ

La crescente attenzione per le nuove spiritualità ai margini o al di fuori delle religioni storiche, per il pluralismo delle esperienze religiose, per la personalizzazione del vivere religioso, per la percezione delle pratiche spirituali come *loisir* in concorrenza con altri *loisirs* è il dato significativo della persistenza della dimensione spirituale. Oggi, a modificarne lo studio e la comprensione sono i tre contesti che Thomas Luckmann individuava già negli anni Sessanta nel saggio *La religione invisibile*: superamento dell'analisi della sola "religione ecclesiasticamente orientata", importanza dell'analisi delle aree di religiosità de-istituzionalizzata e della religione personale.²

A giustificare, in parte, la disattenzione per le nuove forme di spiritualità è stata nei decenni passati la grande considerazione accordata allo studio dell'appartenenza religiosa. La sostanziale tenuta, quasi per inerzia, delle identità —quale quella cattolica in Italia— a confronto del trasformarsi molto più veloce delle credenze, delle pratiche e delle esperienze, ha indotto gli stessi ricercatori a prestare minore attenzione all'universo più mobile delle spiritualità in formazione. La persistenza dei due terzi

² T. LUCKMANN, 'Le forme sociali della religione', *La religione invisibile*, trad. di E. Cotta Radicati, il Mulino, Bologna, 1969 (ed. or. 1963).

di italiani che hanno continuato a dichiararsi cattolici ha indotto a credere che anche nella dimensione della spiritualità non avvenissero profonde trasformazioni.

Ma i due ambiti —quello dell'appartenenza e quello delle spiritualità— non sono sempre uguali: uno può essere stabile e l'altro mobile. Del resto, si può comprendere che l'individuo vada incontro a molti più problemi e difficoltà quando abbandona la sua identità-appartenenza religiosa, a confronto dell'abbandono solo di alcune credenze o pratiche. Inoltre, questo principio dell'inerzia delle identità è anche confermato dal fatto che un'identità tende a scomparire solo quando viene sostituita da un'altra. Ma nell'attuale contesto italiano l'individuo che si dichiara appartenente a una religione non cattolica va ancora incontro, perlopiù, a più difficoltà e a maggiore dissonanza cognitiva, di un altro che incorpori in modo sincretistico altre credenze e pratiche tra quelle cattoliche. È da considerare inoltre che l'inerzia dell'appartenenza religiosa dipende anche dalla natura specifica dei beni religiosi, i quali consistono anche in un insieme di conoscenze, esperienze ed emozioni che possono essere considerati come una forma di "capitale umano". Poiché ogni cambiamento di religione rende inutile gran parte del precedente "capitale umano", l'individuo è molto riluttante a cambiare la propria affiliazione religiosa. Ma l'attuale livello di autonomia delle credenze, delle esperienze e delle pratiche religiose, oltre che delle convinzioni etico-morali, potrebbe ormai preludere a una trasformazione anche delle appartenenze.

LA CONDIZIONE SECOLARE

È la condizione dell'epoca moderna, che ha conosciuto le quattro secolarizzazioni che l'hanno costituita dall'epoca assiale fino a oggi. In sociologia, la questione della secolarizzazione è stata trattata, in prevalenza, a partire dell'opera di Max Weber. Diversa ricostruzione del

processo di secolarizzazione si ha seguendo la prospettiva di Jean-Pierre Vernant.³ Lo storico francese individua tre fasi della secolarizzazione, a iniziare dal pensiero greco. La prima secolarizzazione è quella della mitologia greca e del sorgere della filosofia classica nel V secolo: dal tempo mitologico al tempo del *saeculum* inteso quale tempo profano. Sono i Greci ad averci inventati, definendo un tipo di vita collettiva, di atteggiamento religioso e anche una forma di pensiero, di intelligenza, di tecniche intellettuali. La storia d'Occidente comincia con il pensiero greco. Vernant cerca di trovare le cause di questo passaggio dal pensiero mitologico a quello razionale e filosofico nelle trasformazioni della storia sociale, giuridica, economica e anche politica, con il sorgere della democrazia. Il tutto avviene con due grandi trasformazioni mentali: il *pensiero positivo*, indipendente da ogni forma di realtà mitica e sovranaturale; e il *pensiero astratto*, che spoglia la realtà del principio dell'unione degli opposti in favore della formulazione in termini categorici del principio di identità. È il *Logos* logico, razionale quale *Theion*. Per la filosofia stoica la *Teoria* era il *Theion orao* (*vedo il divino*).

Il Cristianesimo rappresenta la seconda secolarizzazione, con l'idea del *Logos-Uomo*: *Logos sarx egeneto*. Sul piano teorico si assiste a una doppia rivoluzione, ontologica (il divino non è più una struttura anonima, ma una persona) ed epistemologica (il modo di conoscerla non è più la ragione, ma la fede). Nella filosofia greca il *Theion*, che è *Logos* e *Cosmos*, diventa con il Cristianesimo la divino/umanità. Il Cristianesimo quale secolarizzazione, oltre che rottura teorica ed etica, ha una nuova dottrina di salvezza. Se il *Divino* non è più solo l'ordine del *Cosmos* o il *Logos*, ma è il *Logos* incarnato, anche la salvezza cambia e diventa promessa e salvezza fatta da un uomo. Giustino, filosofo stoico

3 J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. di B. Bravo, M. Romano, Einaudi, Torino, 1978 (ed. or. 1965).

convertito al Cristianesimo, scriverà che la salvezza non è più una provvidenza cieca, ma un rapporto personale con Gesù. Per questo Giustino subirà il martirio a opera di un imperatore pur saggio e illuminato quanto Marco Aurelio: tanto profanatoria appariva l'idea cristiana della divino/umanità.

La terza secolarizzazione è quella dalla quale nasce la modernità analizzata da Max Weber. È l'inizio dell'autonomia delle scienze, della politica, dell'economia, del diritto, rispetto alla religione. Tutti gli ambiti della vita sociale, scientifica e culturale si emancipano dal controllo delle istituzioni religiose e s'indeboliscono anche i contenuti religiosi nelle arti, nella letteratura e nella cultura. L'opera di Max Weber sui rapporti tra sorgere del capitalismo ed etica del protestantesimo è indicativa del potere della religione anche sui sistemi economici.

Oggi assistiamo, infine, al pieno attuarsi di una formula enunciata da Hugo Grotius nel 1625: *etsi Deus non daretur*. Per il filosofo olandese, *anche se Dio non fosse dato* significava che il diritto naturale sarebbe stato valido di per sé, che Dio esistesse o meno. In seguito la formula venne tradotta, erroneamente, con: *come se Dio non esistesse*.

In questo contesto intendo il significato dato da Grotius, per indicare che nella condizione secolare è la vita quotidiana che si svolge con un suo senso e dignità, *etsi Deus non daretur*. Si capiscono gli effetti della formula di Grotius descrivendo, *a contrariis*, la società premoderna, nella quale era la religione che, dalla nascita fino alla morte, dava contenuto e senso allo stile con cui comportarsi nella vita economica, sociale, ricreativa, politica, trasformando a volte in sacramenti e riti anche le attività più profane. Il tempo delle giornate, dal mattino all'imbrunire e alla notte, era strutturato da segni e da suoni sacri. Anche il tempo dell'anno seguiva un calendario liturgico con le sue stagioni, i suoi divieti e le sue feste. Le pratiche relative al lavoro seguivano

divieti e regolazioni. E, in tutte le cose pubbliche e private, i riti conferivano importanza e sacralità ai vari eventi: al mangiare, al fare festa, al celebrare ricorrenze, oltre che a tutto quanto riguardava i riti di passaggio come il nascere, lo sposarsi, l'ammalarsi, il morire.⁴

La stessa vita dell'individuo ateo — che era un costante tentativo di sottrarsi a tutto ciò — si costituiva comunque per negazione rispetto all'universo religioso generale. La religione s'intrometteva in tutta la vita dell'individuo, *volens nolens*, credente o non credente; e tutti dovevano riconoscere che essa era fondamentale nel produrre la coesione sociale e l'identità della comunità. Si consideri, anche nel caso della guerra, quanto la religione motivasse gli eserciti e i singoli soldati a sacrificare la propria vita per il bene di tutti, anche quando gli eserciti contendenti pregavano, ognuno per proprio conto, lo stesso Dio. Le etiche religiose regolavano il lavoro, gli scambi, l'assistenza.

NUOVE FORME DELLA SPIRITUALITÀ

Quando gli dei abbandonano il mondo e le religioni cessano di significare la loro alterità, è il mondo stesso che comincia ad apparirci altro, a rivelare una profondità immaginativa che diventa l'oggetto di una ricerca speciale, dotata del suo fine in se stessa e che rimanda soltanto a se stessa. Il fatto è, semplicemente, che l'apprensione immaginativa del reale che costituiva il supporto antropologico dell'attività religiosa si mette a funzionare per conto suo, indipendente dagli antichi contenuti che la canalizzavano.⁵

4 A. HELLER, *Sociologia della vita quotidiana*, trad. di P. Basso, Pgreco, Milano, 2012 (ed. or. 1970).

5 M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione*, trad. di A. Comba, Einaudi, Torino, 1992 (ed. or. 1985), p. 297.

Dove si trasferiscono le forme spirituali, e anche quelle dell'ateismo, quando gli dèi evocati da Marcel Gauchet abbandonano il mondo? Si trasferiscono in forme *secolari*, poiché *secolare* è l'epoca presente che le determina. Epoca *secolare* non già nel senso che il religioso non sia più presente, ma nel senso invece che, per un qualche concatenamento di circostanze conseguenti proprio al disincantamento e alla secolarizzazione, si sono manifestati fenomeni nuovi per le connessioni tra il mondo secolarizzato e la religione. L'effetto di secolarizzazione non ha svuotato la religione delle sue esperienze religiose, ma ne ha trasformato le connessioni con la diversità del mondo secolare.

È in questa fase secolare in cui l'individuo ha pieni poteri su se stesso, che lo spirituale e anche l'ateismo tradizionali si mutano in forme soggettive, esperienziali, indipendenti da contenuti dogmatici definiti e dai confini di religioni storiche. È la condizione antropologica che Weber chiamerebbe "sentimento d'inaudita solitudine interiore del singolo individuo", connessa al grande processo storico-religioso di disincantamento del mondo che ebbe inizio con la profezia ebraica antica e che, in unione con il pensiero scientifico greco, rigettò come superstizione ed empietà tutti i mezzi magici di ricerca della salvezza.

Queste nuove sensibilità e interessi si caratterizzano per il loro senso dell'agire, volto a ricomporre quanto la secolarizzazione aveva frammentato e diviso tra politica e religione, tra modernità e tradizione, tra Chiesa e Stato, tra feriale e festivo, tra religioso pubblico e religioso privato e, in conclusione, tra razionalità e trascendenza. Si tratta di una molteplicità di situazioni coinvolgenti la *morale* e l'*etica* (manipolazioni genetiche, sessualità, malattia, ambiente, diversità etniche), il *sociale* (prevalenza dell'ego individualistico e narcisistico), il *politico* (separazione tra morale e politica), l'*economico* (autonomia degli interessi

materiali, consumistici). Nuove forme di spiritualità sono le domande e i bisogni che si formano quando la moralità dell'agire non sembra automaticamente derivabile dalla razionalità: domande di *spiritualità* e bisogni di *eticità*, rivalutazione delle esperienze del *sacro*, rinascimento di *religiosità*.

Volendo indicare in un'immagine il carattere delle nuove forme di spiritualità potremmo riferirci alla loro tendenza a trasferire i contenuti delle conoscenze, delle esperienze, delle pratiche, dalla loro forma fissa e sostanziale a una di sviluppo, di movimento, di labilità. Rinuncia a verità assolute che ostacolano lo sviluppo e la trasformazione continua: l'accento posto sull'esperienza in ogni ambito non significa altro che questo. I grandi dogmi non rappresentano più gli eterni pensieri della creazione, ma solo punti di passaggio di un'eterna evoluzione. All'interno della cultura spirituale e sociale della modernità —scrive Simmel— si allentano le rigide delimitazioni e i legami con il Passato, e l'individuo, come in una ricerca continua, “può circolare nella molteplicità variabile delle condizioni di vita, riflettendo, per così dire, in sé il *panta rei* delle cose”.⁶

2. SPIRITUALITÀ SECOLARI

La frammentazione spirituale, che fino al XIX secolo riguardava solo gruppi di *élite* all'interno della società, è avvenuta in periodi recenti. Questo fenomeno, che Charles Taylor chiama “effetto nova”, ha coinvolto trasversalmente tutti i ceti sociali.⁷ A spiegazione di ciò non sono sufficienti né l'estendersi dell'istruzione, che ha determinato una generalizzazione della condizione culturale prima riservata all'*élite*; né la *differenziazione*

6 G. SIMMEL, *Denaro e vita. Senso e forme dell'esistere*, a cura di F. Mora, Mimesis, Milano, 2010, p. 75.

7 C. TAYLOR, *L'età secolare*, trad. di P. Costa, a cura di P. Costa, M. Sircana, Feltrinelli, Milano, 2009 (ed. or. 2007).

della società, che ha ridotto la religione a una delle tante sfere separate della società, tra l'economia, la politica, la scienza: sfere separate, ciascuna dotata di proprie norme e istituzioni. L'“effetto nova” è parte della struttura globale del mondo che si è venuta creando nella libertà, velocità e moltiplicazione dell'informazione, impensabile senza i nuovi media, a iniziare dalla rete.

Di qui i tratti generali delle spiritualità secolari: individualizzate, esperienziali, autonome e nelle forme del *designer*.⁸ L'autonomizzazione rende le nuove spiritualità più libere dalle tradizioni religiose storiche: auto-referenziali, stanno in piedi da sole. Per questo sono indicate a volte quali “nuovi movimenti spirituali”. Esse rappresenterebbero ogni esperienza in qualche modo spirituale, purché autonoma dalle tradizionali dottrine cristiane e organizzazioni ecclesiastiche.

Un elemento significativo nell'individuazione delle spiritualità secolari riguarda il problema della determinazione del senso della vita, che si ritrova soprattutto quando ci si riferisce a specifici aspetti quali la sofferenza, il male, la solitudine, la nostalgia dei progetti. Le spiritualità offrono in questi contesti esperienze e stili di vita in più direzioni: rimozione e presa di distanza oppure risposte di dedizione e benevolenza, oppure anche atteggiamenti di sfida al dolore e alla morte o, al contrario, atteggiamenti di resa al dolore e al vittimismo. In tutti i casi si tratta di tentativi opposti, ma presenti sia nei mondi religiosi sia in quelli secolari, a conferma che il problema del senso dell'esistenza non ammette un'unica soluzione.

⁸ *Designer spirituality* è la definizione con la quale alcuni sociologi indicano la costruzione individuale dello stile di vita religioso, con analogia a quanto avviene nella costruzione degli stili di vita nel vestire, nelle preferenze musicali, nel cibo, nello sport e nel tempo libero. Altri studiosi scrivono del *tailoring religion to fit their needs* per interpretare la tendenza crescente degli individui nella ricerca delle proprie preferenze spirituali (www.designerreligion.wordpress.com, a cura di L. Berzano, J. A. Nuevo, 2014).

La connotazione esperienziale delle spiritualità secolari si ritrova nelle narrazioni degli individui, che le raccontano come se la coscienza dell'individuo e le sue esperienze fossero l'unica fonte di verifica riconosciuta.⁹ La creazione del senso dell'esistenza sta nella forza di affrontare il vuoto con l'immaginazione. Il fascino di questa narrazione è lontano dalla convinzione che la religione sia incompatibile con la modernità e che il Cristianesimo lo sia con una vita buona. Il fascino, piuttosto, si basa sulla fiducia che la propria via spirituale possa svolgersi anche senza i supporti della razionalità o i motivi dell'auto-consolazione religiosa.

Nelle forme del *designer*, anche la religione rientra tra le scelte, i gusti, gli interessi, le sensibilità; rientra cioè nel campo degli stili di vita di un individuo in base ai quali ognuno cerca una fede che "gli stia bene" (*a faith that fits*). Possiamo definire questa forma come *designer spirituality*, nella quale il gusto personale, il contenuto intellettuale e le forme estetiche si integrano a comporre un ideale personale di religione.¹⁰ Chi cerca un tale profilo religioso intende sceglierne anche i contenuti sulla base della propria sensibilità. Si tratta di una chiave interpretativa della tendenza crescente degli individui a ricercare le proprie preferenze spirituali. Non si tratta solo di coloro che intendono costruire la propria fede in Dio, ma anche di quanti si proclamano appartenenti a una religione storica, pur allentando i legami con le sue credenze e riti tradizionali. In tal senso, la *designer spirituality* è continuamente creativa, *trendy*, eclettica, riflessiva. Chi la vive considera possibile non solo l'appartenenza a una religione storica, ma anche l'attribuzione di un significato personale alle credenze e ai riti tramandati. Nella *designer spirituality* quale costruzione del proprio stile di vita ritroviamo elementi che compaiono nella costruzione degli stili di vita tramite

9 L. BERZANO, *Spiritualità senza Dio?*, Mimesis, Milano, 2014.

10 Cfr. www.designerreligion.wordpress.com, cit.

i consumi, le preferenze artistiche, l'occupazione del tempo libero. A differenza delle spiritualità del passato, che riproducevano forme e strutture preesistenti alle quali i bisogni e gusti personali erano subordinati, queste spiritualità hanno invertito la situazione. È la spiritualità quella che deve soddisfare le preferenze individuali.

Nel contesto attuale, in cui le tradizioni religiose perdono centralità quali unici sistemi di validazione, si moltiplicano altri sistemi di validazione, in tante forme quante sono le disposizioni religiose individuali e le nuove situazioni che coinvolgono i singoli individui. Secondo alcuni studiosi, esistono oggi delle spiritualità che hanno in comune il non avere più il loro baricentro in alcuna religione istituita, dalla quale ricevere riconoscimento e validazione. Sono quindi spiritualità extra-religiose, formatesi nel contesto della o dopo la secolarizzazione. Sono spiritualità private, non di chiesa, *new-ager*, eclettiche, ufologiche, spiritistiche, esoteriche, “spiritualità del dimorare”, “spiritualità della ricerca”, “mentalità terapeutica”, “ricerca del sé profondo”, “ricerca della sintonia con se stessi”.

3. LA SECOLARITÀ SACRA DELLA VITA QUOTIDIANA

Possiamo considerare quale quarta secolarizzazione la condizione attuale, nella quale si formano le spiritualità secolari e, più in generale, la *secolarità sacra*. La possibilità di una relazione creativa tra sacro e condizione secolare è stata proposta, tra altri, da Raimon Panikkar, strenuo difensore del bisogno di preservare la tensione feconda tra l'*io secolare* e l'*io spirituale*. Solo la secolarizzazione può evitare che il sacro diventi una negazione della vita e del tempo, e solo la visione spirituale del mondo e della vita può evitare che la condizione secolare diventi fanatica e cieca. La società secolare non ha più bisogno

di misconoscere come sua avversaria una spiritualità, quando questa sia attenta all'azione e alla sofferenza del mondo.

Panikkar distingue tra: *secolarizzazione*, il processo nel quale alcuni settori della società si rendono autonomi dalle istituzioni religiose; *secolarismo*, l'ideologia che assolutizza la realtà mondana affermando che il mondo empirico è tutto ciò che esiste e che il divino è una mera illusione della mente; *secolarità*, ossia l'equilibrio tra essere e non essere, eternità e tempo, mondo e Dio.

Con riferimento alle attuali società secolari, il principale interesse del pensiero di Panikkar è stato il tentativo di costruire un'*antropologia integrale* che, mettendo in evidenza il carattere trascendente ed estatico dell'esistenza umana, fosse capace di andare oltre le forme di riduzionismo esistenziale oggi presenti. Strettamente collegata a questa analisi del carattere "cosmoteandrico" dell'esperienza è l'attenzione volta a ripristinare un equilibrio tra il divino, l'umano e il cosmico, quali tre elementi costitutivi della realtà, senza alcuna subordinazione tra essi. Qui sta la ricerca di Panikkar di un equilibrio che sia non solo una "voce di mezzo" tra e al di là dell'eteronomia e dell'autonomia, ma anche una sfida critica nei confronti sia dei tradizionalisti religiosi o fondamentalisti (affascinati dall'eteronomia), sia dei difensori della modernità liberale orientati a innalzare la modernità a dottrina. Panikkar definisce questa "voce di mezzo" con la nozione di *ontonomia* (legge dell'essere) quale via media tra *eteronomia* (dominio dell'altro sull'inferiore) e *autonomia* (indipendenza tra le diverse sfere dell'Essere). Si tratta di tre modelli da considerare più come degli idealtipi che come visioni del mondo strettamente intese.

In questa ricerca di Panikkar, il contributo innovativo risiede nell'interpretazione della secolarità quale situazione nella quale la temporalità secolare emerge come porta d'accesso a un possibile approfondimento e

arricchimento di una fede conforme al nostro *saeculum*. È questa la prospettiva della *secolarità sacra*, propria del nostro tempo come luogo privilegiato di un evento o di una rivelazione sacra.¹¹

È vero, però, che la nostra epoca secolare non è stata sempre ospitale nei confronti della sfera della fede e del sacro, che pur rimane uno dei due poli diversi della vita. Il primo rimane il polo del tempo finito, della vita quotidiana; il secondo è il polo dell'infinità, dell'alterità, della trascendenza. Entrambi possono essere ospitati dall'uomo. È la "secolarità sacra" che permette di reinterpretare il secolare in modo tale che la fede diventi un impegno non solo nei confronti di un qualche mondo ultraterreno trascendentale, ma anche di una temporalità più profonda, in cui il divino dimora come un seme di possibilità che chiede di essere sempre più incarnato nel mondo umano e naturale. Questa coabitazione creativa dell'umano e del divino permette di evitare il duplice rischio già adombrato di un umanesimo riduttivo (l'autonomia estrema) o di un fondamentalismo dogmatico (l'eteronomia estrema).

La *secolarità sacra* non richiede di parlare tutti la stessa lingua né di praticare la stessa religione, bensì la consapevolezza d'intonare note diverse della stessa sinfonia e di camminare lungo percorsi differenti, ma verso la stessa meta.¹² A questa funzione della *secolarità sacra* Panikkar ha dedicato alcune delle sue ultime analisi, trattando del futuro della religione e della crescente distanza tra la religione istituzionale e quella nel cuore degli individui. La religione emigra nel mondo, dalle chiese alle strade, dai riti liturgici alle pratiche quotidiane, dall'obbedienza ai Magisteri alle scelte individuali. In questo cambiamento di prospettiva, molti ritengono che siano problemi religiosi anche l'impegno per la pace, la

11 R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano, 2004 (ed. or. 1993).

12 L. BERZANO, *Spiritualità senza Dio?*, cit., p. 47.

giustizia, i diritti umani, l'ecologia. Il futuro della religione sarà di riportare Dio nel mondo e la fede dal tempio alla strada, dal rito sacro alla pratica secolare, dall'obbedienza istituzionale all'iniziativa della coscienza.¹³

La *secolarità sacra* evidenzia sia che Dio si fa uomo, sia che l'uomo è considerato un essere divino, non tanto per una discesa o un'ascensione, quanto per il fatto che Dio e l'uomo sono *costitutivamente in relazione*. Una caratteristica dell'essere umano, soprattutto nell'antichità, è quella di vivere di fronte al mondo; il suo sguardo si rivolge al cielo e alla terra e su questo orizzonte compare la divinità, come Signore, Causa, Origine. La divinità appare vincolata al mondo e questo appare interpretato come il mondo della divinità. È per questo che Panikkar dice che una delle ragioni della crisi della spiritualità di oggi è la "mancanza della fiducia cosmica", fondamentale in tutte le religioni tradizionali. Nella concezione non dualista della realtà non esistono *sacro e profano*, in quanto non vi è nulla che non sia sacro perché tutta la realtà è *in relazione*. È questo il fondamento della *secolarità sacra* secondo Panikkar.

Non vi è alcuna individualità in isolamento. Pensare di poter andare da Dio o stabilire con Lui un'amicizia, pensare di poter raggiungere il nirvana, il *mokṣa* o il paradiso tagliando tutti i legami con il resto della realtà è stata una tentazione costante per l'animo religioso, ma questo tipo di atteggiamento "che nega il mondo" porta alla degradazione della religione. Non c'è paradiso senza stile di vita buono in questo mondo; non c'è *mokṣa* senza *dharma*.¹⁴ Per Panikkar, la *secolarità sacra* rappresenta

13 R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, cit.

14 *Mokṣa* è sostantivo maschile sanscrito indicante liberazione, affrancamento, salvezza. Quello di *mokṣa* è uno dei principi cardine delle dottrine religiose e spirituali dell'[India](#), affine al *nirvāṇa* del [buddhismo](#). La liberazione, variamente interpretata e diversamente conseguibile a seconda del contesto, è intesa come salvezza dal ciclo delle rinascite ([saṃsāra](#)), ma anche quale conseguimento di una condizione spirituale superiore. *Dharma* in sanscrito sta per legge cosmica, dovere, oppure

la riconquista della struttura sacramentale della realtà, la consapevolezza che la vita umana profonda è culto e vera espressione del mistero dell'esistenza. L'uomo è ministro del mondo e del sacramento cosmico. Oggi, secondo Panikkar —che in queste parole evoca Pierre Teilhard de Chardin— siamo più vicini ad accettare la verità per cui l'uomo è colui che celebra il sacramento della vita, il profeta di questo universo e l'ambasciatore del regno dello spirito.

4. CONCLUSIONE

Tutti gli elementi menzionati, tra lo spirituale e il secolare, che compongono l'epoca contemporanea, sono così indicativi da indurmi a concludere nella forma meno indicata dalla metodologia: formulare, cioè, un'ulteriore ipotesi di ricerca, anziché una conclusione. L'ulteriore ipotesi di ricerca è quella delle spiritualità contemporanee quali forme della cosiddetta "epoca post-assiale". Ci si riferisce all'opera classica di Karl Jaspers (1949) a proposito del I millennio avanti Cristo, epoca nella quale comparvero visioni ed esperienze superiori del mondo, tanto da indurlo a definire quel periodo "epoca assiale". Tale ipotesi, che indirizza a considerare gli effetti della "svolta assiale", ha indotto alcuni studiosi a definire quella attuale quale "epoca post-assiale", nel senso di "effetto della svolta assiale". Il *post* ha in questa accezione un significato causale, anziché temporale (Bellah, Eisenstadt, Taylor). Questa è l'epoca nella quale anche le religioni e le spiritualità sono chiamate a cercare una salvezza che vada oltre l'esistenza prospera del benessere. È il comando divino a chiedere di imitarlo nel modificare l'ordine cattivo del mondo. La visione del male non conduce più all'accettazione dell'inevitabile condizione dell'esistenza, ma a una reazione attiva, sia nella forma di

anche religione nel senso della tradizione occidentale.

un'auto-trasformazione, sia di una lotta per contrastare il male. È la svolta assiale —che ha ricevuto un impulso decisivo con l'affermarsi del Cristianesimo e soprattutto con il consolidarsi della sua egemonia nell'ambito dell'Occidente— ad aver inaugurato il nesso tra l'ideale della vita buona e il postulato di un senso totalizzante dell'esistere, che può essere raggiunto solo tramite il trascendimento della condizione ordinaria dell'umano.

Bibliografia

TERESA D'ÁVILA, *Cammino di perfezione*, a cura di L. Borriello, Paoline, Roma, 2001 (post 1567).

TERESA D'ÁVILA, *Il castello interiore*, a cura di G. Della Croce, Paoline, Roma, 2005 (1577).

TERESA D'ÁVILA, *Il libro della mia vita*, Nemo Editrice, Milano, 2014 (post 1567).

LUIGI BERZANO, *Ana-teismo e secolarità sacra in Richard Kearney e Raimon Panikkar*, paper presentato al Convegno “Religioni in dialogo” (Assisi, 17-18 ottobre 2015).

HUGO GROTIUS, *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e Libro primo*, a cura di F. Arici, F. Todescan, Cedam, Padova, 2010 (ed. or. 1625).

MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. di A. Marini, Mondadori, Milano, 2011 (ed. or. 1927).

KARL JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis-Verlag, Zürich, 1949.

JOHN MAYNARD KEYNES, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse, della moneta*, trad. A. Campolongo, a cura di T. Cozzi, Utet, Torino, 1971 (ed. or. 1936).

FRIEDRICH NIETZSCHE, *La gaia scienza*, trad. di F. Masini, a cura di G. Vattimo, Einaudi, Torino, 1979 (ed. or. 1882).

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *L'ambiente divino*,

il Saggiatore, Milano, 1968 (ed. or. 1957).

TRADUZIONI, CENSURE E DIFESE: TERESA DI GESÙ
(Elisabetta Marchetti)

Il recente quinto centenario della nascita induce a riportare l'attenzione sull'avventura di Teresa di Gesù e, in particolare, sul rapporto e le influenze tra la pubblicazione degli scritti della Santa in lingua —dunque in traduzione dai testi spagnoli— e la correlata attenzione dei tribunali inquisitoriali. Resta ancora molto da studiare sulla diffusione in Italia degli scritti teresiani sia in lingua originale che in traduzione, tema che richiederebbe un approfondimento anche sulla effettiva diffusione e fortuna nella nostra penisola di opere in spagnolo nei secoli XVI-XVIII, tenuto conto del fatto che, come confermano i dati statistici sulle edizioni veneziane, gli italiani avevano ancora bisogno di traduzioni.

Gli studi di Simeón de la Sagrada Familia e altri¹⁵ aiutano a stabilire: quali opere teresiane raggiunsero per prime il pubblico italiano, chi si preoccupò di tradurle e

15 SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, *Bibliographia operum S. Teresiae a Jesu typis editorum (1583-1967)*, Teresianum, Roma, 1969; *Repertorio delle edizioni italiane delle opere di Teresa di Gesù (1590-1700)*, in ELISABETTA MARCHETTI, *Le prime traduzioni italiane delle opere di Teresa*

quali le città che le accolsero. Il primo scritto ad essere volto in italiano furono le *Regole e Costituzioni delle Religiose Primitive Scalze, dell'Ordine della gloriosa Vergine Maria del Monte Carmelo*¹⁶ uscito a Genova nel 1593; anche se Jéronimo de San José nella sua *Historia del Carmelo Descalzo* anticipi la data della prima versione italiana delle opere della Madre carmelitana al 1590 quando vescovo di Novara monsignor Cesare Speciano avrebbe tradotto il libri della carmelitana. Tuttavia, seppur esistono notizie di questa edizione, non è stato possibile finora attestarne con certezza l'esistenza.¹⁷ Si è constatato che all'espansione geografica delle case teresiane corrisponde, nei medesimi luoghi, la stampa dei testi della santa. Ciò è avvenuto a Genova,¹⁸ scenario dell'iniziale radicamento scalzo fuori dai confini spagnoli, quando nel 1584 si eresse il convento maschile di Sant'Anna e nel 1594 quello femminile di Gesù Maria, e poi per Roma di cui parleremo. Sarà poi Firenze a fregiarsi delle *Esclamazioni* tradotte nel 1599 da Giulio Zanchini appartenente ai Cavalieri di San Giovanni¹⁹

di Gesù nel quadro dell'impegno papale post-tridentino, Lo Scarabeo, Bologna, 2001, pp. 193-219.

16 *Regole e Costituzioni delle Religiose Primitive Scalze, dell'Ordine della gloriosa Vergine Maria del Monte Carmelo*, Per gli Heredi di Gir. Bartoli, Genova nel 1593.

17 Si rammenta che le fonti a cui attinge Jéronimo de San José sono FRANCISCO DE RIBERA, *La Vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalças y Descalços*, compuesta por el Doctor F. de Ribera de la Compañía de Jesús, y repartida en cinco libros, Pedro Lasso, Salamanca, 1590, lib.IV, cap. 3; e DIEGO DE YEPES, *Vida, virtudes y milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesús*, Madrid, 1587, lib. III, cap. 13.

18 Si veda in particolare, ANASTASIO ROGGERO, *Genova e gli inizi della Riforma teresiana in Italia (1584-1597)*, Sagep Editrice, Genova, 1984.

19 *Sciamazioni o Meditatonni dell'anima a Dio scritte dalla Madre Teresa di Giesù fondatrice delle Carmelitane Scalze*, Tradotte in lingua Spagnuola dal Cavaliere Fra Giulio Zanchini da Castiglionco Spedalengo di Santa Maria Nuova di Firenze. In Firenze. Nella Stamperia di Michelangelo Sermartelli MDXCIX. Cfr. ELISABETTA MARCHETTI, 'Le prime traduzioni italiane delle teresiane Sciamazioni o Meditazioni dell'anima a Dio', *Annali di Storia dell'Esegesi*, 18/1 (2001), pp. 345-372.

il quale, da quanto ricostruito, non manipolò il testo sebbene esso presenti una particolare carica emotiva e il costante riferimento all'orazione vissuta dalla santa così spesso messa sotto accusa nei primi anni dell'espansione del Carmelo scalzo. Il confronto tra la versione dello Zanchini e il testo di partenza, presentato da Luis de León nel 1588,²⁰ conferma che il traduttore si sforzò per non tradire o manipolare un dettato caratterizzato, secondo l'espressione di Menéndez Pidal, da una sintassi fortemente emozionale e difficile da traslare in un'altra lingua.²¹ Tuttavia quello che più colpisce nell'edizione fiorentina è la precisa ricostruzione dei riferimenti biblici contenuti nelle *Esclamazioni*, segnalati dal traduttore con l'aggiunta di note a margine. Il raffronto tra testo spagnolo e italiano evidenzia, dunque, anche visivamente quanto il testo biblico abbia inciso nella vita spirituale di Teresa e permette di attribuire al traduttore una vera e propria azione di inveroamento dell'esperienza teresiana. La ricerca condotta ha chiarito che Zanchini non venne in contatto e non ebbe particolari legami con gli ambienti romani e inquisitoriali dove, come vedremo, giunsero in quegli anni le delazioni contro le opere a stampa della Santa; egli dunque attuò in maniera autonoma e libera quella che potremo definire una strategia di consolidamento nei confronti delle *Esclamazioni*. Sempre a Firenze, nel corso del XVII secolo vennero alla luce altre due traduzioni: nel 1601 si ripubblica il *Libro della Vita* nella versione già presentata dall'oratoriano Francesco Bordini a Roma nel 1599 mentre, nel 1605, compaiono il *Cammino di*

20 Nella edizione del León: *Esclamacione o meditaciones del alma a su Dios escritas por la Madre Treresia de Jesus, en diferentes dias, conforme al espiritu que le comunicaua nuestro Señor despues de auer comulgado, año de mil quinientos y sesenta y nueve*, in *Los libros de la Madre Teresa de Jesús fundadora de los monasterios de mojas y frailes Carmelitas descalços de la primitiva regla*. En Salamanca por Guillermo Foquel, 1588.

21 Cfr. RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *La lengua de Cristobal Colón. El estilo de Santa Teresa*, Colección Austral 280, Madrid, 1947, p. 147.

Perfezione e il *Castello interiore* tradotti in italiano da Cosimo Gaci canonico di San Lorenzo; in seguito quest'ultima edizione non ebbe seguito poiché le si preferì quella uscita nel 1603 e compiuta da Francisco Soto de Langa. Infatti, dopo Genova, la seconda città ad accogliere insediamenti scalzi, fu proprio Roma scenario anche del fiorire delle traduzioni dei testi carmelitani, primo tra tutti il *Libro della Vita* tradotto da Bordini e poi ripubblicato fino al 1641 dal Moneta.²² Solo in seguito si affermerà la traduzione del carmelitano Carlo di Gesù Maria Priore del convento scalzo di Santa Maria della Vittoria. Pochi anni dopo, 1603, uscirà il *Cammino di perfezione* e le *Mansioni o Castello interiore* tradotti dal filippino Francesco Soto; anche questa edizione ebbe una lunga fortuna. Invece solo nel 1622, anno di canonizzazione della santa avilese, verranno date alle stampe le *Relazione delle cose più notabili accorse nelle Fondazioni de' Monasteri che fece Teresa di Giesù Fondatrice de' Carmelitani Scalzi* che saranno riproposte solo nel 1660.

Dopo Roma, dal 1604 anche a Venezia si stamparono numerose traduzioni teresiane tanto che, a partire dalla metà del secolo, la città primeggia nell'offrire i testi della Scalza pubblicati nella maggior parte dei casi in volumi complessivi²³ e nella versione datatene da Carlo di Gesù Maria. Al contrario i volumi editi a Roma continuano, nella maggior parte dei casi, a ripresentare separatamente le singole opere della Fondatrice. A Venezia, inoltre, vide la luce il *Trattato del modo di visitare la monache*. Altre città, oltre a quelle nominate, completano il quadro accogliendo almeno una volta scritti della Madre; ricordiamo nel 1602 la pubblicazione a Vicenza e a Padova

22 *Vita della M. Teresa di Giesu, Fondatrice delli Monasteri delle Monache e Frati Carmelitani Scalzi della Prima Regola*. Tradotta dalla lingua Spagnuola nell'Italiana, dal Reverendissimo Monsig. Gio. Francesco Bordini della Congregazione dell'Oratorio Arcivescovo e Vicelegato d'Avignone. Roma appresso Guglielmo Facciotto, 1599.

23 Le edizioni dei volumi teresiani a Venezia si susseguono: 1643, 49, 61, 68, 71, 78, 80.

del *Libro della vita* nella versione del Bordini; nel 1623 a Piacenza ed anche a Pavia escono i *Concetti dell'Amor di Dio*; mentre nel 1628 a Napoli compaiono le *Meditazioni* e, infine, nel 1671 a Bologna, per i tipi di Domenico Barbiero, è pubblicato: *Splendori riflessi di sapienza celeste vibrati da'gloriosi gerarchi Tomaso d'Aquino e Teresa di Giesù sopra il Castello interiore, e mistico giardino. Metafore della Santa*. Opera di P.F. Baldassaro di Santa Caterina di Siena, allora procuratore Generale dell'Ordine in Italia.

Il rapido susseguirsi di insediamenti Scalzi in Italia —specie a partire dalla definitiva separazione del ramo spagnolo dell'Ordine da quello italiano— poté contare sull'appoggio romano all'iniziativa teresiana la quale, ben presto, assunse un posto significativo nei piani e nei desideri della curia romana. Diverso e peculiare è, al contrario, l'atteggiamento della monarchia di Filippo II il quale volle esercitare, ed esercitò un controllo attento sulle diverse congregazioni religioso presenti sul suo territorio. Come ha sottolineato Esther Jiménez, in ambito spagnolo —caratterizzato dal rapido sorgere di conventi dell'Ordine e dalla significativa circolazione degli scritti della Madre— il peso del “partido castellano” incise in maniera significativa sul controllo anche in ambiti spirituali. Da qui sorse parte del sospetto che la peculiare novità teresiana sperimentò come, ad esempio, testimoniano le disposizioni ed irrigidimenti promossi dai generali gesuiti verso la spiritualità teresiana²⁴ e, in un orizzonte più generale, il sospetto e l'opposizione inizialmente sofferti dagli scritti della Santa inizialmente nel regno spagnolo. Presto le critiche e le rimostranze verso le opere di Teresa raggiunsero l'Italia dove: la rapida espansione delle case dell'Ordine; il cresce delle vocazioni; l'interessamento

24 Aspettando di poter leggere gli Atti, ringrazio ESTHER JIMÉNEZ per il suo intervento *Le difficoltà di un confronto spirituale: la Compagnia di Gesù e Santa Teresa d'Ávila*, al Congresso Internazionale *Vite vissute, immagini e agiografie: Teresa di Gesù e la sua epoca*, Ravenna, 19-20 novembre 2015.

e, spesso, l'appoggio che il nuovo Ordine ottenne da determinati ceti cittadini,²⁵ divennero solide basi per un significativo successo degli scritti della Santa. Come è stato indagato, le accuse inviate al Sant'Uffizio romano furono una tappa della complessa vicenda che vide Teresa più volte denunciata al Tribunale Inquisitoriale spagnolo al quale erano state inviate accuse sia quando la Santa era in vita, sia dopo la sua morte.²⁶ Oggetto di delazione erano risultate: la persona e lo spirito di Teresa 1576 e poi 1578/79, il *Libro della Vita* —quando ancora circolava manoscritto— ed infine contro le opere della santa ormai giunte alle stampe in particolare: *Libro de la Vida, Camino de perfección, Castillo interior* e, in misura minore, le *Relaciones*. È noto come il Consiglio Superiore accolse, ordinò e conservò i differenti memoriali e le accuse, ma non intervenne contro la Madre, come neppure procedette alla condanna o alla censura dei testi ormai giunti alle stampe. Di fronte a questo *modus operandi* i delatori attivi in Spagna decisero di inviare le proprie rimostranze anche al tribunale romano. Jerónimo de San José nella sua *Historia del Carmelo Descalzo* così riporta: “Acuden los calumniadores a Roma, donde los libros de la Santa son gravemente examinado y aprobado”.²⁷

Da questo momento gli scritti della Fondatrice torneranno al centro dell'attenzione poiché le due delazioni spedite anonime a Roma (1594, 1605) daranno il via ad azioni ed iniziative che reagiranno contro le

25 Si veda, ad esempio, DORIS RAINES, 'La lobby cittadina dei Carmelitani Scalzi nella Venezia secentesca', *La chiesa di Santa Maria di Nazareth e la spiritualità dei Carmelitani Scalzi a Venezia*, a cura di Giacomo Bertini, Martina Frank, Marcianum Press, Venezia, 2014, pp. 77-100.

26 Rimangono ancora fondamentali in questo ambito gli studi di ENRIQUE LLAMAS MARTÍNEZ, tra cui il suo *Santa Teresa de Jesús y l'Inquisición española*, Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, 1972. Su questo tema, come su altri, attendiamo anche la pubblicazione dei contributi presentati nelle molteplici iniziative che hanno caratterizzato questo Quinto Centenario Teresiano.

27 JERÓNIMO DE SAN JOSÉ, *Historia del Carmelo Descalzo*, I, Madrid por Francisco Martínez, 1637, p.888.

accuse giunte al tribunale romano. In questa sequela di eventi rientrano anche precisi interventi dei traduttori impegnati proprio negli stessi anni a volgere per la prima volta in italiano gli scritti della Madre. Ma andiamo con ordine. Se le accuse ai libri teresiani giunte anonime a Roma nel 1594 non suscitarono nessuna risposta o iniziativa, ben diverse furono le conseguenze del memoriale accusatorio ricevuto a sempre a Roma nel 1605. Di fronte a quest'ultimo scritto accusatorio la Santa Sede intervenne decisamente ordinando, e fomentando, una serie di studi e risposte volte a chiarire, e difendere, l'opera di Teresa. Paolo V affidò la disamina dei memoriali ai due defensori il padre Maestro Diego Alvarez OP. e fray Juan de Rada dell'Ordine di San Francesco²⁸ che, modellarono le loro risposte ribattendo e contestando le critiche. Sottolineiamo che nelle accuse il detrattore non intese porre sotto accusa la vita della Carmelitana:

En quanto toca a su Vida (al juicio d ellos que la conuersaron y trataron particularmente en el examen i fuero de la conciencia) tan santa, tan pura, tan limpia i mortificada, sus Virtudes tan heroycas, sus trabajos tan extraordinarios, tuvo tan prosperos sucesos en la fundacion de tantos i tan Religiosos conventos qu eseria poner la lengua en el Cielo querer poner macula, i dolo en cosa tan perfecta i acabada, d ela cual sean seguido tan bueos efectos en la Iglesias particularmente en los regnos de Espana.²⁹

Mentre criticò la dottrina e gli scritti della carmelitana:

28 Diego Alvarez OP arcivescovo di Trani, già reggente della Minerva, fece parte della Congregazione *De Auxiliis*. Nominato vescovo nel 1607, morì nel 1631. Juan de Rada fu procuratore dei Minori Osservanti, in seguito divenne arcivescovo di Trani (1598) e poi di Patti (1609).

29 Roma, Archivio Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum (AG OCD) 387 f.^a, *Censura super doctrina Matris Teresae de Jesu*, f.5r.

En lo que toca a la doctrina, es cosa de consideracion i digna que se mire con mucho cuidado, por lo que importa a la buena reformation de los costumbres de los que la leyeren i siguieren, come en realidad de verdad la siguen i toman por espejo de perfeccio no solo las personas religiosas de su Orden, pero otras muchas particularmente mugeres que tratan de oracion en la visa contemplativa, poruq no entender bien las sentencias de los tratados de la Madre Teresa, seriacosa contingente errar algunas vezes i que en lugar del Angel d ela luz, les engañasse el Angel de Sathanas.³⁰

Molti e delicati sono i punti giudicati se non totalmente erronei, almeno pericolosi, comel'affermazione della santa di scrivere per volontà divina e guidata dallo Spirito Santo. Ma è soprattutto il tema dell'orazione, così come viene descritta e proposta dalla fondatrice, ad attirare critiche poiché si ritenne che Teresa mutasse le caratteristiche dell'unione dell'anima con Dio dagli insegnamenti, ritenuti non ortodossi, della corrente renano-fiamminga e in concreto da Blosio e da Enrico Herp da cui la avilese avrebbe desunto un concetto di orazione secondo nella quale a motivo della stretta unione dell'anima con Dio: "cesa toda operacion de las potencias, de manera que en la sola passion con que el alma esta junta con Dios, consiste el gozarle i amarle sin que intervenga fantasma, como dice Teresa de Jesus , o ymaginacion como dize Blosio".³¹

Sia Alvarez che Rada proscioglieranno i libri di Teresa da ogni accusa o sospetto: tuttavia la cordata per la salvaguardia della monaca si estese. Il cardinale Domenico Pinelli, in quel momento protettore

30 *Ibidem* ff.5r-5v.

31 *Ibidem* f.9v-10r.

dell'Ordine carmelitano³² incaricò gli Scalzi di scrivere risposte alle critiche ai libri. Nacquero così quattro testi di difesa, tuttora inediti, ad opera di figure di rilievo tra gli Scalzi quali Juan de Jesús Maria, Pedro de la Madre de Dios, Tomás de Jesús, mentre il quarto scritto sembra anonimo. Il numero delle iniziative sorte in difesa delle pubblicazioni teresiane si amplia ancora includendo, ad esempio, il *Delucidario del verdadero espirito* stampato nel 1604 a Madrid e nel 1608 a Bruxelles, il cui autore Jerónimo Gracián poté leggere la seconda denuncia romana mentre era teologo del cardinale Deza, allora protettore di Spagna.

Ma vi è un altro ambito —tuttavia ancora poco esplorato— che ha permesso di percepire ed osservare la precisa volontà di allontanare accuse e sospetti dai testi teresiani giunti alle stampe. Negli anni tra la prima e la seconda denuncia romana (1594-1605) videro la luce in Italia le prime traduzioni delle opere teresiane: il *Libro della Vita* (1599) e le *Mansioni ovvero Castello Interiore* (1603). Le ricerche hanno evidenziato come, in questi casi, venne attuata una precisa politica di salvaguardia dei testi consistente nel mutare coscientemente il testo originario delle opere affinché la dottrina della Madre non venisse mal interpretata e le accuse espresse nei memoriali accusatori non potessero essere rinnovate in occasione dell'uscita delle edizioni italiane.³³ In tale cornice entra la prima traduzione del *Libro della Vida* ad opera di Francesco Bordini,³⁴ uscita a Roma nel 1599,

32 Domenico Pinelli, cardinale dal 1586, fu legato in Romagna (1586), a Perugia e Urbino; prefetto delle triremi e legato della flotta pontificia (1570).

33 Cfr. MARCHETTI, *Le prime traduzioni italiane delle opere di Teresa nel quadro dell'impegno papale post-tridentino*, Lo Scarabeo, Bologna, 2001.

34 Francesco Bordini, romano, nel 1584 divenne "deputato" insieme a Cesare Baronio, Alessandro Fedeli e Antonio Talpa per il governo della Congregazione dell'Oratorio, nella Congregazione quale Filippo Neri fungeva da preposito, e nella quale rimase attivamente fino alla nomina

la quale nasconde interventi censori e di manipolazione che ebbero lo scopo di sanare o emendare precisi passi ed affermazioni posti sotto accusa nei memoriali di accusa. Si potrebbe parlare, in senso lato, di una sorta di censura preventiva; il traduttore intese infatti porre in atto un'azione di mediazione per stornare e neutralizzare accuse alla dottrina della Madre. L'attenzione e deferenza del traduttore oratoriano si inserisce e sottolinea il variegato interesse della Compagnia filippina verso la santa avilese e la sua azione.³⁵ Sembra dunque in questo caso suggerente la riflessione di Massimiliano Morini:

Intorno alla relazione tra censura a traduzione, alla luce della più recente visione della figura del traduttore come mediatore, anche prendendo in considerazione l'atto di traduzione come atto censorio in sé, come forma di "censura" a fini buoni: è il traduttore a operare "selezioni", al fine di individuare le equivalenze più significative e ideologicamente e culturalmente più pertinenti per l'oggetto d'arrivo.³⁶

Dunque, dietro una spinta inquisitoriale, dietro cioè la volontà di depotenziare le accuse giunte al Tribunale romano, il traduttore compì una peculiare azione censoria confermando che: "Ci sono molti punti di contatto fra l'attività del traduttore e quella del censore. Entrambi sono

nel 1592 a vescovo di Cavaillon e, in seguito, vicelegato poi arcivescovo di Avignone.

³⁵ Cfr. Per un approfondimento si veda ELISABETTA MARCHETTI, 'Il Carmelo scalzo e gli Oratoriani a Roma', *Archivio della Società romana di storia patria*, 123 (2000), pp. 105-131; *Eadem*, 'Cesare Baronio promotore della riforma del Carmelo scalzo', *Baronio e le sue Fonti*, Centro Studi Sorani "Vincenzo Patriarca", Sora, 2009, pp.765-789.

³⁶ *Introduzione in Forme della censura*, a cura di Massimiliano Morini, Romana Zacchi, Liguori, Napoli, 2006, p. 7.

custodi che operano in posti di blocco cruciali, entrambi controllano e stabiliscono ciò che entra e ciò che rimane fuori da un dato territorio culturale o linguistico”.³⁷

Gli esempi più evidente di questa rimangono, come si è già esaminato,³⁸ gli interventi sul termine *mistica teologia* usato da Teresa e che Bordini traduce in maniera differente o omette. Ricordiamo che, come sottolineato nei memoriali accusatori anche a proposito del libro *Camino de perfección*, Lorenzana³⁹ rinfacciava a Teresa di impiegare il termine *mística teología* mutuandolo proprio da Blosio riconosciuto canale e tramite per le dottrine di Taulero e di Herp. In questa *mística teología* Lorenzana vedeva condensate molte e perverse dottrine che trovavano nella teresiana dottrina della orazione di unione il momento più pericoloso e fuorviante, infatti il delatore evince dai testi che la Madre affermi come nei gradi più elevati di orazione cessi l'attività delle potenze dell'anima. In questo modo la volontà, non più libera, rimane legata a Dio raggiungendo così uno stadio di impeccabilità che, nella versione del delatore, apre la strada ad errori e aberrazioni di cui si sono fatti portatori antichi eretici e moderni *alumbrados*.

Nel testo bordiniano il termine “mistica teologia” che è presente 4 volte nell'originale spagnolo viene per due volte sostituito con un altro termine o un giro di frase:

37 Così termina la riflessione degli autori: “E così come i censori devono decidere la maniera migliore di limitare l'accesso a informazioni nocive per il pubblico nei cui interessi hanno la presunzione di agire, allo stesso modo i traduttori devono stabilire le tattiche da adottare per presentare al pubblico della lingua d'arrivo forme nuove provenienti da fuori”. ‘Introduction’, *The Practices of Literary Translation, Constraints and Creativity*, ed. de M. Holman, J. Boase-Beier, St. Jerome, Manchester, 1999, p. 11.

38 Cfr. MARCHETTI, *Le prime traduzioni italiane delle opere di Teresa nel quadro dell'impegno papale post-tridentino*, Lo Scarabeo, Bologna, 2001.

39 Juan de Lorenzana fu uno dei principali autori dei memoriali accusatori contro Teresa di Gesù cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Santa Teresa*.

<p><i>Libro de la Vida,</i> Salamanca, 1589⁴⁰ 112... Acaeciame en esta representación que hazia ponerme cabe Christo, que he dicho, aun algunas vezes leyendo venirme a desora vn senti- miento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podia dudar que estaba dentro de mi, o yo toda engolfada en el, esto no era manera de vision; creo lo llaman MISTICA THEOLOGIA: suspende el alma de suerte que toda parecia estar fuera de si.</p>	<p><i>Libro della Vita,</i> Roma, 1599 109... Accadeua- mi in quel rappresentarmi d'esser a presso Christo com'hò detto & alcune volte leggendo venirmi alla sprouista vun senti- mento della presenza di Dio, & pareuami, ch'egli staua dentro di me, oue- ro io tutta ingolfata in lui, questo non era in maniera di visione, MA UN'ALTRA COSA, la quale suspende l'anima di sorte che pare stia tutta fuori di se.</p>
--	---

<p><i>Libro de la Vida,</i> Salamanca, 1589 138... EN LA MYSTICA TEOLOGIA, QUE COMENCE A DE- CIR pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios, como despues declarar mas, si supiere, y el me diere para ellos en su fauor.</p>	<p><i>Libro della Vita,</i> Roma, 1599 135-36... NE- LL'ALTRO MODO D'ORAZIONE SENZA DISCORSO, ch'io comin- ciai a dire, perde la sua naturale operazione l'in- telletto; percioche lo sus- pende Iddio, com'io di poi meglio dichiarerò, se sa- prò, & egli porgerà fauore di poterlo dire.</p>
--	---

Per una volta viene omesso.

<p style="text-align: center;"><i>Libro de la Vida,</i> Salamanca, 1589</p> <p>123-24... Pues hablando de los principios de los que ya van determinados a seguir este bien y a salir con esta empresa (QUE DE LO DEMAS QUE COMENCE A DECIR DE MYSTICA THEOLOGIA, QUE CREO SE LLAMA ANSI, DIRE MAS ADELANTE) en estos principios esta todo el mayor trabajo...</p>	<p style="text-align: center;"><i>Libro della Vita,</i> Roma, 1599</p> <p>121... Hora ragionando del principio di coloro, che già sono determinati a seguire questo bene & riuscire di questa impresa (CHE QUANTO A GL'ALTRI TRATTERÒ PIÙ AVANTI) dico, che tutta la maggior fatica consiste in questi principii...</p>
---	---

Per una volta rimane.

<p style="text-align: center;">200... <i>Libro de la Vida,</i> Salamanca, 1589</p> <p>El come es esta que llaman vnion, lo que es, yo no lo se dar a entender. En la MYSTICA THEOLOGIA se declara que...</p>	<p style="text-align: center;"><i>Libro della Vita,</i> Roma, 1599</p> <p>197... Hora il come sia questa, che chiamiamo vnione, & quella ch'ella sia, io non lo so dar ad intendere nella MISTICA THEOLOGIA si dichiarerà...</p>
--	--

Ma l'oratoriano non intervenne solo sul termine mistica teologia; al contrario egli modificò anche passi che descrivono i rapporti esistenti tra Teresa e il suo direttore spirituale mutando per due volte espressioni che sottolineavano la familiarità e spontaneità caratterizzanti il rivolgersi della Madre alle sue guide spirituali. Familiarità condannata nelle denunce precedenti.

<p style="text-align: center;"><i>Libro de la Vida,</i> Salamanca, 1589</p> <p>188... mas bien entiende que no dessea otra cosa sino a vos. OH HIJO MIO (QUE ES TAN HUMILDE, QUE ASSI SE QUIERE NOMBRAR A QUIEN VA ESTO DIRIGIDO, Y ME LO MANDA ESCRIBIR) sea solo para v. r. las cosas en que viere que salgo de terminos, porque no hay razon que baste a no sacar de ellas quando me saca el Señor...</p>	<p style="text-align: center;"><i>Libro della Vita,</i> Roma, 1599</p> <p>185... Non sa che desiderarsi; ma ben conosce che non brama altro che voi. Rimanghino solo APPRESSO VOSTRA REVERENZA le cose le quali vedrà ch'io esco del termine, poiche non v'è ragione, che basti...</p>
--	--

<p style="text-align: center;"><i>Libro de la Vida,</i> Salamanca, 1589</p> <p>188-89... puede ser que tenga, o mas que todos, no me lo consienta v.r. padre mio: PUES TAMBIEN LO ES COMO HIJO, pues es mi confesor, a quien he fiado mi alma...</p>	<p style="text-align: center;"><i>Libro della Vita,</i> Roma, 1599</p> <p>185... Ben può esser che n'abbi io più di tutti, per carità, non me lo consenta VOSTRA REVERENZA PADRE MIO, CHE PADRE M'È, essendo mio Confessore a cui hò affidato l'anima mia...</p>
--	--

Sempre nel tentativo di allontanare degli scritti della carmelitane precise accuse ed osservazioni raccolte nei memoriali accusatori, il traduttore nel capitolo diciotto del *Libro della Vita* non riporta un lungo brano nel quale l'autrice non esitava a dichiarare la propria ignoranza in relazione al modo con cui Dio è presente nelle cose.

Libro de la Vida,
Salamanca, 1589

209. A mi no me parece que entiende, porque como digo no se entiende, yo no acabo de entender esto. *Acaeciome a mi una ignorancia al principio, que no sabia que estaua Dios en todas las cosas, y como me parecia estar tan presente, pareciame imposible: dexar de creer que estaua alli no podia, por parecerme casi claro auia entendido estar alli su misma presencia: los que no tenían letras me dezian que estaua solo por grazia, yo no lo podia creer, poque, como digo pareciame estar presente y ansi andaua con pena. Vn gran letrado de la orden del glorioso santo Domingo me quito esta duda, que me dixo estar presente, y como se comunicaua con nosotros que me consolo harto. Es de notar entender siempre esta agua del cielo, este gran fauor del Señor, dexa el alma con grandisima ganancias como aore dire.*

Libro della Vita,
Roma, 1599

205. A me non pare ch'egli intenda, per cioche come dico, non s'intende & io non arrivo ad intender questo. Pur è da notare, & intendere , che sempre quest'acqua del Cielo, & questo grandissimo fauor del Signor lascia l'anima con grandissimi guadagni, come hora dirò.

Bordini altresì elimina una audace affermazione sullo Spirito Santo facilmente mal interpretabile:

<p><i>Libro de Vida, Salamanca, 1589</i> 255... Traen lo que dixo el Señor a los apóstoles cuando la venida del Espíritu Santo, digo cuando subio a los cielos para este proposito (y pareceme a mi que si tuuieron despues que vino el Espíritu Santo de que era Dios, y hombre no les impediera, pues no se dixo esto a la madre de Dios, aunque le amaua mas que todo). Ansi que traen lo que dixo a los apóstoles cuando subio el Señor a los cielos, porque les parece que con esta obra toda es espíritu.</p>	<p><i>Libro della Vita, Roma, 1599</i> 250... Allegano quello che disse il Signore a gli Apostoli, quando ragionaua del salir al Cielo, & della missione dello Spirito Santo se io non anderò, lo spirito consolatore non verrà a voi. Ma parmi se hauessero hauuto la fede allora così ardente, & accesa, come l'ebbero doppo che venne lo Spirito Santo, non hauerebbe loro recato alcuno impedimento l'umanità di Christo, poiche il Signore a gl'Apostoli, non alla sua Madre santissima, amata da lui sopra tutti gl'altri, disse dette parole. Ma dico questo, parendo, ch'essendo questa tutta opera di spirito...</p>
--	--

Accanto a questi esempi di cambiamenti espliciti del testo teresiano, altri se ne potrebbero elencare catalogandoli come interventi del traduttore volti a attenuare arbitrariamente il tono di alcune affermazioni della Santa.

<p style="text-align: center;"><i>Libro de la Vida,</i> Salamanca 1589</p> <p>112... que en ninguna manera podia dudar que estaba dentro de mí, u yo ingolfada en el.</p> <p>149... Puer lo seguro sera el alma que tuuiere oracion descuidarse de todo y de todos, tener cuenta consigo y contentar a Dios.</p>	<p style="text-align: center;"><i>Libro della Vita,</i> Roma 1599</p> <p>109... e pareuami, ch'egli staua dentro di me, ouero io tutta ingolfada in lui...</p> <p>146... sarà dunque la più sicura cosa vn'anima, che si dà allo studio dell'oratione dimenticarsi di tutte le persone (eccetto però di quelle, alle quali è obbligata) & di tutte le cose, attender'a se stessa, & procurar di piacere a Dio.</p>
--	--

Il secondo traduttore a cui ora accenniamo è Francisco Soto de Langa —nativo di Osma, ma trasferitosi in giovane età a Roma— che si distinse tra gli Oratoriani per avere contribuito e lavorato al radicamento della novità teresiana in terra italiana. Egli infatti, promotore e fondatore del monastero scalzo di San Giuseppe a Capo le Case, conobbe e collaborò con rappresentanti illustri della famiglia teresiana quali, ad esempio; Jerónimo Gracián e Pedro de la Madre de Dios. Tra le testimonianze dell'attenzione di Soto verso la realtà teresiana sottolineiamo, ora, il fatto che egli nel 1603 tradusse, dalla seconda edizione di fray Luis de León di Salamanca, il *Cammino di Perfezione* e il *Castello interiore*, dedicando quest'ultimo al cardinale Baronio ed indirizzandolo alla Monache di San Giuseppe a Capo le Case. Nella versione presentata da Soto, il testo delle *Mansioni* non subisce, come nel caso del testo bordiniano, interventi volti a stornare il reiterarsi delle critiche raccolte nei memoriali accusatori. Tuttavia anche Soto, a conoscenza dei memoriali accusatori, si premunisce di rispondervi

in maniera chiara, infatti sebbene la traduzione fece conoscere in Italia il *Castello interiore* così come circolava in Spagna nell'*editio princeps* di fray Luis de León, i testi dedicatori ed introduttori premessi alla traduzione polemizzano e intendono neutralizzare tali critiche. Ecco quindi che la dedica del volume *Alle Molto Reverende Madri le Monache Carmelitane del monastero di San Giuseppe di Roma* e la *Lettera* al Baronio con cui si apriva la traduzione servono per smontare le accuse rivolte all'opera di Teresa. In particolare Soto, nella dedica, afferma che la dottrina della Santa recherà alla monache e a tutte le persone spirituali: “grandissimo giovamento per l'essercitio dell'oratione mentale e vocale” e le aiuterà ad avanzare nella: “via d'arriuar tosto alla perfettione Christiana”.

È dunque possibile affermare che lo studio delle prime traduzioni italiane —e della loro fortuna— se completato con metodicità permetterà di valutare quali furono i testi teresiani a circolanti in Italia e, soprattutto, quale fu il prezzo da questi versato alle critiche raccolte nei memoriali accusatori. In questa linea sono emblematiche le prime due traduzioni dei teresiani *Conceptos del amor de Dios o Meditaciones sobre los Cantares de Salomón* composti dalla Santa tra il 1565 e il 1575. Nel suo studio Andrea Gallo sottolinea come l'opera venne tradotta in italiano per la prima volta nel 1623 a Pavia con il titolo *Concetti dell'Amor di Dio scritti da Santa Teresa Carmelitana sopra alcune parole della Cantica, nuovamente tradotti dalla lingua spagnola nell'italiana* dal carmelitano Angelo Merli. La seconda traduzione è invece datata 1641 e compare nella raccolta romana delle *Opere spirituali*. Nel caso di quest'opera lo studioso osserva che, a motivo della legittimazione della dottrina teresiana a seguito della beatificazione (1614) e canonizzazione (1622) della monaca avilese, venne meno la necessità di intervenire sul testo al fine di porlo al riparo da nuove critiche e accuse:

Per quanto riguarda la censura non sono riscontrabili specifiche strategie di attenuazione o cambiamenti atti a modificare il dettato originale. Rispetto alla traduzione della *Vida*, nei *Conceptos* è venuta meno l'esigenza di operare nel senso del consolidamento della dottrina: evidentemente dopo la canonizzazione l'opera teresiana aveva assunto un carattere canonico e aveva smesso di rappresentare un'eventuale minaccia all'ortodossia della fede. ⁴¹

40 Si è verificato che il testo da cui il Bordini, e in seguito il Soto, traducono corrisponde alla seconda edizione salamantina del 1589 nella quale Luis de León introdusse, rispetto alla prima edizione del 1588 degli scritti teresiani, alcuni ritocchi dottrinale nella lettera indirizzata a *Las Madres* e brevi note di chiarimento in corrispondenza ad passi particolarmente arditi dell'autrice. Cfr. MARCHETTI, *Le prime traduzioni italiane delle opere di Teresa nel quadro dell'impegno papale post-tridentino*, Lo Scarabeo, Bologna, 2001.

41 A. GALLO, 'Le traduzioni seicentesche di "Conceptos del Amor de Dios" di Teresa di Gesù', *Scrittrici e figure femminili (Letteratura italiana e italo-spagnola)*, ed. de Mercedes Gonzáles de Sande, ArCiBel Editores, Sevilla, 2009, p. 192.

CHI SONO IO? SANTA TERESA NEL LIBRO DELLA VITA E NELLE
FONDAZIONI
(Emmanuele Riu)

Ciò su cui vorrei concentrarmi delineando, nell'ambito di questa giornata di studi, un breve profilo dell'autobiografia di Teresa d'Ávila, il *Libro de la vida*, sono le modalità con cui l'io dell'autrice viene presentato e si costituisce nel corso della narrazione. Mi focalizzerò su alcuni —pochi— nuclei tematici, per motivi di tempo e di opportunità.

L'autobiografia di Teresa, che ripercorre alcuni momenti fondamentali della sua vita, è frutto delle relazioni che i suoi confessori e padri spirituali le chiesero in merito alle esperienze avute: si tratta dunque di uno scritto intimamente legato alla sua condizione di religiosa, una condizione stretta da un vincolo di obbedienza all'autorità, come lei stessa si preoccupa di precisare da subito:

Quisiera yo que, como me han mandado y
dado larga licencia para que escriba el modo
de oración y las mercedes que el Señor me ha

hecho, me la dieran para que muy por menudo y con claridad dijera mis grandes pecados y ruin vida. Diérame gran consuelo. Mas no han querido, antes atádome mucho en este caso. [...] Sea bendito por siempre, que tanto me esperó, a quien con todo mi corazón suplico me dé gracia para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación que mis confesores me mandan; y aun el Señor sé yo lo quiere muchos días ha, sino que yo no me he atrevido; y que sea para gloria y alabanza suya y para que de aquí adelante, conociéndome ellos mijor, ayuden a mi flaqueza para que pueda servir algo de lo que devo al Señor, a quien siempre alaben todas las cosas, amén.⁴²

Lo scritto è eseguito su ordine dei confessori; anche il contenuto è in qualche modo stabilito da essi, secondo una traccia di pensiero che Teresa non avrebbe seguito (“no han querido”); ma il livello dell’obbedienza della santa è duplice, perché la volontà dei superiori viene a coincidere con quella di Dio, la quale anch’essa invita Teresa a scrivere (mentre la volontà di Teresa pare subordinata ad entrambe).

Sappiamo che dovettero esserci almeno due redazioni del testo, la prima completata fra gennaio e giugno del 1562 (andata perduta), e la seconda cominciata nel 1562 e terminata verso il 1565, condotta sotto richiesta del padre García de Toledo e dell’Inquisitore Francisco de Soto y Salazar, vescovo di Salamanca.⁴³ La redazione finale, l’unica di cui siamo in possesso, da un lato sembra

42 SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, a cura di O. Steggink, Castalia, Madrid, 1986, Prólogo 1-2, pp. 93-94. D’ora in avanti indicherò semplicemente il capitolo e i paragrafi.

43 Per un’accurata descrizione delle vicende del testo e dei manoscritti dell’autobiografia teresiana vedi le indicazioni date in *Libro de la vida Santa Teresa de Jesús*, a cura di Fidel Sebastián Mediavilla, Real Academia Española, Madrid, 2014, la sezione alle pp. 477-494.

tradire una grande semplicità e ingenuità, connotazioni che tuttavia risultano essere più che altro mascheramento di un intento calcolato; dall'altro, rivela una profonda consapevolezza e tecnica compositive: se infatti il registro non è alto, lontano da artifici retorici e convenzioni letterarie, finendo per assomigliare più a un dialogo che a un trattato,⁴⁴ d'altra parte la struttura è solida e ben congegnata, indicando ovviamente più uno scopo didattico che uno scopo meramente letterario o narrativo: abbiamo così un libro diviso in quattro parti, le quali vanno a formare, a coppie, due segmenti narrativi.

La prima parte consiste dei capp. 1-10, nei quali sono raccontati i primi quarant'anni della sua vita: la sua infanzia, la sua giovinezza (con i suoi travimenti spirituali), la vocazione religiosa, l'entrata in convento, la malattia e la conversione dopo una crisi spirituale; essa forma una sorta di unico segmento narrativo con i capp. 23-31, nei quali vengono narrate le grandi esperienze mistiche degli anni 1554-1561. Una terza parte (seconda nell'ordine dell'intreccio) è formata dai capp. 11-22, nei quali vengono descritti i vari gradi della orazione mentale "non lungo l'asse orizzontale del processo temporale bensì lungo l'asse ascensionale dei successivi livelli",⁴⁵ diventando una sorta di strumento interpretativo per la narrazione che seguirà; può essere idealmente legata ai capp. 32-36, i quali raccontano della prima fondazione di Teresa, quella del monastero di san Josè di Ávila e che, per la loro forma improntata sulla memoria storica, si riannodano idealmente a *Las fundaciones*, opera che costituisce così una sorta di continuazione del *Libro de la vida*. L'ultima parte, comprendente i capp. 37-40, si

44 'Non seulement "elle écrit comme elle parle", selon la consigne de son contemporain Luis Vives, mais [...] "elle écrit en parlant". [...] De fait, son style se maintient dans la ligne de la conversation' ('Thérèse de Jésus', *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1937-1995, 17 voll., vol. xv, col. 619).

45 R. ROSSI, *Esperienza interiore e storia nell'autobiografia di Teresa d'Ávila*, Adriatica, Bari, 1977, p. 24.

presenta come un piccolo epilogo per esporre le ultime grazie ricevute da Dio. Sottolineiamo che “si tratta di parti autonome, ciascuna regolata da una particolare forma espositiva e ideologica a cui l’autrice si mantiene per ogni singola parte coerente”.⁴⁶

Teresa d’Ávila, com’è noto, è considerata uno dei pilastri della mistica occidentale, ed effettivamente la maggior parte delle grandi esperienze spirituali e mistiche dei secoli successivi avrà a confrontarsi con la sua opera. D’altra parte la sua esperienza non può essere letta astraendola dal contesto religioso in cui essa si colloca: pur essendo un’esperienza sicuramente eccezionale, e oggetto di non poche indagini e dubbi —quando non vere e proprie persecuzioni intellettuali— da parte delle autorità cattoliche spagnole (prima della canonizzazione e del titolo di dottore della Chiesa attribuitole nel 1970 da Paolo vi), quella di estrapolarla dal contesto suo proprio o di contrapporla in toto ad una gerarchia ecclesiale sarebbe una mossa che ci impedirebbe di avere una visione completa della questione (o per lo meno di tendere ad essa).

Snodo fondamentale, dunque, di una storia —quella della mistica—⁴⁷ che pone le sue radici nelle verità della fede cristiana ma che si sviluppa integralmente soltanto a partire dal secondo millennio,⁴⁸ la vicenda di Teresa

46 *Ivi*, p. 23.

47 È merito di Michel de Certeau l’aver evidenziato accuratamente come il termine “mistica”, dopo essere stato impiegato con funzione aggettivale per tutto il Medioevo, divenga sostantivo proprio nel XVI secolo, circoscrivendo ‘elaborazione di una “scienza” particolare che produce i suoi discorsi, specifica le proprie procedure, articola itinerari o “esperienze” proprie, e tenta di isolare il suo oggetto’ (M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa il XVI e il XVII secolo*, trad. di [Rosanna Albertini](#), Il Mulino, Bologna, 1987, p. 122; ediz. originale: *La fable mystique, XVI^e – XVII^e siècle*, Gallimard, Paris, 1982).

48 Su questo cfr. specialmente *Trattati d’amore cristiani del XII secolo*, a cura di F. Zambon, Mondadori – Fondazione Lorenzo Valla, Milano, 2007; É. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, J. Vrin, Paris, 1934; C. BUTLER, *Western mysticism: the teaching of SS. Augustine*,

ha luogo in un momento di grande fermento spirituale e religioso per la Spagna, quello a cavallo fra xv e xvi secolo, durante il quale movimenti e correnti di vario tipo, nati soprattutto a seguito delle influenze dell'erasmismo e della "Devotio moderna", suscitano una spinta rinnovatrice e "riformatrice" della vita religiosa spagnola (sempre muovendosi sul sottile e pericoloso crinale fra ortodossia ed eterodossia), la quale in qualche maniera contribuirà a prevenire lo sconvolgimento della Riforma luterana e protestante, che infatti in Spagna non ha luogo (anche a motivo dell'azione durissima dell'Inquisizione spagnola).⁴⁹

È nei conventi dei francescani che nasce ad esempio il movimento cosiddetto dei recogidos, la cui spiritualità, codificata fra gli altri da Francisco de Osuna, si polarizza intorno alla povertà, alla penitenza, alla clausura, alla

Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life, Constable, London, 1922 (ed. it. C. BUTLER, *Il misticismo occidentale: contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo*, trad. di P. Bartole, Il Mulino, Bologna, 1970); C. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, Roma, 1995; B. FAES DE MOTTONI, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2007. Utile anche il classico volume di A. STOLZ, *Teologia della mistica*, trad. di D. Martino Matronola, Morcelliana, Brescia, 1947, per la sua analisi del rapporto fra mistica e vita cristiana.

49 Cfr. R. GARCÍA VILLOSLADA, 'Rasgos característicos de la "Devotio Moderna"', *Manresa*, 27 (1956), pp. 315-350, e A. GHISALBERTI, *Itinerari religiosi tra Medioevo e Rinascimento: la devotio moderna*, in AA. Vv., *Il sacro nel Rinascimento. Atti del XII Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 luglio 2000)*, a cura di L. Secchi Tarugi, Cesati, Firenze, 2002, pp. 571-9. L'influsso della "devotio moderna" penetra in Spagna soprattutto attraverso l'*Exercitatorio* del benedettino García de Cisneros, cugino del più famoso Cardinale Arcivescovo di Toledo. Sul contesto religioso della Spagna del xv-xvi secolo cfr. C. SAMONÀ, G. MANCINI, F. GUAZZELLI, A. MARTINENGO, *La letteratura spagnola*, Sansoni, Firenze, 1973, vol. II, *I secoli d'oro*, pp. 21-47, il profilo contenuto in S.M. MORGAIN, *Il cammino di perfezione di Teresa di Gesù*, trad. di C. Doveri, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 15-53 e la voce "Spagna" nel *Dizionario di mistica*, curato da L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio e N. Suffi, LEV, Città del Vaticano, 1998, pp. 1156-61.

vita in comune e soprattutto all'orazione mentale e ad un'esperienza di amore che sembra fare a meno delle influenze erasmiane, affiancandosi piuttosto ad esse. I *recogidos*, insieme agli *alumbrados*, costituiscono forse le espressioni forse più celebri del passaggio, nella Spagna del xvi secolo, da una spiritualità prettamente medievale basata sulla preghiera vocale e sulle opere esteriori ad una incentrata sul raccoglimento interiore, sull'orazione mentale e sull'esperienza personale: ma se fra gli *alumbrados* prevale il rifiuto netto delle opere esteriori e il rifiuto della mediazione ecclesiale nell'esperienza religiosa (fattori che insieme ad altri li condurranno alla condanna per eresia inflitta nel 1525 dal Tribunale di Toledo), gli scritti di Osuna raggiungono un "equilibrio fra contemplazione ed azione, fra amore estatico di Dio e carità realizzata",⁵⁰ acquistando uno spirito pedagogico e didattico che li allontanerà dalla forma del "dialogo" di stampo erasmista per passare sul versante del metodo e del trattato religioso. E il *Tercer Abecedario* del francescano, regalato dallo zio Don Pedro Sanchez,⁵¹ è proprio l'opera che maggiormente segnerà l'esperienza e la dottrina di Teresa, innestandola —per quanto inconsapevolmente— in una tradizione di molti secoli.⁵²

50 C. SAMONÀ, G. MANCINI, F. GUAZZELLI, A. MARTINENGO, *La letteratura spagnola*, vol. II, *I secoli d'oro*, cit., p. 38.

51 4, 7.

52 Si tratta di una tradizione il cui percorso ho cercato di delineare brevemente sopra e che, "sotto segni diversi (il povero, l'"idiotus", l'illetterato, la donna o l'"affectus", ecc.), (offre) l'identificazione di spazi irriducibili alla speculazione teologica e professionale". Si ha così un aspetto tradizionale (un'opposizione della saggezza al sapere) nei colpi inferti dalla "Devotio moderna" all'attività razionale, ma si ha anche il riconoscimento di un'altra "religione" sociale e religiosa, la presa di coscienza di una realtà diversa che numerose correnti spirituali inventariano, contrassegnano e coltivano, dal "poverello" di Assisi ai "Fratelli del libero spirito" del Nord, o fino agli *Alumbrados* spagnoli (M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 152).

È, insieme alle *Confessioni di Agostino*, probabilmente l'opera che principalmente ha influenzato la Teresa della *Vida*; sarebbe arduo stabilire altre fonti (oltre a quelle citate da lei stessa, come i *Moralia in Job* di Gregorio Magno o le *Epistole* di Gerolamo) come fondamentali pietre di paragone riguardo all'elaborazione di Teresa.⁵³

1. IL GENERE DELL'AUTOBIOGRAFIA

Abbiamo detto che dalle diverse relazioni che a Teresa viene chiesto di scrivere da parte dei suoi superiori nasce la sua autobiografia, la quale sistema diversi materiali per configurarsi come una vera e propria "storia di un'anima". Quello dell'autobiografia spirituale è un genere non ben codificato all'epoca di Teresa, e l'opera della santa spagnola costituirà una tappa fondamentale nel suo percorso di sviluppo. Delle mistiche a lei precedenti, Caterina da Siena e Angela da Foligno aprono i meandri della propria anima solamente in mezzo ad altre enunciazioni e a procedimenti per nulla autobiografici, Caterina da Bologna (ne *Le sette armi*) racconta delle tentazioni ricevute mantenendosi più sulla linea del trattato didascalico che su quella di un'autentica narrazione della propria vita... Nemmeno la Vita di Caterina da Genova può essere considerata alla stregua di autobiografia, venata com'è di rilievi agiografici e scritta non dalla santa bensì dalla cerchia della sua Fratellanza del Divino Amore. L'esperienza più vicina a

53 "Quanto al *Tercer Abecedario*, esso coincide con la presentazione nel racconto autobiografico del tema della religiosità interiore e della *oraciòn*; si tratta di una componente ideologica la cui presenza caratterizza tutto il *Libro de la Vida* e addirittura tutta la personalità di Teresa, e che implica da sola una precisa collocazione storico-culturale dell'autobiografia teresiana. [...] Gli altri libri invece ci sembra siano presenti solo come 'citazioni'; come 'letture', appunto" (R. Rossi, *Esperienza interiore*, cit., p. 36). Uno spazio non irrilevante tuttavia va anche riservato alla *Subida al Monte Siòn* di Bernardino de Laredo e alla *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia, anch'essi esplicitamente citati da Teresa. Quest'ultimo sembra essere la fonte principale per Teresa degli episodi evangelici a cui si riferisce.

quella teresiana in ambito religioso è sicuramente quella di Agostino: le sue *Confessioni*, oltre ad essere additate al lettore da Teresa stessa, raccontano — come per la santa spagnola — un percorso di conversione e di ritorno a Dio, dal traviamiento della giovinezza fino ad un'esistenza votata al servizio divino. Eppure, com'è intuibile, il contesto in cui si agitano le passioni dell'anima al centro del racconto sembra profondamente diverso passando da un'opera all'altra.

Agostino scrive da un punto di vista direi “ontologico”, come da un'altura (quella del “bene”) il cui raggiungimento è ormai pacifico e dalla quale è possibile guardare con una certa serenità quanto, in basso, ci si è lasciati alle spalle (il “male”). L'io-narrante dell'autobiografia teresiana invece sembra non essere uscito dalle acque tormentate del dubbio, del dolore, dell'inquietudine, e mentre si volge con ansia al passato, l'oscurità dei propri errori che da lì emerge si proietta sul presente. Agostino è ormai incamminato sulla via del bonum, che gli sembra in qualche modo di possedere. Nella narrazione teresiana invece, benché incanalata nel letto dell'ortodossia, la ricerca del proprio “io” è ancora totalmente in fieri, e la scrittura si prospetta essere non semplicemente un'occasione di sistematizzare quanto accaduto in passato, ma uno strumento principe di ricerca e analisi, verso una vera e propria costituzione di sé.

L'autobiografia — e la sua scelta da parte di Teresa — diventa così un crocevia di tensioni, esigenze e influssi culturali diversi: da un lato, essa costituisce l'esempio principe di una nuova ricerca, al momento del venir meno della strutturazione scolastica medievale (concettuale ma soprattutto linguistica), per poter esprimere e dar voce alla Parola-rivelazione di Dio, organizzandola in un *discursus*;⁵⁴ dall'altro, va fatta risalire al contesto

54 “(I modi di parlare della mistica) sono pratiche traslative. Sono attività metaforiche [...]. Mentre fra i luoghi di produzione del discorso universitario e scolastico vi era una relativa omogeneità, i luoghi della

culturale a cui apparteneva Teresa, alle sue origini e ad una produzione letteraria ispano-ebraico-islamica, come ha ben evidenziato Americó Castro nei suoi studi: citando un'opera del sufi musulmano Ibn 'Arābī (1165-1240), e notando come gli avvenimenti lì esposti siano puro Erlebnis, afferma: "La Vita di Santa Teresa (appartenente a una famiglia di ebrei convertiti) è più vicina a questa forma (non genere) di quanto non lo siano le Confessioni di Sant'Agostino, nella cui coscienza lo spettacolo del mondo svanisce presto".⁵⁵ L'argomento delle radici

produzione spirituale sono eterogenei. Ogni discorso che li attraversa inoltre, o che vi si tiene, assicura un passaggio fra questi luoghi. [...] Inoltre mira a superare tale diversità, a collegarne gli elementi con mille rigiri, a restaurare un'unità di tipo dialogico. Ha dunque spesso la forma del dialogo oppure del resoconto che confina una pluralità di azioni e luoghi in una sequenza testuale, cioè in un ordine (cronologico, cosmologico, ecc.) suscettibile di mettere in comunicazione e classificare queste operazioni e i loro siti. [...] Secondo quali criteri "mettere ordine" in questi movimenti di deriva? Rispondono a questa domanda parecchi tipi di produzione: la messa in racconto della propria vita (per Teresa d'Ávila e per molti altri, prima di Descartes, l'autobiografia è un modo per "dare ordine all'anima e alla mente"); la costruzione di itinerari fittizi e/o normativi, schemi di "ascensioni" spirituali o modelli biografici del "progresso"..." (M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., pp. 177-8).

55 A. CASTRO, *La Spagna nella sua realtà storica*, trad. it. a cura di G. Cardillo e L. Falzone, Sansoni, Firenze, 1970², p. 300 (ed. orig. A. CASTRO, *La realidad histórica de España*, Porrúa, Mexico, 1954). E poco prima annotava: "La presenza di un "io" letterario che parli di se stesso, non appare che nel secolo XIV con l'Arciprete di Hita e l'infante don Juan Manuel, benché l'autentica e piena confessione dell'intimità di una vita non si incontri se non in Santa Teresa, compresa anch'essa nella tradizione oralmente viva della spiritualità orientale" (*Ivi*, n. 6, p. 321). La probabile riconducibilità del genere autobiografico all'influsso ebraico-islamico sembra confermata indirettamente anche dalla nota del *Dictionnaire de spiritualité* alla voce "Autobiographies spirituelles": "De saint Augustin aux temps modernes les autobiographies sont assez rares. Il n'existe guère de récits de conversion au christianisme que celui du juif Judas de Cologne. Avec le XVI^e siècle l'autobiographie chrétienne prend son essor; elle produit quelques œuvres de grande valeur au XVI^e siècle et au XVII^e" (*Dictionnaire de spiritualité*, cit., vol. I, coll. 1141 - 1152: col. 1142). Agli studi di CASTRO si deve la prima sistematica analisi delle origini ebraiche di Teresa, nel volume *De la edad conflictiva. Crisis en la cultura española en el siglo XVII*, Taurus, Madrid, 1961. Importanti

ebraiche di Teresa è sede dell'incrocio, rispetto al genere autobiografico, tra una mentalità culturale —come abbiamo appena visto— e la questione, ben più profonda, dell'impurità del proprio sangue da parte paterna, della necessità cioè di riscattarsi rispetto alla propria mancanza di “honra” —un'idea, questa, che sembra accompagnare Teresa per tutta la vita.⁵⁶

La grandezza della *Vida* di santa Teresa sta dunque nell'illustrare al lettore la quotidianità della propria vita e nell'aprirgli la propria anima, consentendogli di partecipare ai suoi travagli più interiori e rendendolo in qualche modo partecipe di una ricerca del proprio “io”, condotta sul crinale fra l'oggettività patristica e medievale e l'inquietudine interiore tipica del soggetto moderno, acquisendo in vari modi tutti quegli spunti che dalla spiritualità medievale potessero condurla ad un rapporto con Dio in cui la propria interiorità fosse completamente in gioco. L'enunciazione diventa così preliminare della conoscenza, distinguendosi dall'ordinamento oggettivo degli enunciati, e da questo comprendiamo

l'importanza assunta dall'instaurazione di quel luogo nuovo che è l'io, tramite le operazioni di scambio (spirituali) che mettono in moto la comunicazione sulla questione del soggetto, e da tutte le procedure retoriche e poetiche suscettibili di organizzare un campo proprio

rilievi sulla presenza degli ebrei nella storia spagnola sono presenti anche nel volume appena citato, *La Spagna nella sua realtà storica* (specialmente le pp. 415-524). È fatto ormai unanimemente accettato il fatto che il nonno paterno di Teresa fu condannato per il sospetto di essere ricorso —dopo la “conversione” a pratiche “giudaizzanti”: la condanna consistette nel portare per sette venerdì consecutivi il *sambenito* (mantella dei penitenti) per le strade di Toledo.

⁵⁶ Cfr. 20, 26 e J. KRISTEVA, *Teresa, mon amour*, trad. di Alessia Piovanello, Donzelli, Roma, 2009, p. 18.

dell'allocuzione. Connota tale campo ciò che si chiama "esperienza", distinguendolo dai saperi costituiti.⁵⁷

C'è un terzo fattore da tenere in considerazione se vogliamo comprendere appieno la scelta —ma in un certo senso si potrebbe parlare di vera e propria "creazione"— del genere letterario dell'autobiografia da parte di Teresa: il fatto di essere donna. In merito a tale questione l'accento è stato spesso posto sul fatto che la condizione delle donne nel xvi secolo era inevitabilmente avversata, la loro educazione scarsa e la loro autorità quasi nulla: si tratta dell'estremizzazione di un aspetto che è ben più problematico e sfaccettato.⁵⁸ Sicuramente, la subordinazione allo stato maschile era un dato di fatto, una situazione ormai acquisita da molti secoli, e una delle modalità più dirette di "controllo" giaceva nell'invito alla pratica della castità o della continenza;⁵⁹ e se da un lato l'adesione allo stato di verginità permette di essere incorporate nel sistema ecclesiastico e nel novero dei santi,⁶⁰ dall'altro le possibilità per la donna di affrancarsi

⁵⁷ M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 231.

⁵⁸ Sull'educazione della donna si veda ad esempio M. SONNET, 'L'educazione di una giovane', *Storia delle donne*, a cura di G. Duby, M. Perrot, vol. III, *Dal Rinascimento all'Età moderna*, a cura di N. Zemon Davis e A. Farge, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 119-155.

⁵⁹ A partire dal XIII secolo infatti, se nel variegato pubblico femminile si fanno strada tre categorie di donne ben riconoscibili —le vergini, le vedove e le donne sposate— tutte e tre caratterizzate dall'adesione ad una certa forma di castità, è certo che lo stato verginale si caratterizza per una maggior perfezione rispetto agli altri due (Cfr. C. CASAGRANDE, 'La donna custodita', *Storia delle donne*, a cura di G. Duby, M. Perrot, vol. II, *Il medioevo*, a cura di C. Klapisch - Zuber, Laterza, Roma-Bari, 1990, pp. 98-101).

⁶⁰ Fra il XII e il XV secolo il numero di donne elevate agli altari raggiunge il 30%, e fra loro non poche sono le donne sposate o vedove che in qualche modo riacquistano lo statuto di vergini entrando in monastero o in convento. Si tratta di un processo che vede i chierici molto impegnati ad osservare e "controllare" il mondo delle donne, selezionandone degli esempi per tutti: cfr. J. DALARUN, 'La donna vista dai chierici', *Storia delle*

dalla subordinazione al sesso maschile si moltiplicano proprio grazie ad una tale pratica e con la diffusione degli ordini mendicanti, dei movimenti pauperistici e di stati come quello di “beghina” o di “terziaria” —non di rado avversati dalle gerarchie— che consentono una certa indipendenza dall’uomo. L’esperienza di Teresa segnerà dunque uno snodo fondamentale anche nel percorso della Chiesa cattolica in merito alla considerazione della donna.⁶¹ La sua vicenda si colloca a buon titolo, senza che ci sia bisogno di stabilire forzatamente dei contatti o degli influssi, nella linea delle celebri donne mistiche che a partire dal secondo millennio compaiono nella storia religiosa occidentale e di volta in volta vengono punite e condannate o, viceversa, incorporate nel corpus dei santi e delle figure di riferimento della Chiesa. Ma si tratta di un’esperienza ancor più tormentata per il fatto di inserirsi nel periodo dell’Inquisizione spagnola e negli anni della Riforma protestante. Ella è consapevole della precarietà della propria condizione, e più volte non manca di sottolinearlo: “basta ser mujer para caerse las alas, cuánto más mujer y ruin”,⁶² ed è solo uno fra i tanti passaggi in questa tonalità.

I tre fattori che abbiamo brevemente esposto —esigenza per l’esperienza mistica di una nuova maniera di dire, incentrata attorno all’io; ascendenze ebraiche e influssi ebraico-islamici; appartenenza al sesso femminile— spinsero Teresa a intraprendere, nello scrivere le relaciones richieste dai suoi confessori, un percorso di esplorazione di sé, costituendo una sorta di “scacco” o di mancanza relativamente alla propria personalità, una sorta di differenza di potenziale che innesca un processo: così che grande emerge dal *Libro de la vida* “l’anelito di conoscersi

donne, a cura di G. Duby, M. Perrot, vol. II, *Il medioevo*, cit., pp. 24-55.
61 Cfr. G. DELLA CROCE, *Il genio femminile. La spiritualità della donna dal Medioevo ai nostri giorni*, Ares, Milano, 1999, in particolare le pp. 28-33.
62 10, 8.

e riconoscersi nella scrittura: la penna, più che portavoce del pensiero, ne è la coadiutrice, non per incanalarlo in un ordine e ripartirlo in paragrafi, ma per incitarlo a correre liberamente, alimentando il soliloquio”.⁶³ Da qui nasce l'imponente focalizzazione sul dato psicologico,⁶⁴ che tuttavia in Teresa non va mai a discapito della dottrina o dell'orizzonte ecclesiale generale; da qui quell'incessante scandagliamento della propria anima alla ricerca della realtà della propria esperienza e del proprio io.⁶⁵ Si tratta di una “passione della perdita”, secondo la fortunata formula di Mino Bergamo, una “perdita irreparabile della soggettività” che si situa tuttavia più all'origine che non al termine del percorso mistico, come vedremo.⁶⁶

E a fronte della essenziale ineffabilità delle esperienze narrate (soprattutto quelle relative alle estasi e alle visioni di Dio), paradossalmente si moltiplicano intorno ad esse le parole e i linguaggi: si passa così dall'oración rivolta a Dio alla santa conversación con le anime più

63 G. Pozzi, 'L'alfabeto delle sante', *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi, C. Leonardi, Marietti, Genova, 1988, pp. 22-3. La citazione riportata non si riferisce in particolare a Teresa ma all'esperienza mistica femminile in generale e alle sue espressioni letterarie.

64 “Ciò che caratterizza i mistici dal XVI secolo, specialmente dopo S. Teresa, è che essi portano di preferenza i loro sguardi dal lato del comportamento dell'anima nella vita mistica, e non dal lato della grazia” (A. MAGER, *Mystik als Lehre und Leben*, Tyrolia, Innsbruck, 1934, p. 441, citato in A. STOLZ, *Teologia della mistica*, cit., p. 15). In tutto il volume Stolz insiste sul fatto che la mistica spagnola presenta l'esperienza estatica e di unione con Dio più sotto l'aspetto psicologico che sotto quello teologico. Il che per l'autore è un limite, non considerando egli come fondamentali dell'esperienza mistica tali stati psicologici.

65 “We can thus say that we know her more intimately than we know any other human being in history before the eighteenth century. Even Erasmus and Montaigne are less familiar, because, if they have a good deal to say about themselves, there is also much that they are careful to keep from us. Santa Teresa, on the other hand, wrote without reserve and with little thought for the kind of effect she was producing” (G. BRENNAN, *The Literature of the Spanish People*, Cambridge University Press, Cambridge, 1953, p. 166).

66 Cfr. M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, Sansoni, Firenze, 1992, pp. 3-45.

pure, la seconda come prolungamento ideale della prima e in opposizione al conversar frivolo e pettegolo dei primi capitoli e al ruidio che tenta di accumulare parole laddove si dovrebbe tacere. Si passa dai libri pericolosi di cavalleria dell'infanzia ai diversi libri di spiritualità che segnano il cammino di Teresa, e ancora al libro vivo che Cristo le donerà dopo l'*Indice dei libri proibiti* del 1559⁶⁷ e al *Libro de la vida* che riassume e rivive tutto l'itinerario. Il "discorso" e la "parola" salgono in cattedra proprio in occasione di un'esperienza che nella sua essenza è indicibile.⁶⁸ Come ha acutamente notato María Zambrano, il genere letterario confessione (riconducibile nel caso di Teresa all'autobiografia) nasce dall'esigenza della vita di esprimersi (in opposizione ad una verità astratta dalla concretezza dell'esistenza), è alla ricerca di un tempo reale (e non virtuale come quello del romanzo), e soprattutto è un atto proprio di un soggetto che va alla ricerca di se stesso:

La confessione è uscita da sé in fuga. [...] l'uomo si percepisce come pezzo incompleto, un abbozzo e niente più; una parte di se stesso, un frammento. Uscendo da sé vuole aprire i propri limiti, spostarli e trovare la sua compiuta unità più in là di essi. Spera, come colui che si lamenta, di essere ascoltato. Spera che esprimendo il proprio tempo si delinei la sua figura, spera di acquisire totalmente l'unità che gli manca, la sua figura totale.⁶⁹

67 26, 5.

68 L'enunciazione linguistica (e l'esperienza correlata del "libro") tuttavia non scavalca mai l'*experiencia* vera e propria, come Teresa si preoccupa di specificare a 13, 12, se non —chiaramente— nel "libro vivo" di Cristo.

69 M. ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, trad. di E. Novili, Mondadori, Milano, 1997, pp. 49-50.

Se diversi sono i fattori che vanno a costituire una ideale “mancanza” all’origine, dalla quale prende le mosse la pratica della scrittura e dell’indagine di sé, d’altro canto ci sono alcuni aspetti peculiari dell’esperienza mistica da lei raccontata e descritta che costituiscono un “positivo” su cui l’io di Teresa si costruisce e viene costruito. Sono tutti aspetti che presentano una struttura interna profondamente contraddittoria (ma si potrebbe forse parlare, più appropriatamente, di dialetticità), la quale trova spiegazione, come è stato scritto più volte nel corso degli studi su Teresa, nell’evento che sta alla base della fede cristiana, l’Incarnazione: un evento che, com’è noto, assomma in sé il massimo della contraddittorietà e della dinamica dialettica. Cristo infatti è uomo e allo stesso tempo Dio, possiede due nature senza confusione tra di esse; in secondo luogo, conduce una missione di spoliamento personale per giungere alla vittoria e alla salvezza dell’uomo; infine, egli si presenta come riconciliatore delle molte opposizioni polarizzate dell’esperienza umana: spirito-carne, sé-altro, morte-resurrezione, schiavo-libero.⁷⁰ In questo senso possiamo dire che l’esperienza e la mistica di Teresa possiedono un aspetto profondamente cristologico, e sotto questa luce possono essere meglio comprese, lasciando tuttavia in sospeso diverse domande.

2. UN IO-IN-RELAZIONE

Un primo dato necessariamente da osservare, a proposito della *Vida*, è che l’io narrante appare al lettore come dedito ad un continuo —e non terminato— lavoro di lettura ed interpretazione dei fatti accadutigli. Teresa

⁷⁰ Interessanti in questo senso le indicazioni offerte in M.M. ANDERSON, “Thy Word in Me: On the Prayer of Union in St. Teresa of Ávila’s “Interior Castle”, *The Harvard Theological Review*, 99 (2006/3), pp. 329-54. Riferimenti scritturistici fondamentali per questi concetti: *Gv* 3,6; *Gal* 2,19-20; *Fil* 3,10; *Col* 3,11; *Gal* 3,27-8.

non possiede totalmente e concettualmente le sensazioni e le visioni nelle quali si è trovata coinvolta: è spesso preda del timore e non si arrischia ad offrire sentenze definitive (frequenti, soprattutto nelle descrizioni delle esperienze estatiche, sono espressioni come “me parece”, “parece como quien”, “temer”...); dall’altro, ella si arroga il diritto di nominare (e classificare) le esperienze avute, senza preoccuparsi della coincidenza o meno delle proprie definizioni con le strutture logiche e teoriche della scolastica, così che “la nominazione inventa una terra nuova, [...] come fece Adamo una prima volta: ‘Egli diede nomi (i suoi nomi) a tutte le cose —Appellavitque Adam nominibus suis cuncta...’” Al cominciamento della lingua mistica, ci sono parole d’autore che ripetono il gesto adamitico”.⁷¹

Teresa si trova coinvolta in avvenimenti che richiedono di essere meditati, approfonditi, scandagliati: ella stessa ci avverte di questo, all’inizio del cap. 29, quando — appena prima di narrare la celebre visione dell’angelo con il dardo infuocato— chiosa dicendo che “es menester gran discreción” (29, 9).⁷² La discretio, virtù nella scolastica legata intimamente alla prudentia, è un’attività fondamentale in un misticismo, come quello cristiano, legato all’avvenimento dell’Incarnazione: si è al cospetto di una presenza che allo stesso tempo è trascendenza, una vicinanza che implica una distanza, e una Rivelazione che non è solo svelamento ma anche —letterariamente— Rivelazione, riproposizione di un contenuto misterico in una nuova forma, più umanamente accessibile ma che richiede sempre e comunque un’azione interpretatrice che sappia cogliere la verità simboleggiata da un tale avvenimento. Così, relativamente al fenomeno mistico del cap. 29, “Teresa presented herself as both receptive

71 M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 192.

72 È un invito ripetuto più volte anche altrove: 13, 1 (“En todo es menester discreción”), 22, 18 (“Anzi que en todo es menester espiencia y discreción” —indicando i due poli della sua attività di mistica)...

in relation to the angel who acted upon her and active in interpreting the effects of that encounter for herself, her confessors and other potential readers”. Così facendo, ella dimostra che “discernment (discreción) requires both humility and interpretation.”⁷³

Se dunque la prima disposizione dell'io agens è quella di una apertura passiva, di una ricettività, la seconda, che finisce per fondersi con quella dell'io auctor, è quella di un dinamismo che scruta e sonda, perché l'anima prova una soddisfazione che “no sabe por dónde ni cómo le vino, ni muchas veces sabe qué hacer ni qué querer, ni qué pedir”.⁷⁴ Ella ha un sapere esperienziale che ha ancora le caratteristiche di un non-sapere. E la grande novità è che tutti questi dinamismi oscillanti fra esperienza e interpretazioni sono inseriti in un grande discorso narrativo, a conferma ancora una volta dell'importanza ermeneutica del linguaggio.

La possibilità di avventurarsi in un percorso del genere è possibile solo poggiando sulla certezza che “siempre nos entiende Dios y está con nosotros” (Ibidem). Si tratta di un cammino di conoscenza e —soprattutto— di relazione. Una costante negli studi teresiani è —e non poteva essere diversamente— l'insistenza sul fondamentale rapporto con Altro da sé che struttura la vita della Santa. Anche la linea degli studi più prettamente psicanalitici, che in alcuni casi rischia di avventurarsi per sentieri impervi e non sempre verificabili, basa le proprie asserzioni rilevando il fatto che per Teresa l'io si costituisce in rapporto con Altro, e questa conoscenza di sé procede di pari passo proprio con la conoscenza dell'Altro.

Vediamo così emergere la stridente dinamica dialettica conoscenza dell'Altro (di Dio in questo caso) — conoscenza di sé. È vero infatti che, se più volte Teresa

73 C. FUREY, 'Discernment as Critique in Teresa of Ávila and Erasmus of Rotterdam', *Exemplaria: Medieval, Early Modern, Theory*, 26 (2014/2-3), p. 259.

74 14, 6.

invita ad abbandonare tutto della propria personalità (immaginazione, pensieri, desideri) in vista di Dio, non siamo qui di fronte ad un totale annientamento di sé, come può sembrare, ma anzi ad un abbandonarsi che è un ritrovarsi, anche se in modo diverso e nuovo:

Pues estando en esta gran fatiga (aun entonces no había comenzado a tener ninguna visión), solas estas palabras bastaban para quitármela y quietarme del todo: “No hayas miedo, hija, que Yo soy y no te desampararé; no temas.” Paréceme a mí, según estava, que era menester muchas horas para persuadirme a que me sosegase y que no bastara nadie. Heme aquí con solas estas palabras sosegada, con fortaleza, con ánimo, con siguridad, con una quietud y luz que en un punto vi mi alma hecha otra y me parece que con todo el mundo disputara que era Dios. ¡Oh, qué buen Dios! ¡Oh, qué buen Señor y qué poderoso! No sólo da el consejo, sino el remedio. Sus palabras son obras. ¡Oh, váleme Dios, y cómo fortalece la fe y se aumenta el amor!⁷⁵

Nonostante i superiori abbiano decretato che le visioni di cui ella è oggetto sono opera del demonio, Teresa, sprofondata nell'angoscia, ascolta le parole del Signore e riacquista tutta la propria consistenza, ritrovandosi piena di forza, coraggio, sicurezza, pace e luce e fugando ogni timore.

E poco prima, al momento di cominciare a narrare le prime estasi e le prime visite di Dio, Teresa aveva affermato che quella di cui avrebbe parlato di lì in avanti sarebbe stata *una vida nueva*: “La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas

75 25, 18.

de oración, es que vivía Dios en mí, a lo que me parecía; porque entiendo yo era imposible salir en tan poco tiempo de tan malas costumbres y obras. Sea el Señor alabado que me libró de mí”.⁷⁶

Svolta implicitamente preannunciata nel racconto di una vita verso Dio: la conversione. Tema capitale della dottrina cristiana e in particolare modo delle esperienze mistiche (femminili e non): la vita di un Altro dentro di sé, secondo l'enunciato paolino,⁷⁷ una vita che invade il soggetto per grazia (gratuitamente) e che lo libera da sé stesso, e al medesimo tempo lo rende a sé stesso, permettendogli di conoscersi fino in fondo. È, del resto, il medesimo filo concettuale sotteso a tutto il discorso de *Las moradas*, il cui obiettivo è quello di arrivare ad una conoscenza della grandezza dell'anima e nelle cui pagine il peccato adombrato come peggiore di tutti è essenzialmente quello di non volersi conoscere.⁷⁸

Ecco dunque la prima coincidentia oppositorum: la conoscenza di sé procede solamente attraverso la conoscenza della presenza di Dio; non solo, la strutturazione di sé avviene in relazione con l'Altro, secondo una delle intuizioni più interessanti che il filone psicanalitico applicatosi al fenomeno di santa Teresa ha proposto.

3. “LA HUMILDAD VERDADERA”

Il secondo aspetto che vorrei sottolineare è uno dei cardini attorno a cui ruota la presentazione che di sé offre Teresa nel libro: la considerazione della propria nullità e dei propri limiti. È un aspetto che precede e allo stesso tempo segue l'essere in relazione appena analizzato.

⁷⁶ 23, 1.

⁷⁷ *Gal.* 2,20.

⁷⁸ Cfr. G. CHIAPPINI, *Esperienze di mistica spagnola*, Alinea Editrice, Firenze, 1999, pp. 16-33.

Più e più volte Teresa insiste sulla propria miseria spirituale. Riporto qui un passo fra i tanti:

Yo digo lo que ha pasado por mí, como me lo mandan; y si no fuere bien, romperálo a quien lo envió, que sabrá mejor entender lo que va mal que yo; a quien suplico por amor del Señor, lo que he dicho hasta aquí de mi ruin vida y pecados lo publiquen (desde ahora doy licencia, y a todos mis confesores, que ansí lo es a quien esto va), y si quisieren, luego en mi vida, porque no engañe más el mundo, que piensan hay en mí algún bien; y cierto, cierto, con verdad digo, a lo que ahora entiendo de mí, que me dará gran consuelo.⁷⁹

Ella afferma di aver scritto secondo verità quanto le è accaduto; e implora il padre García de Toledo e il padre Domingo Bañez di non eliminare quanto è detto sulla sua *ruin vida*, così che sia chiaro a tutti chi lei è veramente. E altrove ella ricorda che “somos pobres”,⁸⁰ che le mujercitas come lei sono “lacas y con poca fortaleza”,⁸¹ che “nosotros somos los faltos y miserables...”⁸² È un’insistenza che può parere eccessiva, anche a confronto dei peccati da lei compiuti a cui accenna; un’insistenza che risulta quasi eccessiva, dando in un certo modo l’impressione di una ricercata ostentatezza. Sicuramente, un primo fattore in gioco da considerare è il timore inquisitoriale: il momento in cui scrive Teresa è un momento delicato, e l’attenzione dei superiori/confessori è concentrata sull’opportunità o meno di offrire un seguito alla prima fondazione del Carmelo “riformato”:⁸³ necessariamente

79 10, 7.

80 10, 4.

81 11, 14.

82 13, 6.

83 Cfr. R. ROSSI, *Teresa d’Ávila. Biografia di una scrittrice*, Editori

la seconda stesura della *Vida* risente di una correzione in un certo senso “limitativa”, volta a limare gli aspetti più trasgressivi della propria esperienza (anche e soprattutto mistica, dalla quale le nuove fondazioni in qualche modo dipendono) e ad enfatizzare gli aspetti più ortodossi, offrendo un’immagine di sé il più possibile lontana da possibili intemperanze riformistiche che non tenessero conto della gerarchia ecclesiastica. Negli anni centrali del xvi secolo, anche —ma non solo— a motivo dello sconvolgimento portato dalla Riforma, quello dell’ortodossia diventa un criterio fondamentale nel giudizio delle autorità della Chiesa, soprattutto in merito a fenomeni mistici ed eccezionali e specialmente quelli legati alle donne.⁸⁴

Ma tutti questi fattori non bastano a spiegare tale tratto del narrato di santa Teresa. Innanzitutto, perché non si può negare che i fatti riportati della sua vita rimangano comunque alquanto eccezionali, diversi da molti dei trattati mistici e ascetici dell’epoca se non altro per il connotato autobiografico che li caratterizza (per cui a tutta l’opera soggiace l’ipotesi che quelli raccontati siano fatti realmente accaduti). È facile capire come il fatto di avere avuto delle visioni, di asserire di avere dialogato addirittura con Gesù Cristo in persona potesse suscitare —come effettivamente successe— grandi timori in chi

Riuniti, Roma, 1984, pp. 33-53.

84 “La reazione delle istanze ecclesiastiche, visibile nello sviluppo delle procedure di canonizzazione già introdotte a partire dal secolo x, era piuttosto consistita nello smussare il significato dei miracoli per accentuare altri criteri. Così, mentre il compito di distinguere tra santità vera e santità falsa si fece più gravoso, il grado della virtù e quello dell’ortodossia divennero dei criteri preferibili a quello dell’autenticità dei miracoli. Tanto più perché i segni dell’agire di Dio si manifestavano con una inquietante frequenza nelle donne.” (E. SCHULTE VAN KESSEL, ‘Vergini e madri tra cielo e terra’, *Storia delle donne*, a cura di G. DUBY, M. PERROT, vol. III *Dal Rinascimento all’Età moderna*, cit., p. 170).

vigilava sugli eccessi e sulle deviazioni dall'ortodossia. E tuttavia questi fatti rimangono anche nell'ultima redazione, quella cosiddetta "ufficiale".

In realtà, sappiamo che l'umiltà è uno dei capisaldi della dottrina cristiana, espressione di quella povertà di spirito che è ciò che permette al credente di essere aperto all'opera di Dio, disponibile ad accogliere la sua iniziativa. È il paradosso evangelico del "perdere la propria anima per salvarla".⁸⁵ Ma l'umiltà non è solo virtù propedeutica all'accoglimento di Dio; essa è anche conseguenza del rapporto che l'anima instaura con il Cristo incarnato: il raggiungimento dello stato di umiltà si innesta sull'esperienza umana dell'uomo Gesù, che non solo invita ad essere umili ma si pone come modello stesso di questa umiltà.⁸⁶

Vediamo così come un tratto caratteristico della personalità di Teresa scaturisca proprio da quell'essere-in-relazione che abbiamo visto precedentemente. C'è nel libro un interessante passaggio che —con un'immagine tanto semplice quanto chiarificatrice— sembra proprio volto a dimostrare ed evidenziare questa dinamica:

Queda el ánima animosa, que si en aquel punto la hiciesen pedazos por Dios, le sería gran consuelo. [...] Está muy más aprovechada y altamente que en las oraciones pasadas, y la humildad más crecida; porque ve claro que para aquella excesiva merced y grandiosa no hubo deligencia suya, ni fue parte para traerla ni para tenerla. Vese claro indignísima, porque en pieza adonde entra mucho sol no hay telaraña escondida: ve su miseria.⁸⁷

85 Cfr. *Mc.* 8,34-7; *Mt.* 16,24-6; *Lc* 9,23-5.

86 Cfr. *Dictionnaire de spiritualité, cit.*, vol. II, coll. 1136-87. Fra le molte informazioni, alle coll. 1175-6 ci sono anche alcune interessanti indicazioni sul concetto di umiltà in Teresa d'Ávila.

87 29, 2.

L'umiltà e la scoperta della propria insignificanza avvengono nella stessa modalità con cui in una stanza si scopre una ragnatela grazie alla luce del sole che vi entra imperiosa; e tale scoperta è accompagnata da coraggio e gioia, dal momento che l'attenzione è tutta concentrata sul sole-Dio, che illumina la stanza dell'anima e —com'è implicitamente indicato— rende alle cose la loro realtà e verità. Altrove invece la preoccupazione di Teresa è quella di indicare quale sia la natura della vera umiltà per antitesi con una possibile falsa umiltà:

También di en otro extremo, que fue suplicar a Dios —y hacía oración particular— que cuando a alguna persona le pareciese algo bien en mí, que Su Majestad le declarase mis pecados, para que viese cuán sin mérito mío me hacía mercedes, que esto deseo yo siempre mucho. [...] Procedía esto no de humildad, a mi parecer, sino de una tentación venían muchas. Parecíame que a todos los traía engañados y, aunque es verdad que andan engañados en pensar que hay algún bien en mí, no era mi deseo engañarlos, ni jamás tal pretendí, sino que el Señor por algún fin lo permite; [...] Todos estos temorcillos y penas y sombra de humildad entiendo yo ahora era harta imperfección, y de no estar mortificada; porque un alma dejada en las manos de Dios no se le da más que digan bien que mal, si ella entiende bien bien entendido —como el Señor quiere hacerle merced que lo entienda— que no tiene nada de sí.⁸⁸

88 31, 15-6.

La falsa umiltà ha ancora radice nell'orgoglio: il volere che tutti sappiano il male che c'è nella propria anima è segno che ancora e comunque si tiene in considerazione l'opinione altrui, mentre per chi si è consegnato veramente a Dio questo non è più un problema. Che la falsa umiltà si radichi nell'orgoglio appare ancora evidente ad esempio nel momento in cui induce Teresa a interrompere l'orazione credendo di essere ormai definitivamente perduta (non vedendo come possa salvarsi da sé);⁸⁹ la strada della vera umiltà invece non è una ricerca affannosa della propria autosvalutazione, bensì la possibilità di conoscere veramente sé stessi,⁹⁰ di accettare la propria dipendenza da un Altro e di disporsi ad accoglierlo. Al polo opposto, l'orgoglio —per la tradizione cristiana— è il peggiore dei peccati ed è proprio ciò che impedisce di conoscersi. La differenza fra le due umiltà e la verità di una rispetto all'altra sono riconoscibili dagli effetti: da un lato gozo e bellezza,⁹¹ intervallate da momenti di solitudine o aridità; dall'altro trabajos e aflicciones, sin suavidad.⁹² Una caratteristica costante dell'argomentazione di Teresa è quella di ritornare insistentemente su tali aspetti, che potremmo definire psicologici o, aderendo alle sue parole, esperienziali, utilizzandoli come criterio per capire e discernere (con discreción) la provenienza e la verità

89 Cfr. 7, 11.

90 "C'est sans doute Augustin qui a le plus insisté sur ce point. Ce qu'on demande à l'homme en lui prescrivant l'humilité, ce n'est pas de se rabaisser au-dessous de ce qu'il est par nature, de se "faire bête alors qu'il est homme", c'est, au contraire, de se prendre pour ce qu'il est, et rien de plus: "Tu, homo, cognosces quia es homo; tota humilitas tua ut cognoscas te" (*Tr. 25 in Joannis ev. 6, 16, PL 35, 1064*)" (*Ivi*, col. 1155).

91 "In St. Teresa's "mirror of humility" (in riferimento a *Las Moradas*, 35) then, we may see beauty as an internal yet intersubjective phenomenon taking place within the human soul in the realization of its lack, in an innate dependence affected through the soul's recognition of itself, in the soul's seeing itself through the mirror of an exteriority (God)" (M.M. ANDERSON, "Thy Word in Me", *cit.*, pp. 338-9). Sono parole che si adattano perfettamente al percorso che stiamo esaminando nella *Vida*.

92 Cfr. 25, 13.

sia delle proprie azioni che degli avvenimenti e delle esperienze in cui si trova coinvolta. È questo il primo e più efficace criterio, così come viene presentato —in un passo fra i tanti— nel capitolo 25: la corrispondenza all’ortodossia e alla Scrittura viene in seconda battuta, e sembra inserita da Teresa più per soddisfare la lettura dei confessori che per esigenza personale (per quanto non ne metterei in dubbio di lei convinzione rispetto a tali fattori): infatti, non appena viene esposta la clausola necessaria dell’aderenza alla Scrittura delle esperienze avute, Teresa cambia subito piano, tornando a quello dell’esperienza come a quello che le preme di più: “El caso es que, quando es demonio parece que se esconden todos los bienes y huyen del alma, según queda desabrida y alborotada y sin ningún efecto bueno. Porque aunque parece pone deseos, no son fuertes”.⁹³ L’anima per Teresa diventa così —sorprendentemente— il luogo di verifica della presenza di Dio. La santa castigliana acquisisce questa modalità di conoscenza e di criterio di veridicità dalle esperienze religiose (già citate) che maggiormente la influenzano, ma ciò che è da sottolineare è che osserviamo qui forse per la prima volta, in particolare in un testo che entrerà a pieno titolo nel canone della Chiesa ufficiale, la proposizione di tale criterio come primario rispetto alla sequela della Scrittura e all’aderenza alle forme più comuni di contatto con Dio, forme che le gerarchie accettavano più facilmente (mentre gettavano il sospetto su ogni forma che mostrasse caratteri troppo “eccezionali”).⁹⁴

93 25, 13. Cfr. anche i paragrafi 10-12.

94 C’è un passaggio in cui Teresa spiega che il motivo per cui diversi, anche fra i sacerdoti che la sostenevano, cambiano idea e affermano che le sue visioni sono opera del diavolo, è che queste diventano troppo numerose, acquisendo un ambiguo carattere di eccezionalità: “*Como las visiones fueron creciendo, uno de ellos que antes me ayudaba (que era con quien me confesaba algunas veces que no podía el ministro), comenzó a decir que claro era demonio*” (29, 5 – corsivo mio).

In ultimo, notiamo che Teresa rifugge da un possibile espediente che le avrebbe offerto la possibilità di demarcare con decisione la dialettica bene-male attraverso cui si snoda in qualche modo l'andamento della narrazione (soprattutto per quanto riguarda i primi dieci capitoli): ella mantiene quasi sempre distinti il peccato personale, con le proprie fragilità, e le tentazioni del demonio. Sarebbe stato forse più semplice —e alquanto più comodo nei confronti delle autorità e dei superiori— far derivare senza soluzione di continuità i propri travimenti dalle tentazioni a cui viene sottoposta nel corso degli anni. Invece, sorprendentemente, le tentazioni del demonio paiono provocare in Teresa per lo più dolori e malesseri, mentre emerge nella sua scrittura —secondo il filo di un pensiero che si rivela acutissimo nella sua analisi psicologica e interiore— un meccanismo di distanziamento fra l'azione del demonio e i propri sbagli: questi sono innanzitutto causati da un movimento della propria libertà che sceglie ciò che offre maggiori piaceri momentanei trascurando ciò che sarebbe il conseguimento del massimo di gioia: il conformare la propria volontà a quella divina. L'attenzione è catalizzata dai movimenti interiori dell'io, con un leggero sbilanciamento a favore del piano più propriamente morale rispetto a quello dell'ontologia (che vede contrapposte l'azione di Dio e l'azione del Demonio).⁹⁵ E quando l'azione dei demoni si fa concreta e incidente, questo accade solamente perché essi trovano un alleato in noi, che siamo nemici di noi stessi, così che il primo passo appare essere sempre quello della libertà umana.⁹⁶

95 L'aspetto nel quale più evidente appare l'azione del demonio è forse proprio quello della "falsa umiltà": cfr. ad esempio 23, 4.

96 Cfr. 25, 21-2. In questo passaggio Teresa si scaglia anche contro quanti (alcuni *letrados*) si concentrano unicamente sulla paura del demonio come mezzo di conversione, mentre per lei è evidente che i demoni, che sono in balia di Dio, non possono far niente se la libertà non accondiscende alla loro azione; per questo, è più utile concentrarsi sulla presenza di Dio invece che sul timore del diavolo.

Una radicale umiltà dunque, esposta minuziosamente nei suoi particolari psicologici, che in una sua particolare declinazione diviene obbedienza, ad una regola e ad una autorità, anche quando tutto ciò sembra essere contro sé stessi: “Siempre que el Señor me mandava una cosa en la oración, si el confesor me decía otra, me tornava el mesmo Señor a decir que le obedeciese; después Su Majestad le volvía para que me lo tornase a mandar”.⁹⁷

Ogniquelvolta un confessore impone a Teresa qualcosa di diverso (se non addirittura all’opposto) di quanto ordinatole dal Signore nell’orazione, questi la invita ad obbedire comunque, dicendole che penserà lui a far cambiare parere al confessore. Si attua qui chiaramente una vertiginosa dislocazione teorica (pregna di ironia, secondo il carattere di Teresa), soprattutto pensando alla monaca che scrive “al cospetto” —per così dire— dei superiori e dell’Inquisizione: con estrema limpidezza, Teresa mostra la sua obbedienza alle gerarchie e allo stesso tempo manifesta senza paura la superiorità della propria esperienza. All’estremo di questa dinamica ci viene offerto l’episodio in cui Teresa, costretta dai superiori a fare un gesto di spregio al principio di nuove visioni, chiede al Signore di non attribuirglielo a colpa, perché le è stato ordinato dai ministri della sua Chiesa: e Dio “decíame que no se me diese nada, que bien hacía en obedecer, mas que él haría que se entendiese la verdad”.⁹⁸

Sappiamo che l’obbedienza cristiana consiste non nell’esecuzione di un ordine, ma nell’entrare nella vita del Cristo e nel suo esempio filiale (di nuovo, è l’esito di un essere-in-relazione): e quest’ultimo scaturisce da un fattore ontologico prima che morale, dal fatto cioè che la divinità è relazione e comunione (la Trinità). Da qui l’obbedienza, anche ai superiori che non la comprendono, come necessità di riconoscere la propria dipendenza e del

97 26,5.

98 29, 6.

proprio essere in rapporto.⁹⁹ È interessante notare che nell'opposizione letrados —espirituales che caratterizzava la sua epoca, Teresa si sente —potremmo dire— “spirituale”, ma non entrerà mai in conflitto coi teologi: “una delle sue grandi passioni apostoliche è convertire i ‘letrados’ in ‘spirituali’, è proprio la sua rivincita”,¹⁰⁰ ed in questo persevererà —con grandi risultati— anche contro il parere, per esempio, di una delle persone che più si stagliano vigorose fra i personaggi positivi della *Vida*, san Fray Pedro de Alcántara. Per cui, se quella dell'obbedienza di Teresa alle gerarchie è una vicenda dalle molte sfaccettature, dalla quale non si può escludere una certa strategia o “ironia” anche rispetto all'asserzione di stare scrivendo “per obbedienza”,¹⁰¹ è un fatto che ella abbia compiuto una scelta, in fondo, in questo senso, rinunciando ad altre possibilità. Donna innovativa, potremmo dire rivoluzionaria (in merito al ruolo della donna nella Chiesa, al rapporto con il divino...), la sua obbedienza desta tanto più scalpore se paragonata al suo carattere a dir poco deciso.

Quella di Teresa è così un'umiltà che, lungi dal renderla schiava, sembra essere nelle sua parole ciò che, insieme al correlato indispensabile dell'obbedienza, la rende

99 “Telle est l'ultime origine de ce que nous appelons l'obéissance de Jésus, [...] (qui) grave en sa volonté humaine le dynamisme tout originel de la vie éternelle de Dieu. En lui l'obéissance du Fils et celle de l'homme *image* se nouent. La seconde amène la première à son ultime réalisme et à son ultime expression. La première donne à la seconde sa profondeur et sa dignité: si elle s'enracine dans l'éternel mystère du Fils comme en son modèle, l'obéissance de l'*image* de Dieu a une indicible noblesse.” (‘Obéissance’, *Dictionnaire de spiritualité, cit.*, vol. XI, col. 543).

100 T. DELLA CROCE, ‘Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo’, AA. VV., *Santa Teresa maestra di orazione*, Istituto di spiritualità Carmelitani Scalzi, Roma, 1963, p. 26.

101 Rinvio in questo caso alle osservazioni fatte da R. Rossi in un articolo inserito come Appendice al termine della nuova edizione della sua biografia di Teresa (1993), intitolato *Teresa de Jesús: la donna e la Chiesa* (pp. 275-291).

realmente libera,¹⁰² mentre le espressioni relative alla schiavitù sono esclusivamente legate al dominio —a cui volte ella sembra abbandonarsi— di sé su sé stessa.¹⁰³ La meta finale del cammino dell'umiltà è il conseguimento di una "libertad" che le permette "de tener de ser señora,"¹⁰⁴ la costruzione di un io non più "schiavo" di sé stesso ma "padrone" di sé stesso, attraverso l'esperienza di un amore sovranaturale.

Prima di passare alla sezione successiva, vorrei ancora soffermarmi su un particolare. L'obbedienza, come abbiamo visto in apertura, è il motivo per cui Teresa scrive il racconto della propria vita. E all'obbedienza ai confessori si sovrappone l'obbedienza a Dio, per cui la pratica della scrittura si configura in Teresa come risposta ad una chiamata ben più radicale, della quale l'intimazione dei confessori è solo un segno particolare.¹⁰⁵ Abbiamo poi constatato sia il fatto che l'io di Teresa si costituisce nella pratica della scrittura, sia che esso nasce nel momento in cui si attua il suo rapporto con Dio. Nell'esperienza dell'obbedienza questi due fattori non entrano in competizione ma si compongono in armonia, dando alla *Vida* un carattere del tutto particolare. Teresa scrive per raccontare un'esperienza in cui la realizzazione di se stessa è già avvenuta (nelle estasi mistiche e nell'intimo rapporto con il Cristo) ma non ancora compiuta, per cui la propria incompiutezza ancora pesa sulla percezione che ella ha di

102 "L'obéissance religieuse, sous toutes ses formes et sous toutes les accents qu'on lui donne, ne peut avoir pour but que de susciter la liberté suprême: celle qui ouvre l'esprit et le cœur à l'écoute de la Parole, dans l'Esprit saint" ('Obéissance', *Dictionnaire de spiritualité*, cit., col. 560).

103 "Le misure riduttrici vengono superate: l'intelletto s'esalta nella prospettiva altissima del modello assoluto. Umiltà è nobilitazione. Questa è la definizione oggettiva proposta da Santa Teresa ed è, apparentemente —ma solo apparentemente— un paradosso, perché quando Santa Teresa parla di "umiltà" di Dio [...] intende, rispetto all'uomo, conoscenza della propria dignità e natura e senso del limite di terrestrità" (G. CHIAPPINI, *Esperienze di mistica spagnola*, cit., pp. 37-8).

104 Cfr. 9, 8.

105 Cfr. *Prologo* e 37, 1.

sé; lo scrivere diventa a questo punto mezzo di conoscenza della propria anima solamente come prosecuzione, nell'obbedienza ad un "comando", di quel rapporto col divino che le ha già permesso di pregustare l'unità della propria soggettività. Solo per questo la scoperta della verità nell'intimo di sé stessa, fattore poi sviluppato ne Las Moradas, non la condurrà alla solitudine del cogito ergo sum di Cartesio, secondo il passaggio descritto dalla Zambrano:

Della mia esistenza ero già a conoscenza, e così della mia coscienza, ma le due cose —una sola— si erano vissute legate a qualcos'altro. La rivelazione che esisto e penso era stata presentata in relazione a qualcosa. Il "cogito" è (invece) la proclamazione della solitudine umana che si conferma a se stessa.¹⁰⁶

4. ESTASI E AMORE

Un io che emerge in rapporto con l'Altro; una umiltà e una obbedienza che sembrano permettere all'anima di riconquistare sé stessa. A questi ossimori concettuali ne aggiungiamo un terzo, verso il quale i primi due naturalmente confluiscono: ad una rinuncia alle passioni umane corrisponde una esplosione affettiva, estatica (nel senso vero e proprio di tensione verso il "fuori" da sé) in direzione di Dio, non sforzo sovrumano ma semplicemente risposta, nelle parole di Teresa, ad un amore percepito nei propri confronti: "¡Oh bondad infinita de mi Dios, que me

106 M. ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, cit., p. 79. Il fatto che la citazione della Zambrano si riferisca al passaggio — genericamente— dal medioevo (o comunque al pensiero cristiano da Agostino in poi) alla modernità si adatti anche all'esperienza di Teresa è una spia di come si possa dire che ella in qualche modo rielabora rivivendoli i caratteri dell'esperienza a lei precedente in un contesto, quello cinquecentesco, in cui tutto è mutato, anticipando e in qualche modo superando la crisi della modernità cui accenna la Zambrano.

parece os veo y me veo de esta suerte! ¡Oh regalo de los ángeles, que toda me querría, cuando esto veo, deshacer en amaros!”¹⁰⁷

Abbiamo visto come l’esperienza di Teresa si innesti in una linea spirituale e teologica di antiche radici, le quali affondano nel mistero stesso posto alla base della fede cristiana: il fatto che un Dio si sia reso oggetto di conoscenza e soprattutto di amore per l’uomo. Abbiamo anche visto come il tramite principe di questo “ingresso” di Teresa in questo alveo sia stato il trattato di Francisco de Osuna. Nell’Abecedario Teresa infatti trova offerta una strada che si adatta senza problemi alla sua condizione di donna (e —in qualche modo— di conversa) e che diventa progetto di vita, di perfezione e forse, allo stesso tempo, di sicurezza.¹⁰⁸ È una strada, come afferma lo stesso Osuna, possibile per qualsiasi persona, “aunque sea mujercilla e idiota,” e che consiste —sulla scia soprattutto di Agostino e della teologia affettiva medievale— non nel reprimere le proprie passioni ma nel coltivarle, dirigendole verso il fine ultimo di ogni cosa, che è Dio: in questo modo, trasformandosi in amore e affezione, esse arrivano addirittura a costituire l’unico vero mezzo di conoscenza di Dio. Il termine *afección* per Osuna infatti non si riferisce unicamente alla parte affettiva dell’anima, ma anche alla sua propria attività.¹⁰⁹ Teresa acquisisce anche la modalità espositiva che caratterizzava i trattati spirituali dell’epoca, quella dell’istituzione di un “metodo” per l’orazione e la contemplazione. È da qui che nasce il trattatello costituito dai capp. 11-22 della *Vida*; è da qui inoltre che nasceranno *Las Moradas*. E queste ultime costituiranno un’evoluzione del primo, per cui dai quattro stadi della *Vida* (raccolgimento, quiete,

107 8, 6.

108 R. ROSSI, *Esperienza interiore*, cit., p. 39.

109 Cfr. il percorso delineato in E. CARRERA, ‘*Pasión and afección in Teresa of Ávila and Francisco de Osuna*’, *Bulletin of Spanish Studies*, 84 (2007/2), pp. 175-91.

sonno delle potenze, unione completa) si passerà alle sette dimore del *Castello interiore*. Diversamente però dai sostenitori più intransigenti dell'orazione mentale, Teresa non svaluta per nulla la preghiera vocale: ella è convinta che le due pratiche debbano procedere insieme, e pur sottomettendosi —con gran dolore— alle direttive dell'Indice dei libri proibiti dell'Inquisitore Ferdinando Valdés del 1559, nel quale sono condannate gran parte delle opere degli spirituali, non smette di asserire (ad esempio in molti passi del *Camino de perfección*) che l'orazione mentale non comporta pericoli e che i timori in proposito sono semplicemente frutto di ignoranza o addirittura di tentazioni del demonio.¹¹⁰

Raggiungiamo dunque il vertice dell'esperienza di Teresa: l'immersione in un amore da e per Dio:

Per una monaca come lei significava vivere e agire non più solo per timore dell'inferno o per desiderio del paradiso oltremondano, ma per puro amore. [...] Significava vivere non più solo per la salvezza dopo la morte, da acquistare attraverso una serie di atti e di adempimenti; ma scoprire la possibilità di vivere una vita paradisiaca qui in terra, realizzabile attraverso una profonda modificazione di sé stessi.¹¹¹

Credo costituisca una petizione di principio il teorizzare a priori al centro dell'esperienza teresiana il nulla o una semplice proiezione di sé. Si è parlato a questo proposito di sublimazione di pulsioni erotiche represses, e di tanti altri svariati aspetti psicologici che sarebbero rinvenibili nelle esperienze di santa Teresa.¹¹² Tutto è possibile:

110 Cfr. S.M. MORGAIN, *Il cammino di perfezione di Teresa di Gesù*, cit., p. 84

111 R. ROSSI, *Teresa d'Ávila. Biografia di una scrittrice*, cit., p. 26.

112 Come unico esempio fra tanti, si veda K. MADDEN, "Teresa of Ávila: The Will and the Weaving", *Journal of Religion and Health*, 33 (1994/2),

sicuramente però ci troviamo di fronte ad un fenomeno e ad un'esperienza umani che sfuggono sempre a qualsiasi tentativo di catalogazione o di analisi, lasciando aperti mille interrogativi che vanno affrontati nella rilettura continua di Teresa e delle sue opere. È necessario dunque, almeno ipoteticamente, avvicinarsi all'esperienza che ella ci vuole descrivere, considerando come nucleo delle sue estasi mistiche una presenza talmente concreta da poter essere amata.¹¹³ Sappiamo che per lei l'orazione mentale non è altro che, secondo la sua famosissima definizione, "tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama".¹¹⁴ E nel trattato sull'orazione inserito nella *Vida* Teresa esclama: "¡Oh Jesús y Señor mío! ¡qué nos vale aquí vuestro amor!, porque éste tiene al nuestro tan atado que no deja libertad para amar en aquel punto a otra cosa sino a Vos".¹¹⁵

Siamo qui abbastanza lontani da certe espressioni legate al variegato movimento quietista —che pure molto deve alla scuola teresiana—;¹¹⁶ non abbiamo qui

pp. 131-47. La monografia di Julia Kristeva è sicuramente uno degli esempi meglio riusciti di un approccio di questo tipo.

113 Con le parole di Rosa Rossi: "(Una lettura meramente psicologica di Teresa è da rifiutare): in Teresa c'è una tensione etica, una proposta, un movimento verso l'Altro, una proiezione verso una possibile felicità e verso il mondo esterno: tutte dimensioni che non possono essere ridotte al descrittivismo psicologico e che può o —anzi deve— riconoscere anche un laico. Perché anche da una posizione laica, o addirittura materialista, è possibile produrre e sperimentare questa tensione" (D. FASOLI, R. ROSSI, *Le estasi laiche di Teresa d'Ávila. Psicoanalisi, misticismo e altre esperienze culturali a confronto*, Edizioni associate editrice internazionale, Roma, 1998, p. 46). Tutto il volume contiene interessanti spunti per un confronto fra sensibilità moderna e misticismo.

114 8, 5. Si veda l'analisi condotta sull'orazione teresiana in T. ALVAREZ, *Nel segreto del castello*, Edizioni ocd, Firenze, 1982, pp. 9-55.

115 14, 2.

116 Si potrebbe applicare al caso di Teresa quanto scrive Massimo Petrocchi rispetto a Caterina da Genova: "La trasformazione e l'annichilazione del proprio essere operate da Dio sul libero arbitrio, la fine dell'intelletto, [...] non approdano in Caterina da Genova in una sorta di pre-quietismo, proprio perché nelle folgorazioni mistiche muore ogni operazione dell'intelletto annichilato in Dio, ma non muore

un annullamento dell'anima, ma una sorta di pienezza soprannaturale che sembra portare in qualche modo a compimento le facoltà dell'anima: oltre all'afflato amoroso-estatico infatti, nella situazione psico-fisica che la santa descrive è a volte presente addirittura l'intelletto:¹¹⁷

l'intelletto stesso; l'anima è annichilata e trasformata, non opera, non parla, non vuole, non sente... [...] Dottrine che saranno riprese dai quietisti italiani che ripeteranno le frasi di Caterina da Genova ed altre similari di Maria Maddalena de' Pazzi; ma tali frasi, inserite nel loro nulla totale, perderanno quella fisionomia che mantengono nella santa genovese... [...] L'anima non sta impassibile in senso assoluto, ma sente 'soavissima pace'. L'essere dell'anima e del corpo 'restano', cioè non si nullificano" (M. PETROCCHI, *L'estasi nelle mistiche italiane della Riforma cattolica*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1958, pp. 31-2). Sul quietismo, fundamentalmente legato alla *Guia espiritual* di Miguel de Molinos (1675), vedi s.v., *Dizionario di mistica*, a cura di L. Borriello, cit., pp. 1053-5, e i primi capitoli dello studio di M. MODICA, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Viella, Roma, 2009.

117 Cfr. ad esempio *Relaciones*, 16 e 47. "Si potrebbero considerare altri passi disseminati nelle *Relazioni*. Quanto è importante cogliere e far emergere in essi è la forza e la portata dell'esperienza teresiana: esattamente il magistero trinitario, il più profondo ed ostico alla speculazione teologica, è quello che conferisce alla Santa l'impressione di pienezza, di intelligenza completa, fino a strappare alla sua penna un'espressione —pericolosa nell'accezione di qualche teologo— che timidamente denuncia un superamento della fede nella contemplazione del mistero: 'Ciò che crediamo per fede qui l'anima l'intende, per così dire, per vista'" (T. ALVAREZ, *Nel segreto del castello*, cit., p. 105). Si legga ancora il primo passo in cui Teresa descrive una vera e propria esperienza di estasi (citando tra l'altro proprio quella *mística teología* che dal medioevo rifluisce nella sua esperienza personale): "Esto no era manera de visión; creo lo llaman mística teología. Suspende el alma de suerte, que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende; porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa, ninguna cosa entiende" (10, 1). Volontà, memoria, intelletto: le tre facoltà dell'antropologia agostiniana, per quanto situate in un orizzonte anomalo, sono tutte e tre presenti (quella messa maggiormente in scacco è la memoria).

L'atto religioso è un *atto totale*, per mezzo del quale l'uomo esprime la sua condizione di creatura contingente e dipendente da un Altro diverso da sé. [...] “L'esperienza di Dio, in quanto esperienza ultima, è un'esperienza non solo possibile, ma anche necessaria perché ogni essere umano giunga alla coscienza della propria identità.” L'essere umano giunge ad essere pienamente umano quando fa l'esperienza del suo ‘fondamento’ ultimo, di ciò che realmente è.¹¹⁸

Teresa si trova così al centro di un'esperienza che le parole non possono ridire, un'esperienza extralinguistica (e perciò potenzialmente “pericolosa”): da qui nasce tutto il suo travaglio di scrittrice rispetto all'insufficienza della parola, che percorre tutte le sue opere (e da qui discende anche la connotazione immaginifica del suo stile letterario).¹¹⁹ Ella rivive in sé, alle soglie della modernità e già in qualche modo lambita da essa, una potente esperienza dell'amore da e per il divino predicato da tanta teologia medievale, declinandone gli aspetti psicologici, vivendone le contraddizioni più profonde e —infine— non distanziandosene, ma riproponendola elaborando addirittura una nuova teologia. Al lettore è così offerta una narrazione che mette in scena uno scontro-incontro fra diverse volontà: la volontà di Teresa di scrivere, intrecciata con e limitata dalla volontà dei superiori, e in ultimo subordinata alla volontà di Dio; la volontà di Teresa che si mette in movimento verso Cristo, e che scopre di esser

118 L. BORRIELLO, *Mistica come pienezza dell'uomo*, in AA. VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico. Atti del colloquio “Filosofia e mistica”*, Roma, 6-7 dicembre 2001, Città del Vaticano, LEV, 2003, pp. 109-43 (La frase citata è tratta da R. PANIKKAR, *L'esperienza di Dio*, Queriniana, Brescia, 1998, pp. 37-8).

119 Sulle peculiarità del linguaggio mistico, presenti in gran quantità anche nel linguaggio di Teresa, vedi le numerose indicazioni offerte in M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia, 1986.

stata preceduta dalla volontà di quest'ultimo, il quale l'ha ben disposta al buon cammino, così che la scintilla da cui nasce tutto non è semplicemente un'iniziativa umana ma una —necessaria— risposta ad una grazia preveniens;¹²⁰ la volontà di Teresa, infine, consegnata nelle mani di Dio, disciolta nella sua volontà, e da Dio stesso ridonata all'anima che vi ha rinunciato, la quale la riceve del tutto trasformata. Così, “con la certezza —la fede?— che la riconciliazione cura la sofferenza, l'anima non si sente né abbandonata né colpevole, né irrimediabilmente depressa né inesorabilmente eccitata, né malinconica né isterica, pur non ignorando nessuno dei suoi stati: l'anima si perfeziona, affinandosi e depurandosi come l'oro nel crogiolo”.¹²¹ Parliamo per certi versi di un processo omologo e allo stesso tempo divergente rispetto, ad esempio, all'anéantissement della mistica francese del xvii secolo: la soggettività dell'io, mancante e/o travolta all'origine, ritrova sé stessa, puntando ad un'unione con Dio che non conduce al “nulla”, bensì ad una individualità nuova, ritrovata nell'amore.¹²² Tutto ciò accade tramite il riconoscimento che, nell'avvenimento dell'Incarnazione, il divino si è sottomesso ad una forma di conoscenza terrena, rendendosi presente all'intelletto e all'amore dell'uomo: “Porque es tan muerto nuestro natural, que nos vamos a lo que presente vemos”.¹²³ Non è il semplice

120 Cfr. ad esempio 21, 9 e 23, 2.

121 J. KRISTEVA, *Teresa, mon amour*, cit., p. 437.

122 Cfr. ancora M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, cit., pp. 3-45.

123 10, 6. Da questa consapevolezza nasce ad esempio l'insistenza di Teresa sull'importanza di meditare e considerare l'umanità di Cristo, contrapponendosi a quanti a quell'epoca invitavano a lasciarsela alle spalle nell'orazione mentale: per Teresa, se Egli ha rivestito forma umana per farsi conoscere dagli esseri umani, è male voler rinunciare a questo aiuto pensando di poter essere come gli angeli: cfr. tutto il cap. 22. A proposito dell'esperienza amorosa in Teresa, acuta è una chiosa di Pietro Citati: “Qualcuno dirà che il desiderio deluso resta incompiuto. Con la sua sapienza mondana, santa Teresa avrebbe potuto rispondere che solo il desiderio dell'Amato rende possibile la perfezione dell'amore: l'unione è perfetta come mai tra esseri umani: l'anima combacia con

svelamento di una verità teoretica o di una serie di enunciati, bensì la comunicazione viva di una verità relazionale, una presenza vicina, della quale si ha “una notizia tan clara que no parece se puede dudar”.¹²⁴

5. CONCLUSIONE: LA MISTICA E LE OPERE

L'esperienza mistica di Teresa ha dunque un profondo connotato esperienziale, non rinchiudibile del tutto in una costruzione teorica. Questa caratteristica non la conduce ad un solitario intimismo, come accadde a molte delle esperienze religiose e spirituali nella medesima epoca, bensì si esprime nelle opere:¹²⁵ ella

scopre che ci si conosce più nel rapporto con l'azione, misurandosi nella pratica, che attraverso molto tempo di orazione. Scopre che la vera unione non consiste nei rapimenti, ma nel fare la volontà dell'altro. [...] Il movimento che scopre attraverso l'esercizio delle fondazioni è questo riconoscimento di sé in ciò che fa all'esterno, la sua realizzazione nell'opera.¹²⁶

Nelle opere Teresa raggiunge il compimento delle estasi avute: e le opere guadagnano il carattere di prolungamento ideale della propria anima, entrambe costruitesi nel rapporto con Dio (non è un caso che molte

chi la colma: vive in una serie di momenti, di *qui* deliziosi, di piccole eternità; mentre il desiderio fatalmente incompiuto (come è possibile accogliere interamente l'Amato?) rinvia a un'altra eternità, chiusa su di lui come una sfera” (P. CITATI, *Ritratti di donne*, Rizzoli, Milano, 1992, pp. 223-4).

¹²⁴ 27, 5.

¹²⁵ È il principio apostolico della fede come esperienza inscindibile dalle opere: cfr. *Gc.* 2,26.

¹²⁶ E. MACOLA, *Il castello interiore: il percorso soggettivo nell'esperienza mistica di Giovanni della Croce e Teresa d'Ávila*, Biblioteca dell'immagine, Pordenone, 1987, p. 118.

delle immagini che Teresa usa in riferimento all'anima vengano da lei riproposte in riferimento al monastero di San José);¹²⁷ dall'estasi (come tensione verso il "fuori") all'itinerario per scoprire Dio nell'intimo di sé stessa,¹²⁸ il rapporto con Dio non si arresta ma termina e si realizza nel carattere "profetico" proprio di ogni esperienza mistica.¹²⁹ Ma non solo: anche l'esperienza linguistica dell'anima di Teresa, dalla lettura dei libri al "libro vivente" di Cristo, dal chiacchiericcio frivolo all'oración e al conversar con Dio si concretizzano nella nuova fondazione: "Le parole diventano non cose, ma atti affermativi: dei sì, delle opere. Al Creatore succede allora, se non una creatrice, certamente una rifondatrice".¹³⁰

Teresa dunque, grazie al sostegno di alcuni confessori, e grazie al supporto del padre provinciale dei carmelitani, porta a compimento la prima fondazione insieme a dodici consorelle. Nasce il monastero di san José ad Ávila, il primo secondo la regola (improntata su quella originaria del Carmelo) che prevede monasteri che vivano sin renta. È l'inizio di una lunga serie di fondazioni che costituirà il nucleo della riforma carmelitana di Teresa.¹³¹

127 Cfr. l'analisi condotta da J.F. CHORPENNING, 'The Monastery, Paradise, and the Castle: Literary Images and Spiritual Development in St Teresa of Ávila', *Bulletin of Hispanic Studies*, 62 (1985/3), pp. 245-57.

128 Cfr. 40, 5 e tutto il percorso de *Las Moradas*.

129 Teresa non si esime dall'espore i propri tratti profetici anche nella *Vida*: quando ad esempio racconta di essersi trovata vittima di chiacchiere e pettegolezzi da parte di tutta la città e anche del suo Ordine, scrive con grande naturalezza che Dio le ha parlato dicendo: "¿De qué temas? ¿No sabes que soy todopoderoso? Yo cumpliré lo que te he prometido (y así se cumplió bien después)" (26, 2).

130 J. KRISTEVA, *Teresa, mon amour, cit.*, p. 446.

131 Sulle vicende del Carmelo riformato vedi E. MARCHETTI, 'Per un repertorio di testi mistici carmelitani', *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi*, a cura di F. Vermigli, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2007, pp. 91-105.

LA EXPERIENCIA DEL DEMONIO EN SANTA TERESA DE JESÚS: HACÍA
UNA ESTÉTICA DE LA VIDA MÍSTICA
(Ricardo Piñero Moral)

INTRODUCCIÓN

En un período de unos ciento cincuenta años, el panorama intelectual y literario español se ve inundado de transformaciones espirituales, alumbramientos filosóficos, conflictos religiosos, críticas políticas mordaces y un verdadero choque entre tendencias conservadoras y renovadoras en todos los ámbitos de la cultura y la sociedad. En ese escenario en ebullición generalizada y de crisis profunda de determinados valores y creencias, de luchas aterradoras entre los dogmas y las supersticiones, parece que la naturaleza humana está a punto de descuartizarse. Tantos aspectos de la vida se engolan y se complican que resulta muy difícil poder contemplar la realidad de una manera serena, directa, sin mediaciones que conformen y deformen lo que se presenta a nuestra mirada atenta.¹³²

132 Cfr. MARCEL BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. de Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995.

Todo se complica aún más cuando nos acercamos al estudio de asuntos espirituales y trascendentes.¹³³ Y se hace más complejo y delicado cuando los protagonistas de la acción son mujeres.

Así pues si ya es difícil abordar el estudio de la espiritualidad del Siglo de Oro, aún lo es mucho más cuando pretendemos analizar la experiencia de una religiosa sobre un espíritu maligno cuyo objetivo principal es la perdición de las almas de los justos. Pero lo cierto es que el demonio resulta, paradójicamente, un ser clave en el proceso de autoconocimiento de esta Doctora de la Iglesia que, antes de serlo, no fue más que una monja empeñada en unir su vida a la de Dios, haciendo de la existencia una vía mística.

LA EXPERIENCIA DEL DEMONIO

Me gustaría partir, *more geométrico*, de dos axiomas que nos ofrece la propia Teresa¹³⁴ y que nos ayudarán a entender la cuestión que nos hemos planteado a propósito de su peculiar relación con el demonio:

A.I. “De lo que yo tengo experiencia puedo decir [...]” (V 8, 5). Toda una sentencia que podría haber firmado el mismísimo Wittgenstein...

A.II. “La humildad es andar en verdad [...]” (6M 10, 8). Un curioso híbrido entre la teoría de las virtudes y la gnoseología...

Ahora demos un triple salto mortal en la cronología histórica y afirmemos: Cristo fue asediado por el demonio

133 Cfr. ÁLVARO HUERGA, *Historia de los alumbrados*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978, 2 vols.

134 Para las referencias a los escritos teresianos hemos seguido la edición de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink: SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002. Para las referencias del *Libro de la Vida* citaremos “V” y el número del capítulo y acápite; y para *Moradas del castillo interior* el número de morada, “M”, capítulo y acápite.

y se manifestó en su vida pública como un exorcista potente (teorema I). Así lo refrenda el Evangelio de Mateo: “Si yo expulso a los demonios por el Espíritu de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios” (Mt 12,28). Lo mismo hicieron sus apóstoles, obedeciendo a su mandato (teorema II). Y ese mismo combate contra el Adversario lo comprobamos en la vida de los santos (teorema III), es decir, en la historia de la Iglesia... y también en nuestros días: podríamos citar, por ejemplo, algunas actuaciones de conocidísimos príncipes de la Iglesia como los cardenales Rouco cuando era arzobispo de Madrid, o de Scola en Milán...

Sabemos, porque ella misma así nos lo cuenta que, con la oración, la cruz y el agua bendita, libró grandes batallas contra los demonios; que se le aparecían representaban a veces con horribles formas. Que, al principio, se asustaba, pero pronto se afirmó en la fe de que los cristianos son (somos, permítanme que me incluya y les incluya, si son ustedes cristianos) reyes en Cristo, y participamos de su señorío sobre toda criatura, también sobre los demonios.

Si este Señor es poderoso, como veo que lo es y sé que lo es y que son sus esclavos los demonios —y de esto no hay que dudar, pues es de fe—, siendo yo sierva de este Señor y Rey ¿qué mal me pueden ellos hacer a mí?, ¿por qué no he de tener yo fortaleza para combatir contra todo el infierno? Tomaba una cruz en la mano y parecía darme Dios ánimo, que yo me veía otra en un breve tiempo, que no temiera meterme con ellos a brazos, que me parecía que con aquella cruz fácilmente los venciera a todos. Y así dije: “venid ahora todos, que siendo sierva del Señor quiero yo ver qué me podéis hacer.”

Y en esta actitud desafiante, concluye:

No hay duda de que me parecía que *me tenían miedo*, porque yo quedé sosegada y tan sin temor de todos ellos que se me quitaron todos los miedos que solía tener hasta hoy; porque, aunque algunas veces les veía, no les he tenido más *casi* miedo, antes me parecía que ellos me lo tenían a mí. Me quedó un señorío contra ellos, bien dado por el Señor de todos, que *no se me da más de ellos que de moscas*. Me parecen tan cobardes que, en viendo que los tienen en poco, no les queda fuerza (V 25,20-21).

Santa Teresa conoció bien la fuerza del *agua bendita* ante los demonios: “No hay cosa con que huyan más para no volver; de *la cruz* también huyen, mas vuelven. Debe ser grande la virtud del agua bendita; para mí es particular y muy conocida consolación que siente mi alma cuando la tomo”. Y añade algo muy propio de ella: “[...] considero yo qué gran cosa es todo lo que está ordenado por la Iglesia”. (V 31,4; cfr. 31, 1-11; también cfr. Carta 179, 13; y 183, 18).

La Iglesia, fundamentada en las enseñanzas del Evangelio, y expresada en formas unánimes por los grandes santos y Doctores (Pedro, Ignacio de Antioquía, Antonio abad, Atanasio, Francisco de Asís, Domingo de Guzmán, Vicente de Ferrer, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Antonio María Claret, Juan María Vianney, Pío de Pietrelcin y tantos otros...) sostiene que el hombre, por el pecado, queda “bajo el poder del diablo”,¹³⁵ de tal modo que, “con gran frecuencia, los hombres, engañados por el Maligno, se envilecieron”.¹³⁶ Todos ellos, empezando por Cristo, afirman la existencia de los demonios y su permanente combate contra la humanidad. Todos creen que realmen-

135 HEINRICH DENZINGER & PETER HÜNEMANN, *El Magisterio de la Iglesia*, trad. de Bernabé Dalmau OSB, Constantino Ruiz-Garrido y Eva Martín-Mora, Herder, Barcelona, 2000, nº 1511.

136 Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 16.

te Jesús en los exorcismos evangélicos expulsa del hombre a los demonios que lo poseen. Teresa, como el propio Jesús, gente de pueblo, no sólo afirman la existencia del Maligno, sino que tuvieron experiencia directa de su acción eficiente y persistente, de su presencia constante e inquietante... “Andan los demonios —dice Teresa— como jugando a la pelota con el alma.” (V 30, 11)...

LA ACCIÓN DEL DEMONIO, ENTRE LOS PUCHEROS...

El demonio actúa, porque existe, porque es un ser personal. La Iglesia Católica lo califica no como una mera verdad de fe, no como una entelequia, sino como un ser real, existente, un ser personal de naturaleza espiritual. Tal vez los no creyentes, los agnósticos o los ateos... tan sólo le concedan una existencia imaginaria, pero para esta monja de Ávila el demonio es un “tú”, es un “otro” que, por razones quizá providenciales, tuvo ocasión de conocer, cara a cara.

No sería relevante hablar aquí de nuestras propias creencias ni de nuestras evidencias personales. Lo realmente interesante es conocer de primera mano las experiencias de Teresa de Ávila con el demonio. Por esa razón no voy a insistir más en señalar que el demonio existe. Y como existe, actúa... (Nos remitimos al axioma teresianowittgensteiniano I: “De lo que yo tengo experiencia puedo decir” (V 8, 5)). Pues bien, las acciones del Maligno pueden ser clasificadas en dos grandes tipos: ordinarias (básicamente la tentación en todo su amplio espectro...) y extraordinarias (obsesión, infestación, vejación y posesión). De todos ellos hay cumplidos ejemplos no sólo en los escritos teresianos, sino en muchos autores de nuestro siglo XVI.¹³⁷

137 Cfr. CARMELO LISÓN TOLOSANA, *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, Akal, Madrid, 1990.

Un simple listado de posibles temas y perfiles en los que, no la Doctora de la Iglesia, sino la monja de carne y hueso —que diría Unamuno—, constata la presencia y la acción del Enemigo podrían ser casi innumerables, pero entre otros podríamos citar los siguientes: el discernimiento de la vocación, tentaciones de todo tipo, la sutileza, la ruindad, el engaño, la confusión (sobre la importancia del pecado...), la hechicería, la falsa humildad, las visiones, la ocultación del amor y descubrimiento del vicio, el miedo, la tristeza, la sequedad en la vida interior, los malos pensamientos, las distracciones, turbaciones, ilusiones (engaños mentales...), cómo se aprovecha hasta de las virtudes, la inquietud, la mentira (*él es todo mentira...*), la comodidad (la anti-Cruz), el silencio espiritual (la anti-oración), la debilidad (el anti-todopoderoso), la ingratitud (la anti-misericordia), el desasosiego, la imprudencia (por autoconfianza...), el temor, la pena, los tormentos, los embustes, su constancia (es un pesado... pero impotente...), el ahogo del alma, la ira, las vejaciones (demonio *negrillo...*), la visión del infierno, la herejía, lo abominable, el anti-arrepentimiento...

Veamos ahora cómo esa presencia activa, real, eficiente, se convierte en presencia “textual”...

LA PRESENCIA TEXTUAL DEL DEMONIO

Limitándonos sólo a un término, *demonio*, son más de 400 veces las que aparece en su obra (concretamente 440). Esto nos da ya una imagen de la importancia que el asunto tiene para la santa. Ahora bien, un examen exhaustivo de todo el campo semántico de lo diabólico y en todos sus escritos sería muy interesante, pero absolutamente imposible de abarcar en una presentación como la que puedo hacer hoy aquí ante ustedes. De lo que sí hemos de ser conscientes es del hecho que el demonio es

un tema constante y presente a lo largo de su vida y de su obra. A pesar de lo disparatado del propósito, con su permiso, déjenme hacer unas catas mínimas...

En *Camino de perfección*, en el prólogo, ya nos advierte:

Pienso poner algunos remedios para algunas tentaciones menudas que pone el demonio, que, por serlo tanto, por ventura no hacen caso de ellas, y otras cosas, como el Señor me diere a entender y se me fueren acordando, que como no sé lo que he de decir, no puedo decirlo con concierto; y creo es lo mejor no llevarle, pues es cosa tan desconcertada hacer yo esto. El Señor ponga en todo lo que hiciere sus manos para que vaya conforme a su santa voluntad, pues son éstos mis deseos siempre, aunque las obras tan faltas como yo soy. Sé que no falta el amor y deseo en mí para ayudar en lo que yo pudiere para que las almas de mis hermanas vayan muy adelante en el servicio del Señor. Y este amor, junto con los años y experiencia que tengo de algunos monasterios, podrá ser aproveche para atinar en cosas menudas más que los letrados, que por tener otras ocupaciones más importantes y ser varones fuertes no hacen tanto caso de cosas que en sí no parecen nada, y a cosa tan flaca como somos las mujeres todo nos puede dañar; porque las sutilezas del demonio son muchas para las muy encerradas, que ven son menester armas nuevas para dañar. Yo, como ruin, heme sabido mal defender, y así querría escarmentasen mis hermanas en mí. No diré cosa que en mí, o por verla en otras, no la tenga por experiencia.

Éste, en el fondo, no es otra cosa que un tratado de vida interior en el que la autora pretende no focalizar en su persona, aunque no lo hubiera podido redactar sin haber experimentado todo lo que escribe para los demás. Su contenido es sencillo y posee una lógica implacable: expone el fin de la Orden; cuáles son los medios para alcanzarlo; cómo la oración es la clave; y qué técnica puede ser la más útil para ejercitarla. Aunque la edición impresa no vio la luz hasta 1583, fallecida ya la autora, comenzó a escribirlo en 1562 y lo terminó dos años después, en 1564.

Ni siquiera en las *Meditaciones sobre los Cantares* deja de lado nuestro tema y nos recuerda qué fácil lo tiene el demonio con aquellos que “no abrazan la cruz, sino la llevan arrastrando” (2, 30), porque olvidarse de la Cruz es olvidarse del Amor y eso no es demérito de la propia debilidad, sino que al demonio le interesa mucho que andemos ocupados sólo en las cosas del mundo. Este libro peculiar, que redactó varias veces y cuyas copias corrían por los conventos, comenzó a escribirlo por primera vez en *San José* de Ávila entre 1566 y 1567. Ni siquiera le puso título, ni es un comentario ni un análisis del *Cantar de los Cantares*, sino consideraciones personales que el libro bíblico le sugería. Como saben el P. Gracián lo publicó en Bruselas en 1611 con el título *Conceptos del Amor de Dios*, pero a la luz de ese amor de Dios también podía vislumbrarse la tiniebla que el demonio es.

Las *Moradas del castillo interior* revelan a las claras los terribles ardides y mañas del Maligno:

¡Oh válgame Dios, hijas, qué de almas debe el demonio de haber hecho perder mucho por aquí! Que todo esto les parece humildad, y otras muchas cosas que pudiera decir, y viene de no acabar de entendernos; tuerce el propio conocimiento y, si nunca salimos de nosotros mismos, no me espanto, que esto y más se puede temer. Por eso digo, hijas, que pongamos los ojos en

Cristo, nuestro bien, y allí deprenderemos la verdadera humildad, y en sus santos, y ennoblecerse ha el entendimiento —como he dicho— y no hará el propio conocimiento ratero y cobarde; que, aunque ésta es la primera morada, es muy rica y de tan gran precio, que si se descabelle de las sabandijas de ella, no se quedará sin pasar adelante. Terribles son los ardides y mañas del demonio para que las almas no se conozcan ni entiendan sus caminos (1M 2, 11).

El fantasma de la herejía ronda la vida de Teresa, como la de otros muchos místicos del XVI¹³⁸ y muy especialmente a las mujeres.¹³⁹ En Toledo, enferma y amenazada, charla con el P. Gracián como si no pasara nada y parece añorar lo que había escrito en un libro suyo que está en la Inquisición —la *Vida*—. Y su confidente, que no lo conocía le dice que haga memoria y que escriba otro... y así es. Se pone a la tarea en 1577 y tras pasar por varias manos (María de San José, Ana de Jesús, D. Pedro Cerezo Pardo...) y lugares (Toledo, Ávila, Segovia, Sevilla) el texto es editado por Fray Luis de León en 1588. Toda una alegoría de lucha, toda una cartografía del alma, toda una prueba del combate contra el Adversario para gozar del Amor, del amor de Dios hasta alcanzar la unión más íntima con Él.¹⁴⁰ En esta obra aparece una distinción estético-mística entre el *arrobamiento* y el *abovamiento* (4M 3, 11) que nos permite valorar hasta qué punto la finura teresiana es capaz de discernir entre la *Luz* y la *oscuridad*... o distinguir, como diría Machado, *entre las voces y los ecos*...

138 Cfr. ALASTAIR HAMILTON, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain*, James Clarke Company, Cambridge, 1992.

139 Cfr. ADELINA SARRIÓN, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*, Alianza, Madrid, 2003.

140 Cfr. PEDRO SAINZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

En el *Libro de las Fundaciones*, obra que nace de una visión de Cristo en la que al parecer le dice (no sé por qué las llamamos sólo visiones, cuando también son audiciones; deberíamos inventar un nombre para este tipo de sucesos místicos que respondiera adecuadamente a su patrón sinestésico) que escriba la fundación de Malagón, estamos en 1570, la figura del demonio también está presente. No se publicó en la edición salmantina de Fray Luis, sino en Bruselas en 1610. Además, en este texto nos permite calibrar no sólo su capacidad de acción, sino sobre todo el alcance de su poder, que, aun siendo mucho, es limitado, sobre todo si se topa con alguien obediente y de conciencia limpia:

Pues mirando a lo que sucede de cosas espirituales en estos años en estos monasterios, he visto la necesidad que hay de lo que quiero decir. Plega a nuestro Señor que acierte conforme a lo que veo es menester. Y pues no son engaños, es menester no estén los espíritus amedrentados. Porque, como en otras partes he dicho, en algunas cosillas que para las hermanas he escrito, yendo con limpia conciencia y con obediencia, nunca el Señor permite que el demonio tenga tanta mano que nos engañe de manera que pueda dañar el alma; antes viene él a quedar engañado. Y como esto entiende, creo no hace tanto mal como nuestra imaginación y malos humores, en especial si hay melancolía; porque el natural de las mujeres es flaco, y el amor propio que reina en nosotras muy sutil. Y así han venido a mí personas, así hombres como mujeres, muchas, junto con las monjas de estas casas, adonde claramente he conocido que muchas veces se engañan a sí mismas sin querer. Bien creo que el demonio se debe entremeter para burlarnos; mas de muy muchas que,

como digo, he visto, por la bondad del Señor no he entendido que las haya dejado de su mano. Por ventura quiere ejercitarlas en estas quiebras para que salgan experimentadas (4, 2).

Hasta en la brevísima *Visita de Descalzas*, escrita durante el mes de agosto de 1576 por orden del P. Gracián, en Toledo (y editada en Madrid en 1613), así como a lo largo de un buen número de sus cartas seguimos encontrándonos una y otra vez con el demonio. Podríamos decir que es un actor secundario con mucho papel en esta vida de película...

Habrán observado que, hasta el momento, no he hecho demasiadas referencias al *Libro de la Vida*. Esto se debe a que me gustaría presentar la experiencia de la presencia y la acción del Enemigo en esta obra con algo más de detenimiento, porque en mi opinión, es en ella donde podemos encontrar todas las claves.

UNA VIDA CON EL DEMONIO A CUESTAS

Quisiera que nos centráramos, por tanto, en el *Libro de la Vida* por ser no sólo el escenario en el que más aparecen las referencias a lo diabólico (más de 150, 157, más de un tercio del total de las apariciones en toda su obra), sino por ser el texto en el que libérrimamente expresa Teresa sus peculiares “relaciones” con el demonio. Aún más... hay otra razón de peso para centrarnos en su *Vida*: si los santos, paradójicamente, son una prueba de la existencia del diablo (permítaseme enunciar una tesis tan peculiar así, sin anestesia...), tal vez este texto sea una de las evidencias *forenses* (en cuanto declaración directa de testigo presencial...) más relevantes de toda la historia de la humanidad, pues en ella se describen de manera ab-

solutamente plástica los encuentros entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo divino y lo humano, pero también entre lo humano y lo diabólico...

A nadie puede sorprender este “hecho”, porque esta obra, de algún modo, no existiría sin la acción del diablo, o para ser más precisos, no existiría sin las dudas razonables de que el demonio pudiera estar interfiriendo en las relaciones entre Dios Todopoderoso y una monja, una monja un poco especial, es verdad... Por reformularlo filosóficamente, el *Libro de la Vida* es fruto de una tarea de discernimiento, un discernimiento que va más allá de lo meramente intelectual y que apunta hacia el ámbito de lo espiritual, hacia la vida mística: vida de unión íntima con Dios. En eso Teresa de Jesús no es original, pues sería suficiente con hacer un recorrido por otros autores espirituales de la época, tanto en España como en América Latina para comprobar un buen número de concordancias en diversos temas espirituales.¹⁴¹ Ahora bien, la escritura teresiana no tiene como objetivo fundamental partir de una intención literaria *per se*, ni de una búsqueda de estilo, ni siquiera pretende el honor ni la gloria, aunque esto no suponga en absoluto que su arte literario no sea de una evidente altura.¹⁴² Su escritura parte de un acto de obediencia y pretende tan sólo aclararse, aclararse sobre si las cosas de las que tiene “experiencia” son de Dios o del demonio, porque éste no deja de actuar.

Vocación

Y puesto que yo estaba entonces ya enemiguísima de ser monja, holgábame de ver tan buenas monjas, que lo eran mucho las de aquella casa, y de gran honestidad y religión y reca-

141 Cfr. MELQUIADES ANDRÉS, *Los místicos en la edad de Oro en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.

142 Cfr. VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Ariel, Barcelona, 1978.

tamiento. Aun con todo esto no me dejaba el demonio de tentar, y buscar los de fuera cómo me desasosegar con recaudos. Como no había lugar, presto se acabó, y comenzó mi alma a tornarse a acostumbrar en el bien de mi primera edad y vi la gran merced que hace Dios a quien pone en compañía de buenos. Paréceme andaba Su Majestad mirando y remirando por dónde me podía tornar a sí. ¡Bendito seáis Vos, Señor, que tanto me habéis sufrido! Amén (Capítulo 2,8).

Hechizos

Procuré saber e informarme más de personas de su casa. Supe más la perdición, y vi que el pobre no tenía tanta culpa; porque la desventurada de la mujer le tenía puestos hechizos en un idolillo de cobre que le había rogado le trajese por amor de ella al cuello, y éste nadie había sido poderoso de podersele quitar. Yo no creo es verdad esto de hechizos determinadamente; mas diré esto que yo vi, para aviso de que se guarden los hombres de mujeres que este trato quieren tener, y crean que, pues pierden la vergüenza a Dios (que ellas más que los hombres son obligadas a tener honestidad), que ninguna cosa de ellas pueden confiar; que a trueco de llevar adelante su voluntad y aquella afición que el demonio les pone, no miran nada. Aunque yo he sido tan ruin, en ninguna de esta suerte yo no caí, ni jamás pretendí hacer mal ni, aunque pudiera, quisiera forzar la voluntad para que me la tuvieran, porque me guardó el Señor de esto; más si me dejara, hiciera el mal que hacía en lo demás, que de mí ninguna cosa hay que fiar (Capítulo 5, 5).

Falsa humildad

Pues así comencé, de pasatiempo en pasatiempo, de vanidad en vanidad, de ocasión en ocasión, a meterme tanto en muy grandes ocasiones y andar tan estragada mi alma en muchas vanidades, que ya yo tenía vergüenza de en tan particular amistad como es tratar de oración tornarme a llegar a Dios. Y ayudóme a esto que, como crecieron los pecados, comencéme a faltar el gusto y regalo en las cosas de virtud. Veía yo muy claro, Señor mío, que me faltaba esto a mí por faltaros yo a Vos. Este fue el más terrible engaño que el demonio me podía hacer debajo de parecer humildad, que comencé a temer de tener oración, de verme tan perdida; y parecíame era mejor andar como los muchos, pues en ser ruin era de los peores, y rezar lo que estaba obligada y vocalmente, que no tener oración mental y tanto trato con Dios la que merecía estar con los demonios, y que engañaba a la gente, porque en lo exterior tenía buenas apariencias. Y así no es de culpar a la casa adonde estaba, porque con mi maña procuraba me tuviesen en buena opinión, aunque no de advertencia fingiendo cristiandad; porque en esto de hipocresía y vanagloria, gloria a Dios, jamás me acuerdo haberle ofendido que yo entienda; que en viniéndome primer movimiento, me daba tanta pena, que el demonio iba con pérdida y yo quedaba con ganancia, y así en esto muy poco me ha tentado jamás. Por ventura si Dios permitiera me tentara en esto tan recio como en otras cosas, también cayera; mas Su Majestad hasta ahora me ha guardado en esto, sea por siempre bendito;

antes me pesaba mucho de que me tuviesen en buena opinión, como yo sabía lo secreto de mí (Capítulo 7, 1).

Visiones

[...] quiso el Señor darme a entender que no me convenían aquellas amistades, y avisarme y darme luz en tan gran ceguedad: representóseme Cristo delante con mucho rigor, dándome a entender lo que de aquello le pesaba. Vile con los ojos del alma más claramente que le pudiera ver con los del cuerpo, y quedóme tan imprimido, que ha esto más de veinte y seis años y me parece lo tengo presente. Yo quedé muy espantada y turbada, y no quería ver más a con quien estaba. Hízome mucho daño no saber yo que era posible ver nada si no era con los ojos del cuerpo, y el demonio que me ayudó a que lo creyese así y hacerme entender era imposible y que se me había antojado y que podía ser el demonio y otras cosas de esta suerte, puesto que siempre me quedaba un parecerme era Dios y que no era antojo (Capítulo 7, 6-7).

Miedos y tristeza

No entiendo esto que temen los que temen comenzar oración mental, ni sé de qué han miedo. Bien hace de ponerle el demonio para hacernos él de verdad mal, si con miedos me hace no piense en lo que he ofendido a Dios y en lo mucho que le debo y en que hay infierno y hay gloria y en los grandes trabajos y dolores que pasó por mí. Esta fue toda mi oración y ha sido cuando anduve en estos peligros, y aquí era mi pensar cuando podía; y muy muchas veces, al-

gunos años, tenía más cuenta con desear se acabase la hora que tenía por mí de estar, y escuchar cuándo daba el reloj, que no en otras cosas buenas; y hartas veces no sé qué penitencia grave se me pusiera delante que no la acometiera de mejor gana que recogerme a tener oración. Y es cierto que era tan incomportable la fuerza que el demonio me hacía o mi ruin costumbre que no fuese a la oración, y la tristeza que me daba en entrando en el oratorio, que era menester ayudarme de todo mi ánimo (que dicen no le tengo pequeño y se ha visto me le dio Dios harto más que de mujer, sino que le he empleado mal) para forzarme, y en fin me ayudaba el Señor. Y después que me había hecho esta fuerza, me hallaba con más quietud y regalo que algunas veces que tenía deseo de rezar (Capítulo 8, 7).

Combates y fortalezas

Para que vean su misericordia y el gran bien que fue para mí no haber dejada la oración y lección, diré aquí —pues va tanto en entender— la batería que da el demonio a un alma para ganarla, y el artificio y misericordia con que el Señor procura tornarla a Sí, y se guarden de los peligros que yo no me guardé. Y sobre todo, por amor de nuestro Señor y por el grande amor con que anda granjeando tornarnos a Sí, pido yo se guarden de las ocasiones; porque, puestos en ellas, no hay que fiar donde tantos enemigos nos combaten y tantas flaquezas hay en nosotros para defendernos (Capítulo 8, 10).

Sequedad en la vida interior y malos pensamientos

Pues ¿qué hará aquí el que ve que en muchos días no hay sino sequedad y disgusto y dessoro y tan mala gana para venir a sacar el agua, que si no se le acordase que hace placer y servicio al Señor de la huerta y mirase a no perder todo lo servido y aun lo que espera ganar del gran trabajo que es echar muchas veces el caldero en el pozo y sacarle sin agua, lo dejaría todo? Y muchas veces le acaecerá aun para esto no se le alzar los brazos, ni podrá tener un buen pensamiento: que este obrar con el entendimiento, entendido va que es el sacar agua del pozo. Pues, como digo, ¿qué hará aquí el hortelano? Alegrarse y consolarse y tener por grandísima merced de trabajar en huerto de tan gran Emperador. Y pues sabe le contenta en aquello y su intento no ha de ser contentarse a sí sino a Él, alábele mucho, que hace de él confianza, pues ve que sin pagarle nada tiene tan gran cuidado de lo que le encomendó. Y ayúdele a llevar la cruz y piense que toda la vida vivió en ella y no quiera acá su reino ni deje jamás la oración. Y así se determine, aunque para toda la vida le dure esta sequedad, no dejar a Cristo caer con la cruz. Tiempo vendrá que se lo pague por junto. No haya miedo que se pierda el trabajo. A buen amo sirve. Mirándole está. No haga caso de malos pensamientos. Mire que también los representaba el demonio a San Jerónimo en el desierto (Capítulo 11, 10).

Distracciones y turbaciones

Dije “con discreción”, porque alguna vez el demonio lo hará; y así es bien ni siempre dejar la oración cuando hay gran distraimiento y turbación en el entendimiento, ni siempre ator-

mentar el alma a lo que no puede. Otras cosas hay exteriores de obras de caridad y de lección, aunque a veces aun no estará para esto. Sirva entonces al cuerpo por amor de Dios, porque otras veces muchas sirva él al alma, y tome algunos pasatiempos santos de conversaciones que lo sean, o irse al campo, como aconsejare el confesor. Y en todo es gran cosa la experiencia, que da a entender lo que nos conviene. Y en todo se sirve Dios. Suave es su yugo, y es gran negocio no traer el alma arrastrada, como dicen, sino llevarla con suavidad para su mayor aprovechamiento (Capítulo 11, 16).

Ilusiones

[...] el demonio hace mucho daño para no ir muy adelante gente que tiene oración, con hacerlos entender mal de la humildad, haciendo que nos parezca soberbia tener grandes deseos y querer imitar a los santos y desear ser mártires. Luego nos dice o hace entender que las cosas de los santos son para admirar, mas no para hacerlas los que somos pecadores. Esto también lo digo yo; mas hemos de mirar cuál es de espantar y cuál de imitar. Porque no sería bien si una persona flaca y enferma se pusiese en muchos ayunos y penitencias ásperas, yéndose a un desierto adonde ni pudiese dormir ni tuviese qué comer, o casas semejantes. Mas pensar que nos podemos esforzar con el favor de Dios a tener un gran desprecio de mundo, un no estimar honra, un no estar atado a la hacienda; que tenemos unos corazones tan apretados, que parece nos ha de faltar la tierra en queriéndonos descuidar un poco del cuerpo y dar al espíritu; luego pare-

ce ayuda al recogimiento tener muy bien lo que es menester, porque los cuidados inquietan a la oración. De esto me pesa a mí, que tengamos tan poca confianza de Dios y tanto amor propio, que nos inquiete ese cuidado. Y es así que adonde está tan poco medrado el espíritu como esto, unas naderías nos dan tan gran trabajo como a otras cosas grandes y de mucho tomo. ¡Y en nuestro seso presumimos de espirituales! (Capítulo 13, 4).

Lucha contra las virtudes propias

También se pueden imitar los santos en procurar soledad y silencio y otras muchas virtudes, que no nos matarán estos negros cuerpos que tan concertadamente se quieren llevar para desconcertar el alma, y el demonio ayuda mucho a hacerlos inhábiles, cuando ve un poco de temor; no quiere él más para hacernos entender que todo nos ha de matar y quitar la salud; hasta tener lágrimas nos hace temer de cegar. He pasado por esto y por eso lo sé; y no sé yo qué mejor vista ni salud podemos desear que perderla por tal causa. Como soy tan enferma, hasta que me determiné en no hacer caso del cuerpo ni de la salud, siempre estuve atada, sin valer nada; y ahora hago bien poco. Mas como quiso Dios entendiéndose este ardid del demonio, y como me ponía delante el perder la salud, decía yo: “poco va en que me muera”; si el descanso: “no he ya menester descanso, sino cruz”; así otras cosas. Vi claro que en muy muchas, aunque yo de hecho soy harto enferma, que era tentación del demonio o flojedad mía; que después que no estoy tan mirada y regalada, tengo mucha más salud. Así que va mucho a los principios de comenzar ora-

ción a no amilantar los pensamientos, y créanme esto, porque lo tengo por experiencia. Y para que escarmienten en mí, aun podría aprovechar decir estas mis faltas (Capítulo 13, 7).

Engaños

Tengo para mí que persona de oración que trate con letrados, si ella no se quiere engañar, no la engañará el demonio con ilusiones, porque creo temen en gran manera las letras humildes y virtuosas, y saben serán descubiertos y saldrán con pérdida (Capítulo 13, 18).

Inquietud y mentira

Si es del demonio, alma ejercitada paréceme lo entenderá; porque deja inquietud y poca humildad y poco aparejo para los efectos que hace el de Dios. No deja luz en el entendimiento ni firmeza en la verdad. Puede hacer aquí poco daño o ninguno, si el alma endereza su deleite y suavidad, que allí siente, a Dios, y poner en Él sus pensamientos y deseos, como queda avisado; no puede ganar nada el demonio, antes permitirá Dios que con el mismo deleite que causa en el alma pierda mucho; porque éste ayudará a que el alma, como piense que es Dios, venga muchas veces a la oración con codicia de Él; y si es alma humilde y no curiosa ni interesal de deleites, aunque sean espirituales, sino amiga de cruz, hará poco caso del gusto que da el demonio; lo que no podrá así hacer si es espíritu de Dios, sino tenerlo en muy mucho. Mas cosa que pone el demonio, como él es todo mentira, con ver que el alma con el gusto y deleite se humilla (que en esto ha de tener mucho: en todas las co-

sas de oración y gustos procurar salir humilde), no tornará muchas veces el demonio, viendo su pérdida (Capítulo 15, 10).

La comodidad: anti-Cruz

Una de las cosas por que me animé —siendo la que soy— a obedecer en escribir esto y dar cuenta de mi ruin vida y de las mercedes que me ha hecho el Señor, con no servirle sino ofenderle, ha sido ésta. Que cierto, yo quisiera aquí tener gran autoridad para que se me creyera esto. Al Señor suplico Su Majestad la dé. Digo que no desmaye nadie de los que han comenzado a tener oración, con decir: “si torno a ser malo, es peor ir adelante con el ejercicio de ella”. Yo lo creo, si se deja la oración y no se enmienda del mal; mas, si no la deja, crea que la sacará a puerto de luz. Hízome en esto gran batería el demonio, y pasé tanto en parecerme poca humildad tenerla, siendo tan ruin, que, como ya he dicho, la dejé año y medio —al menos un año, que del medio no me acuerdo bien—. Y no fuera más, ni fue, que meterme yo misma sin haber menester demonios que me hiciesen ir al infierno. ¡Oh, válgame Dios, qué ceguedad tan grande! ¡Y qué bien acierta el demonio para su propósito en cargar aquí la mano! Sabe el traidor que alma que tenga con perseverancia oración la tiene perdida y que todas las caídas que la hace dar la ayudan, por la bondad de Dios, a dar después mayor salto en lo que es su servicio: ¡algo le va en ello! (Capítulo 19, 4).

Ingratitud

Basta ya para ver sus grandes misericordias, no una sino muchas veces que ha perdonado tanta ingratitud. A San Pedro una vez que lo fue, a mí muchas; que con razón me tentaba el demonio no pretendiese amistad estrecha con quien trataba enemistad tan pública. ¡Qué ceguedad tan grande la mía! ¿Adónde pensaba, Señor mío, hallar remedio sino en Vos? ¡Qué disparate huir de la luz para andar siempre tropezando! ¡Qué humildad tan soberbia inventaba en mí el demonio: apartarme de estar arrimada a la columna y báculo que me ha de sustentar para no dar tan gran caída! Ahora me santiguo y no me parece que he pasado peligro tan peligroso como esta invención que el demonio me enseñaba por vía de humildad. Poníame en el pensamiento que cómo cosa tan ruin y habiendo recibido tantas mercedes, había de llegarme a la oración; que me bastaba rezar lo que debía, como todas; mas que aun pues esto no hacía bien, cómo quería hacer más; que era poco acatamiento y tener en poco las mercedes de Dios. Bien era pensar y entender esto; mas ponerlo por obra fue el grandísimo mal. Bendito seáis Vos, Señor, que así me remediasteis (Capítulo 19, 10).

Desasosiego

Principio de la tentación que hacía a Judas me parece ésta, sino que no osaba el traidor tan al descubierto; mas él viniera de poco en poco a dar conmigo adonde dio con él. Miren esto, por amor de Dios, todos los que tratan oración. Sepan que el tiempo que estuve sin ella era mucho más perdida mi vida; mírese qué buen remedio me daba el demonio y qué donosa humildad;

un desasosiego en mí grande. Mas ¿cómo había de sosegar mi alma? Apartábase la cuitada de su sosiego; tenía presentes las mercedes y favores; veía los contentos de acá ser asco. Cómo pudo pasar, me espanto. Era con esperanza que nunca yo pensaba (a lo que ahora me acuerdo, porque debe haber esto más de veinte y un años), dejaba de estar determinada de tornar a la oración; mas esperaba a estar muy limpia de pecados. ¡Oh, qué mal encaminada iba en esta esperanza! Hasta el día del juicio me la libraba el demonio, para de allí llevarme al infierno (Capítulo 19, 11).

Imprudencia por autoconfianza

Pues comenzando a quitar ocasiones y a darme más a la oración, comenzó el Señor a hacerme las mercedes, como quien deseaba, a lo que pareció, que yo las quisiese recibir. Comenzó Su Majestad a darme muy ordinario oración de quietud, y muchas veces de unión, que duraba mucho rato. Yo, como en estos tiempos habían acaecido grandes ilusiones en mujeres y engaños que las había hecho el demonio, comencé a temer, como era tan grande el deleite y suavidad que sentía, y muchas veces sin poderlo excusar, puesto que veía en mí por otra parte una grandísima seguridad que era Dios, en especial cuando estaba en la oración, y veía que quedaba de allí muy mejorada y con más fortaleza. Mas en distrayéndome un poco, tornaba a temer y a pensar si quería el demonio, haciéndome entender que era bueno, suspender el entendimiento para quitarme la oración mental y que no pudiese

pensar en la Pasión ni aprovecharme del entendimiento, que me parecía a mí mayor pérdida, como no lo entendían (Capítulo 23, 2).

Temor

Cuando es demonio, no sólo no deja buenos efectos, mas déjalos malos. Esto me ha acaecido no más de dos o tres veces, y he sido luego avisada del Señor cómo era demonio. Dejado la gran sequedad que queda, es una inquietud en el alma a manera de otras muchas veces que ha permitido el Señor que tenga grandes tentaciones y trabajos de alma de diferentes maneras; y aunque me atormenta hartas veces, como adelante diré, es una inquietud que no se sabe entender de dónde viene, sino que parece resiste el alma y se alborota y aflige sin saber de qué, porque lo que él dice no es malo sino bueno. Pienso si siente un espíritu a otro. El gusto y deleite que él da, a mi parecer, es diferente en gran manera. Podrá él engañar con estos gustos a quien no tuviere o hubiere tenido otros de Dios (Capítulo 25, 10).

Pena y tormentos

El caso es que cuando es demonio parece que se esconden todos los bienes y huyen del alma, según queda desabrida y alborotada y sin ningún efecto bueno. Porque aunque parece pone deseos, no son fuertes. La humildad que deja es falsa, alborotada y sin suavidad. Paréceme que a quien tiene experiencia del buen espíritu, lo entenderá (Capítulo 25, 13).

Embustes

Con todo, puede hacer muchos embustes el demonio, y así no hay cosa en esto tan cierta que no lo sea más temer e ir siempre con aviso, y tener maestro que sea letrado y no le callar nada, y con esto ningún daño puede venir; aunque a mí hartos me han venido por estos temores demasiados que tienen algunas personas (Capítulo 25, 14).

Desesperación

A mí ningún consuelo me bastaba, cuando pensaba que era posible que tantas veces me había de hablar el demonio (Capítulo 25, 16).

El demonio es un impotente

Aquí se ve claro, Jesús mío, el poco poder de todos los demonios en comparación del vuestro, y cómo quien os tuviere contento puede repisar el infierno todo. Aquí ve la razón que tuvieron los demonios de temer cuando bajasteis al limbo, y tuvieran de desear otros mil infiernos más bajos para huir de tan gran majestad, y veo que queréis dar a entender al alma cuán grande es, y el poder que tiene esta sacratísima Humanidad junto con la Divinidad. Aquí se representa bien qué será el día del juicio ver esta majestad de este Rey, y verle con rigor para los malos. Aquí es la verdadera humildad que deja en el alma, de ver su miseria, que no la puede ignorar. Aquí la confusión y verdadero arrepentimiento de los pecados, que aun con verle que muestra amor, no sabe adonde se meter, y así se deshace toda.

Digo que tiene tan grandísima fuerza esta visión, cuando el Señor quiere mostrar al alma mucha parte de su grandeza y majestad, que tengo por imposible, si muy sobrenatural no la quisiese el Señor ayudar con quedar puesta en arrobamiento y éxtasis (que pierde el ver la visión de aquella divina presencia con gozar), sería, como digo, imposible sufrirla ningún sujeto. ¿Es verdad que se olvida después? Tan imprime queda aquella majestad y hermosura, que no hay poderlo olvidar, si no es cuando quiere el Señor que padezca el alma una sequedad y soledad grande que diré adelante, que aun entonces de Dios parece se olvida. Queda el alma otra, siempre embebida. Parécele comienza de nuevo amor vivo de Dios en muy alto grado, a mi parecer; que, aunque la visión pasada que dije que representa Dios sin imagen es más subida, que para durar la memoria conforme a nuestra flaqueza, para traer bien ocupado el pensamiento, es gran cosa el quedar representado y puesta en la imaginación tan divina presencia. Y casi vienen juntas estas dos maneras de visión siempre; y aun es así que lo vienen, porque con los ojos del alma vese la excelencia y hermosura y gloria de la santísima Humanidad, y por esta otra manera que queda dicha se nos da a entender cómo es Dios y poderoso y que todo lo puede y todo lo manda y todo lo gobierna y todo lo hinche su amor (Capítulo 28, 9).

Teresa exorcizada...

Hartas afrentas y trabajos he pasado en decirlo, y hartos temores y hartas persecuciones. Tan cierto les parecía que tenía demonio, que me querían conjurar algunas personas. De esto

poco se me daba a mí: más sentía cuando veía yo que temían los confesores de confesarme, o cuando sabía les decían algo. Con todo, jamás me podía pesar de haber visto estas visiones celestiales, y por todos los bienes y deleites del mundo sola una vez no lo trocara. Siempre lo tenía por gran merced del Señor, y me parece un grandísimo tesoro, y el mismo Señor me aseguraba muchas veces. Yo me veía crecer en amarle muy mucho; íbame a quejar a Él de todos estos trabajos; siempre salía consolada de la oración y con nuevas fuerzas. A ellos no los osaba yo contradecir, porque veía era todo peor, que les parecía poca humildad. Con mi confesor trataba; él siempre me consolaba mucho, cuando me veía fatigada (Capítulo 29, 4).

La poderosa señal de la Cruz

Esta es una humildad falsa que el demonio inventaba para desasosegarme y probar si puede traer el alma a desesperación. Tengo ya tanta experiencia que es cosa de demonio, que, como ya ve que le entiendo, no me atormenta en esto tantas veces como solía. Vese claro en la inquietud y desasosiego con que comienza, y el alboroto que da en el alma todo lo que dura, y la oscuridad y aflicción que en ella pone, la sequedad y mala disposición para oración ni para ningún bien. Parece que ahoga el alma y ata el cuerpo para que de nada aproveche (Capítulo 30, 9).

Ira

Un espíritu tan disgustado de ira pone el demonio, que parece a todos me querría comer, sin poder hacer más, y algo parece se hace en

irme a la mano, o hace el Señor en tener de su mano a quien así está, para que no diga ni haga contra sus prójimos cosa que los perjudique y en que ofenda a Dios (Capítulo 30, 13).

Vejaciones

Pues como esta vez vi el padecer con tanto rigor, remediábame con estos actos para poderlo llevar, y determinaciones. Quiso el Señor entendiéndose cómo era el demonio, porque vi cabe mí un negrilla muy abominable, regañando como desesperado de que adonde pretendía ganar perdía. Yo, como le vi, reíme, y no hube miedo, porque había allí algunas conmigo que no se podían valer ni sabían qué remedio poner a tanto tormento, que eran grandes los golpes que me hacía dar sin poderme resistir, con cuerpo y cabeza y brazos. Y lo peor era el desasosiego interior, que de ninguna suerte podía tener sosiego. No osaba pedir agua bendita por no las poner miedo y porque no entendiesen lo que era (Capítulo 31, 3).

Quiero también decir esto, porque me espantó mucho: estando un día de la Trinidad en cierto monasterio en el coro y en arrobamiento, vi una gran contienda de demonios contra ángeles. Yo no podía entender qué querría decir aquella visión. Antes de quince días se entendió bien en cierta contienda que acaeció entre gente de oración y muchos que no lo eran, y vino harto daño a la casa que era; fue contienda que duró mucho y de harto desasosiego. Otras veces veía mucha multitud de ellos en rededor de mí, y parecíame estar una gran claridad que me cercaba toda, y ésta no les consentía llegar a mí. Entendí que me guardaba Dios, para que no llegasen a

mí de manera que me hiciesen ofenderle. En lo que he visto en mí algunas veces, entendí que era verdadera visión. El caso es que ya tengo tan entendido su poco poder, si yo no soy contra Dios, que casi ningún temor los tengo. Porque no son nada sus fuerzas, si no ven almas rendidas a ellos y cobardes, que aquí muestran ellos su poder. Algunas veces, en las tentaciones que ya dije, me parecía que todas las vanidades y flaquezas de tiempos pasados tornaban a despertar en mí, que tenía bien que encomendarme a Dios. Luego era el tormento de parecerme que, pues me venían aquellos pensamientos, que debía de ser todo demonio, hasta que me sosegaba el confesor. Porque aun primer movimiento de mal pensamiento me parecía a mí no había de tener quien tantas mercedes recibía del Señor (Capítulo 31, 11).

Visión del infierno

Después de mucho tiempo que el Señor me había hecho ya muchas de las mercedes que he dicho y otras muy grandes, estando un día en oración me hallé en un punto toda, sin saber cómo, que me parecía estar metida en el infierno. Entendí que quería el Señor que viese el lugar que los demonios allá me tenían aparejado, y yo merecido por mis pecados. Ello fue en brevísimo espacio, mas aunque yo viviese muchos años, me parece imposible olvidárseme. Parecíame la entrada a manera de un callejón muy largo y estrecho, a manera de horno muy bajo y oscuro y angosto. El suelo me pareció de un agua como lodo muy sucio y de pestilencial olor, y muchas sabandijas malas en él. Al cabo estaba

una concavidad metida en una pared, a manera de una alacena, adonde me vi meter en mucho estrecho (Capítulo 32, 1).

La herejía

También comenzó aquí el demonio, de una persona en otra, procurar se entendiese que había yo visto alguna revelación en este negocio, e iban a mí con mucho miedo a decirme que andaban los tiempos recios y que podría ser me levantasen algo y fuesen a los inquisidores. A mí me cayó esto en gracia y me hizo reír, porque en este caso jamás yo temí, que sabía bien de mí que en cosa de la fe contra la menor ceremonia de la Iglesia que alguien viese yo iba, por ella o por cualquier verdad de la Sagrada Escritura me pondría yo a morir mil muertes. Y dije que de eso no temiesen; que harto mal sería para mi alma, si en ella hubiese cosa que fuese de suerte que yo temiese la Inquisición; que si pensase había para qué, yo me la iría a buscar; y que si era levantado, que el Señor me libraría y quedaría con ganancia (Capítulo 33, 5).

Lo abominable

Llegando una vez a comulgar, vi dos demonios con los ojos del alma, más claro que con los del cuerpo, con muy abominable figura. Parece que los cuernos rodeaban la garganta del pobre sacerdote, y vi a mi Señor con la majestad que tengo dicha puesto en aquellas manos, en la forma que me iba a dar, que se veía claro ser ofendedoras suyas; y entendí estar aquel alma en pecado mortal. ¿Qué sería, Señor mío, ver vuestra hermosura entre figuras tan abo-

minables? Estaban ellos como amedrentados y espantados delante de Vos, que de buena gana parece que huyeran si Vos los dejarais ir. Díjome tan gran turbación, que no sé cómo pude comulgar, y quedé con gran temor, pareciéndome que, si fuera visión de Dios, que no permitiera Su Majestad viera yo el mal que estaba en aquel alma. Díjome el mismo Señor que rogase por él, y que lo había permitido para que entendiese yo la fuerza que tienen las palabras de la consagración, y cómo no deja Dios de estar allí por malo que sea el sacerdote que las dice, y para que viese su gran bondad, cómo se pone en aquellas manos de su enemigo, y todo para bien mío y de todos. Entendí bien cuán más obligados están los sacerdotes a ser buenos que otros, y cuán recia cosa es tomar este Santísimo Sacramento indignamente, y cuán señor es el demonio del alma que está en pecado mortal. Harto gran provecho me hizo y harto conocimiento me puso de lo que debía a Dios. Sea bendito por siempre jamás (Capítulo 38, 23).

A MODO DE CONCLUSIÓN: HACIA UNA ESTÉTICA DEL DEMONIO EN LA VIDA MÍSTICA

De todo lo expuesto podemos extraer una conclusión simplicísima: al demonio sólo le interesan *los buenos*, los malos ya los tiene. Acosó y combatió, dio *batería* a Teresa toda su vida porque era una mujer enamorada del Bien, de la Belleza, del Cielo en la tierra, y el Perverso, el Horrendo, el Príncipe de este mundo no podía soportar que un alma de tal valía, cumpliendo la voluntad de Dios, enseñara a toda la humanidad el camino de perfección, el camino de la Luz, la vida buena.

Podríamos hacer, siguiendo a Santa Teresa, un retrato del demonio,¹⁴³ todo un retrato “robot” recomponiendo las pinceladas que ella nos ofrece en sus palabras. Presentaría más indicaciones de carácter, de perfil psicológico, que un esbozo estrictamente físico o plástico: la forma de su cuerpo sería horrorosa, su boca espantosa, su voz terrible, desprendería de sí llamas espectaculares... Tendría, como Proteo, más de una apariencia: unas veces, un ser pequeño y negro, pero abominable; otras con cuernos; otras como si fuera un reptil o un sapo...; siempre monstruoso y abominable...

Sin embargo, mucho más interesante que su retrato físico es, en el fondo, su retrato moral: es un ser mentiroso, hipócrita, tenebroso, cruel, triste, tirano. Para ella todo esto no es fruto de la fantasía, sino la comprobación evidente de rasgos contemplados en un ser concreto, real, tan real como ella misma, tan real como Dios, y que además es enemigo de Dios, enemigo de Teresa, enemigo tuyo y mío... Un ser hostil a la voluntad de Dios, un ser contrario a la perfección moral, un ser que vive de la mentira, que busca nuestros errores, nuestras debilidades, que traviste nuestra flaqueza en orgullo y soberbia.

En Teresa de Jesús los testimonios demoníacos que de manera tan sencilla y tan directa describe trascienden el mero valor subjetivo: el valor objetivo de su experiencia del demonio se prueba por la relación que tiene con el valor objetivo de su experiencia de Dios. Del Enemigo no saca más que dolor, tormento y desasosiego; de Dios pureza de conciencia, lucidez y paz. Más allá de las apariciones odiosas y de los daños sufridos, incluso físicos, la santa de Ávila guarda en su corazón —como podemos ver en sus textos— las caricias amorosas de quien es su único Señor: Su Majestad...

143 Cfr. MARCEL LÉPÉE, ‘St. Theresa of Jesus and the Devil’, *Satan*, ed. de Bruno de Jesus-Marie, Sheed and Ward, New York, 1952, pp. 97-102.

LA FILOLOGIA COME FORMA DI VITA
(Teresa d'Ávila da Fray Luis de León a Américo
Castro)

Francisco José Martín

Sei anni dopo la morte di Teresa d'Ávila, avvenuta ad Alba de Tormes il 4 ottobre 1582, vedeva la luce, a Salamanca e ad opera dell'editore Guillermo Foquel, un volume intitolato *Los libros de la madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes carmelitas descalzos de la primera regla*. L'edizione era stata curata dall'eminente cattedratico dell'università di Salamanca, Luis de León, figura di spicco dell'umanesimo cinquecentesco in linea di continuità con il rinnovamento intellettuale promosso dal movimento erasmista nella prima parte del secolo allora in corso sia in materia di fede che di studio e di vita. I libri raccolti in quel pregiato volume sono il *Libro de la vida*, *Camino de perfección* e *Las moradas*. Non sono certo le opere complete della santa, perché non era quello l'intento del curatore, ma ciò che certo non si può dire è che il frate agostiniano non abbia dato prova dell'indiscusso valore di una scelta filologica

che mirava a configurare il corpo testuale di un'anima eccelsa, un *corpus* di scritti in grado di rendere visibile nell'atto della loro lettura l'anima di Santa Teresa.¹⁴⁴ Tutto ciò realizzato non in astratto, ma all'interno del proprio tempo, cioè tenendo filologicamente conto delle linee di forza che dominavano il campo della cultura spagnola dell'epoca.

La cura dell'edizione gli era stata commissionata dalle più alte istanze della vita politica spagnola. È nota l'ammirazione che Giovanna d'Asburgo, sorella dell'imperatore, nutriva per la figura di Teresa d'Ávila e per i suoi scritti, così com'è noto il suo intervento presso il fratello, Filippo II, per far trasferire i manoscritti della santa all'interno della Biblioteca de El Escorial. Fray Luis, nell'introduzione all'edizione anzidetta, ci tiene a rendere esplicito un fatto apparentemente banale e privo d'importanza: "Los cuales libros —dice— que salen a la luz, y el Consejo real me los cometió que los viesse [...]".¹⁴⁵ Potrebbe sembrare una semplice dichiarazione *en passant*, forse carente di senso ai nostri occhi smaliziati e postmoderni, o comunque portatrice di un senso meramente referenziale e, come tale, forse prescindibile per il lettore, sia per quello coevo che per quello odierno. E tuttavia, chiunque abbia dimestichezza con il campo della cultura spagnola dell'epoca sa che non si tratta assolutamente di una frase buttata lì. Ha l'aspetto di esserlo, perché Fray Luis vuole che così sia,

144 "Yo no conocí ni vi a la madre Teresa de Jesús mientras estuvo en la Tierra, mas ahora que vive en el Cielo la conozco y veo casi siempre en dos imágenes vivas que nos dejó de sí, que son sus hijas y sus libros", *Carta dedicatoria de Fray Luis de León*, ne *Los libros de la madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes carmelitas descalzos de la primera regla*, Guillermo Foquel, Salamanca, 1588, cit. da Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, ed. de Fidel Sebastián Mediavilla, Real Academia Española, Madrid, 2014, p. 358. "Así que, tornando al principio, si no la vi mientras estuvo en la Tierra, ahora la veo en sus libros e hijas", *Ibid.*, p. 362.

145 *Ibid.*, p. 362.

ma è sicuramente un punto che ha richiesto la piena consapevolezza e il mestiere del grande scrittore che egli era: è importante *ciò* che si dice, ma non meno importante è il *come* si dice, perché il segreto della letteratura consiste nella forma, e questo gli umanisti lo sapevano benissimo.

Fray Luis era stato sotto processo nel carcere dell'Inquisizione di Valladolid per ben quattro anni, dal 1572 al 1576. La denuncia si articolava su tre diversi punti che si rafforzavano a vicenda: le sue ascendenze ebraiche, la sua preferenza —manifestata sia negli scritti che nelle lezioni universitarie— per il testo ebraico dell'Antico Testamento rispetto al latino della *Vulgata* e, infine, la sua traduzione al castigliano del *Cantico dei cantici*, dopo che il Concilio di Trento aveva proibito di tradurre la *Bibbia* in lingua volgare. Ne uscì senza condanna ed è nota la frase pronunciata al suo ritorno all'insegnamento: *Dicebamus hesternae die*, il “come dicevamo ieri” su cui il filologo Karl Vossler scrisse pagine memorabili.¹⁴⁶ Ma per quanto ne fosse uscito assolto deve essere chiaro che a quei tempi il semplice fatto di essere stato oggetto d'interesse da parte dell'Inquisizione lasciava un marchio imperituro, cioè una sorta di macchia permanente sia sulla persona che sulle sue opere. Per i risvolti sociali e letterari della cultura del sospetto non conosco opera che superi la portata di *De la edad conflictiva*, del grande Américo Castro, sul quale poi tornerò nella seconda parte del mio intervento.

Dal canto suo, anche Teresa d'Ávila era stata denunciata all'Inquisizione e si sa che il manoscritto del *Libro de la vida* era rimasto per anni sotto esame presso gli archivi inquisitoriali. Anche lei, come Fray Luis, era di ascendenza ebraica ed è notoriamente conosciuto il processo e la condanna inflitta a suo nonno, Juan Sánchez de Toledo, in quanto *judaizante*. Anche lei, come Fray Luis, apparteneva quindi ai *cristianos nuevos*, alla stirpe

146 K. VOSSLER, *Luis de León*, Schnell & Steiner, Monaco di Baviera, 1946 (trad. esp. di Carlos Clavería: *Fray Luis de León*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946).

dei *conversos*, la cui conversione però non era sufficiente a metterli sullo stesso piano dei *crístianos viejos*, di coloro cioè che potevano vantare *limpieza de sangre* di fronte a un potere nel quale politica e religione erano indissolubilmente uniti.

Il Fray Luis filologo sa quindi di dover introdurre un elemento di autorità in grado di frenare i ripetuti interessamenti inquisitoriali sia sulla sua opera sia su quella della santa. Sapeva che un volume che avesse riunito le opere maggiori di Teresa d'Ávila e la sua cura filologica poteva essere motivo per ravvivare antichi sospetti e per crearne di nuovi, ma sapeva anche che la carta che aveva in mano, se ben giocata, poteva essere vantaggiosa per entrambi. Quindi decide di dichiararlo in modo inequivocabile: è il Consiglio del Regno a commissionargli il lavoro, pertanto sono le più alte istanze della politica spagnola ad avallare entrambi, sia la correttezza in dottrina delle opere della santa d'Ávila che la correttezza in metodo della filologia del cattedratico di Salamanca. In fondo, si tratta di un espediente simile a quello trovato da Alfonso de Valdés una cinquantina d'anni prima per tutelare le edizioni spagnole delle opere di Erasmo da Rotterdam (lui aveva fatto stampare in apertura ad esse una lettera dell'Imperatore Carlo V in cui questi elogiava l'umanista fiammingo).

Del suo lavoro filologico l'umanista salmantino dice che “el trabajo que he puesto en ellos —cioè negli scritti della santa— [...] no ha sido pequeño”, e in seguito ne intraprende la descrizione:

Porque no solamente he trabajado en verlos y examinarlos, que es lo que el consejo mandó, sino también en cotejarlos con los originales mismos, que estuvieron en mi poder muchos días, y en reducirlos a su propia pureza en la misma manera que los dejó escritos de su mano la madre, sin mudarlos ni en palabras ni

en cosas, de que se habían apartado mucho los traslados que andaban, o por descuido de los escribientes, o por atrevimiento y error¹⁴⁷.

Non ho qui lo spazio per commentare come si dovrebbe questo passo facilmente riconducibile all'orizzonte del sapere filologico dell'umanesimo, ma faccio notare che nei riferimenti ai *traslados* e alle *mudanzas* della citazione non manca una critica velata anche alle interferenze inquisitoriali. Non che ci sia solo quello, ma velatamente —ed è ovvio che non poteva essere che così— c'è anche quello.

In relazione agli scritti della santa e al suo lavoro filologico, Fray Luis conclude: “Así que yo los he restituido a su primera pureza”.¹⁴⁸ Fray Luis sa perfettamente che non è così, che non c'è più una *primera pureza*, che la prima purezza è quella che la macchina inquisitoriale che dominava la cultura spagnola dell'epoca aveva fatto correggere fino ad arrivare ad una versione accettabile per l'ortodossia controriformista uscita dal Concilio di Trento. Ma non accettare questo fatto sarebbe stato suicida (lo sapeva bene, perché l'aveva vissuto sulla propria pelle con i propri scritti), quindi chiama prima purezza quel punto di restituzione filologica in cui la filologia si doveva per forza arrendere di fronte all'istituto della Santa Inquisizione. Più che prima purezza sarebbe più esatto chiamarla seconda poiché, come si sa, Santa Teresa dovette fare due redazioni sia del *Libro de la vida* che di *Camino de perfección* (ma soltanto di quest'ultimo si conservano entrambi i manoscritti, quello de El Escorial e quello di Valladolid) ed è altamente plausibile che quando arrivò a scrivere *Las moradas* avesse già imparato la lezione e la sua scrittura procedesse di conseguenza.¹⁴⁹

147 *Carta dedicatoria de Fray Luis de León*, cit., p. 363.

148 *Ibidem*.

149 Forse da un punto di vista strettamente filologico non è possibile sostenere la consapevolezza dell'autocensura negli scritti di Santa

È ovvio che Fray Luis non è colpevole di nulla, tutt'altro: lui opera all'interno delle possibilità che gli offrono il suo tempo e la sua circostanza. E questo operato è certamente magnifico.¹⁵⁰ D'altronde, a noi, poi, non è rimasta che la testualità di quella seconda purezza della maggior parte dei testi di Santa Teresa (salvo le sorprese che di tanto in tanto ci regalano le aperture degli archivi che custodiscono il variegato operato inquisitoriale).

Dopo le fatiche di Fray Luis, sebbene questo non fosse il suo intento, ma parzialmente grazie ad esse, ebbe inizio la costruzione della leggenda di Santa Teresa d'Ávila e la conseguente alterazione e falsificazione della sua biografia, ad incominciare dall'aspetto delle origini, ora nobili e con ascendenze appartenenti alla casta dei *cristianos viejos*. Questa leggenda sarà un fiume in piena che arriverà al punto di farla proclamare —insieme all'apostolo Santiago— patrona della Spagna franchista (è noto il rapporto morboso del dittatore con la reliquia della mano sinistra della santa). D'altro canto, all'interno della Chiesa cattolica l'opera di Teresa d'Ávila, sia come scrittrice che come riformatrice, ha intrapreso un cammino che ha portato la sua figura ai più alti riconoscimenti ecclesiastici: nel 1622, infatti, a quarant'anni dalla morte, viene proclamata Santa da Gregorio XV, e nel 1970, a cinque anni dalla fine del Concilio Vaticano II, e come

Teresa, ma è legittimo ipotizzare un processo di interiorizzazione della censura inquisitoriale che in molti aspetti agisca su di lei e che lei faccia proprio.

150 A scanso di equivoci va detto che Fray Luis individua perfettamente —e ne risalta il valore— le caratteristiche del merito letterario di Santa Teresa, un punto questo che finirà per costituire uno dei pilastri della fortuna letteraria della santa: “en la alteza de las cosas que trata y en la delicadeza y claridad con que las trata, excede a muchos ingenios; y en la forma del decir y en la pureza y facilidad del estilo, y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua escritura que con ellos se iguale”, *Carta dedicatoria de Fray Luis de León*, cit., p. 361.

evidente sua conseguenza, Paolo VI la proclama Dottore della Chiesa di Roma (da non trascurare il fatto che Santa Teresa è la prima donna cui viene conferito tale grado).

Riprendendo il discorso sui suoi scritti e sul lavoro filologico, che è quello che qui prendiamo in esame, vorrei fare ora un salto in avanti di quasi quattro secoli per situare il mio discorso *hic et nunc*: in fondo la filologia è un sapere, un'attività rivolta sempre al presente, non certo in modo aleatorio, ma in vista del lavoro di apertura che ogni presente responsabile fa del proprio futuro (cosa diversa è il culto del passato per il passato, indice di un atteggiamento politico-esistenziale che tende a snaturare quell'*amore* per i testi in cui consiste la filologia e a farne un'arma del tradizionalismo). Nel 1972, uno dei più grandi filologi del XX secolo, senza dubbio il maggiore in campo ispanico, Américo Castro, pubblicava un libro intitolato *Teresa la Santa y otros ensayos*. Si trattava apparentemente di una seconda edizione rivista e corretta di un libro che aveva per titolo *Santa Teresa y otros ensayos* pubblicato nel lontano 1929. Ma, a ben vedere, considerando la profondità e la radicalità della revisione effettuata da Castro nel volume del 1972 forse sarebbe più consono e adeguato parlare non di due edizioni di un medesimo libro ma di due libri differenti.¹⁵¹ Non credo sia stato sottolineato con la dovuta attenzione il cambiamento apportato da Castro nel titolo, ossia come si passi dal consueto 'Santa Teresa' all'inusuale 'Teresa la Santa', indice indubbio di un cambiamento di prospettiva che andava a modificare in modo sostanziale la figura e l'opera di Teresa d'Ávila. In fondo, si tratta di un cambiamento parallelo a quello avvenuto nel caso degli studi di Castro su Cervantes: ciò che si produce tra *Santa Teresa y otros ensayos* e *Teresa la Santa y otros ensayos*, cioè tra i libri del 1929 e del 1972, è la stessa cosa che si

¹⁵¹ AMÉRICO CASTRO, *Santa Teresa y otros ensayos*, Historia Nueva, Madrid, 1929; Américo Castro, *Teresa la Santa y otros ensayos*, Alfaguara, Madrid, 1972.

era prodotta tra *El pensamiento de Cervantes*, il libro del 1925 che aveva reso internazionalmente famoso Castro, e *Hacia Cervantes*, un titolo successivo, pubblicato nel 1957.

Quel che intercorre tra i due libri, e che spiega il cambiamento di Castro nella comprensione della “realità storica” della Spagna, non è altro che il vissuto, sulla propria pelle, della tragica esperienza della guerra civile spagnola e il conseguente esilio dei vinti. Prima del 1936 Castro è il rappresentante più brillante della scuola filologica spagnola legata all’esperienza del Centro de Estudios Históricos sotto la guida di Ramón Menéndez Pidal. In modo coerente con gli ideali della Generazione del 1914, portabandiera della cosiddetta europeizzazione della Spagna, Castro portava avanti un intenso lavoro filologico che mirava a integrare la letteratura spagnola all’interno del generale sviluppo della letteratura europea. Il *Cervantes* del 1925 e la *Santa Teresa* del 1929 rispondevano a quest’orizzonte in cui il sapere filologico si metteva al servizio di una idea di nazione in costruzione e di un nazionalismo fortemente impregnato dagli ideali liberal-riformisti e dal progetto politico-culturale della generazione del 1914 (quella, per intenderci, di Ortega y Gasset, Manuel Azaña, Gregorio Marañón e un lungo eccetera in cui non si può certo dimenticare Américo Castro).¹⁵²

L’esperienza della guerra civile e dell’esilio segnarono Castro nel profondo e operarono in lui una sorta di capovolgimento intellettuale. Il Castro dell’esilio non è più il filologo brillante del Centro de Estudios Históricos, ma un intellettuale ossessivamente preoccupato per il carattere e il destino della Spagna. Tutto quello che farà dal 1936 in avanti non sarà altro che

¹⁵² Si vedano in proposito i miei: *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014, e “El príncipe y el hereje”, introduzione a *Epistolario Américo Castro y Marcel Bataillon (1923-1972)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.

un tentativo di trovare una risposta adeguata alla tragedia della guerra civile, al perché mai il popolo spagnolo fosse giunto a quel punto estremo della storia. Nell'esilio Castro pensa alla Spagna come a una singolarità: a questo punto non gli interessa più —o non gli interessa soltanto— cosa la cultura spagnola abbia in comune con quella europea ma, al contrario, cosa renda entrambe differenti, radicalmente differenti. Castro parla ora della “differenza ispanica”, e in base a quella costruisce quel monumento storiografico che è *La realidad histórica de España*. Un libro importante, decisivo, con cui ogni ispanista si dovrebbe confrontare prima di scrivere un solo rigo; un libro coraggioso che racconta una diversa storia della Spagna —diversa, s'intende, da quella ufficiale. In questa nuova narrazione della storia della Spagna né Cervantes né Santa Teresa potevano restare uguali a prima. Nulla è come prima, anche perché la scoperta di Castro è che l'intera storia della Spagna è certamente un falso.¹⁵³

Nell'introduzione all'edizione del 1972 Castro spiega i motivi del suo cambiamento di prospettiva e soprattutto rende quest'ultima perfettamente esplicita: “Antes del desastre de 1936 —dice— me esforzaba yo por enlazar de algún modo la civilización española con la del occidente auropeo”.¹⁵⁴ E al poco, con evidente peso nello spirito, aggiunge: “Ni yo, ni mis lectores, ni mis maestros, ni mis colegas, ni mis alumnos teníamos la menor noción de las inmensas y ocultas fallas volcánicas de un pueblo que, a pocos años de salir mi *Santa Teresa*, iba a hacerse

153 “Todo es singular y extraño cuando se trata del pasado español, ante todo porque lo problemático no es sólo el contraste entre la apariencia del fenómeno y su posible realidad, sino el conflicto entre las preferencias y los hábitos de los futuros historiadores frente a las exigencias de una realidad ya no tan fácil de manejar como antes. Ahí yace la penosa dificultad para quien pretende romper ese cerco mágico, alzado sobre hondos y seculares cimientos”, A. CASTRO, “Introducción en 1965”, en *La realidad histórica de España*, Porrúa, México, 1987, p. 9.

154 AMÉRICO CASTRO, *Teresa la Santa y otros ensayos*, Alfaguara, Madrid, 1972, p. 10.

añicos a sí mismo en alternados arrebatos de feroz ceguera”.¹⁵⁵ È la susseguente ricerca e studio di quelle “fallas volcánicas” che percorrevano il sottosuolo della vita spagnola a portare Castro a un’inversione di rotta: “Nunca hubo *dos Españas*; lo que sí hubo fue una población castiza y religiosamente triple en los varios reinos, que acabó por unificarse en la unidad geo-política llamada hoy España, y en la cual perduraron algunas huellas o cicatrices de aquellos antiguos modos de reaccionar a las llamadas de la vida”.¹⁵⁶ È importante capire come si passi dalla problematica convivenza medioevale tra le cosiddette *tres castas*, cioè mori, ebrei e cristiani, alla conflittualità dell’epoca moderna tra i cristiani nuovi e vecchi, cioè tra i cristiani di lunga data e quelli che si erano dovuti convertire onde evitare l’espulsione da quella Spagna politicamente unificata dai Re cattolici all’insegna della religione cristiana: “con lo cual —dice Castro— se creó una situación social cuyo conocimiento es necesario para darnos cuenta del sentido de las vidas y de las obras de las excelsas figuras sacadas a nueva luz en este libro”.¹⁵⁷

E arriviamo al punto che fa al caso nostro: “Fray Luis de León —dice Castro—, al editar las obras de la Santa de Ávila, sabía sin duda quién y cómo era la escritora que él ofrecía a sus contemporáneos”. E aggiunge che “El motivo de hacer esta observación es que el cultivo de cierta clase de literatura estuvo fomentado por el hecho de conocer el converso la forma en que sus predecesores se habían enfrentado al problema de liberarse de la cerrazón social que les afligía, y de reaccionar contra ella en algún modo —religioso, filosófico, científico, técnico”¹⁵⁸. Per Castro, dunque, Fray Luis ha compreso a fondo i motivi a partire dai quali si configura in Spagna la letteratura dei *conversos* e dei suoi discendenti. E l’ha compreso perché

155 *Ibid.*, p. 11.

156 *Ibid.*, p. 12.

157 *Ibid.*, p. 17.

158 *Ibid.*, p. 19.

egli stesso si è ritrovato nella stessa condizione. Il suo *Dicebamus hesternae die* con cui ritorna all'insegnamento dopo quattro anni di prigionia racchiude in sé il disagio —esistenziale e intellettuale— provato verso la società in cui vive e di cui è parte integrante. Per Castro, la letteratura dei *conversos* e dei suoi discendenti porta in sé le stimmate del vissuto esistenziale all'interno di quella particolare conflittualità della società spagnola dell'epoca. La letteratura è per loro il campo d'indagine dove si ricercano possibili vie d'uscita al suddetto conflitto. Una di esse —ed è quella di cui Castro si serve per interpretare la letteratura mistica spagnola del Cinquecento e del Seicento— è quella dell'invocazione dell'ausilio divino:

Entre las posibles salidas al conflicto que atenazaba muchas almas de elección desde finales del siglo XV, una de ellas fue invocar el auxilio divino [...]. Los dotados de suficiente ímpetu y poder creativo se sirvieron de sus propias y confusas desdichas como de un material de construcción para con él erigir excelsas moradas en las cuales Dios y su criatura convivirían, glorificado el Uno, y libre de miserias y cadenas opresivas la otra.¹⁵⁹

Per Castro, i fenomeni della cultura spagnola

fueron como podían ser dados los componentes de su población, del todo distintos de los europeos. [...] en la experiencia mística de la Santa de Ávila hay ecos de la tradición místico-cristiana, llegada a ella a través de sus lecturas, las cuales a su vez enlazarán remotamente con el neoplatonismo. Pero la originalidad del estilo de esta gran mística es que en su obra están

159 *Ibid.*, p. 23.

presentes su vida personal y las preocupaciones de su medio social, entre otras la de encastillarse en la inexpugnable fortaleza divina, y adquirir así un linaje espiritual.¹⁶⁰

Non c'è dubbio che l'interpretazione castrista della mistica ispanica è alquanto discutibile, soprattutto perché la sua intima tendenza a ridurla alla conflittualità della vita spagnola dell'epoca fa perdere di vista la portata di universalità che hanno le diverse vie mistiche, presenti all'interno di orizzonti culturali assai diversi e in rapporto alle più diverse forme di religiosità del nostro pianeta. Ma che sia discutibile non significa necessariamente che sia errata, anzi, a mio avviso —salvaguardando un più giusto equilibrio tra l'universale e il particolare— è innegabile la portata di verità con cui illumina alcuni tratti salienti della mistica ispanica del cinquecento e del seicento. Credo sia perfettamente legittimo parlare della ricerca di un *lignaggio spirituale* da contrapporre al lignaggio di sangue dominante la vita spagnola d'allora: questo significa inserire la letteratura mistica spagnola all'interno del suo più autentico contesto e come conseguentemente rispondente ai problemi reali che attraversavano il campo della vita e della cultura ai tempi della Controriforma. Ed è ovvio, in questo senso, che chi ha più bisogno di costruire una *dimora* in cui rifugiarsi dalla brutalità delle forze dominanti dispiegate in campo sono per l'appunto i *cristianos nuevos*, cioè quelli a cui mancava un lignaggio di sangue e cercavano nella rivendicazione del lignaggio spirituale una patente di cittadinanza che li equiparasse socialmente ai *cristianos viejos*.

Questo significa forse che la produzione letteraria della mistica ispanica del cinquecento e del seicento sia un esclusivo riflesso della *sociedad conflictiva* di cui parla Castro? Certamente no. Ma ciò che non si può certo

160 *Ibid.*, p. 29.

negare è che l'intrinseca conflittualità di cui parla Castro è ben presente nella configurazione letteraria delle opere dei *conversos* e dei loro discendenti. Anche nella mistica, certamente.

Con Castro appare chiaro il principio ermeneutico secondo cui la produzione culturale di un'epoca dev'essere necessariamente ricondotta alle forme di vita da cui emerge, e anche e soprattutto alle inter-relazioni che quelle stesse forme di vita stabilivano all'interno del più complesso campo della vita (con i suoi diversi mondi di vita) e della cultura (con i suoi diversi orizzonti) dell'epoca. Ma ciò che vale per la letteratura deve valere anche per la filologia, cioè per lo studio dei testi e per le pratiche di sapere che quello studio mette di volta in volta in campo per incarnare l'amore per la parola in cui consiste la filologia (*philo-logia*). È ovvio che anche questo *amore* della filologia deve anch'esso essere necessariamente ricondotto alle forme di vita da cui emerge. Non c'è l'amore assoluto, così come ovviamente non c'è il testo assoluto, ma soltanto imperfette concrezioni che si materializzano nelle diverse edizioni in cui si manifestano i testi e nei diversi studi dei testi che si susseguono nel tempo.

Per quanto grande sia la distanza che li separa, il lavoro filologico di Fray Luis de León e quello di Américo Castro sulle opere di Teresa d'Ávila presentano non poche analogie. Apparentemente il primo serve alla costruzione della leggenda di Santa Teresa (in modo consapevole o inconsapevole ne sancisce l'avvio), e il secondo attua il deliberato avviamento alla sua decostruzione; ma in fondo, a ben guardare, con le loro scelte filologiche tanto Fray Luis de León quanto Américo Castro rispondono ai problemi reali dei loro tempi incerti e convulsi. Per Fray Luis si trattava di preservare le opere della santa di fronte ai sospetti inquisitoriali, di far valere nel contesto del suo tempo le virtù —sia letterarie che spirituali— del *corpus* della santa d'Ávila. Quello che mette in atto è un autentico tentativo di *salvezza*, cerca cioè di evitare che

gli scritti teresiani finiscano all'*Indice dei libri proibiti*. E a tale fine —nobile quanto si voglia— subordina il proprio lavoro filologico, o meglio, mette questo a disposizione di quell'altro, ma —questo va detto in onore della verità— senza che quest'operazione contravvenga minimamente ai principi che regolavano la prassi filologica degli umanisti. Anzi, a dire il vero, quello che Fray Luis fa è cercare di limitare le aberrazioni filologiche inquisitoriali: meglio mascherare l'ascendenza *conversa* della santa, non parlandone, che è propriamente quello che consapevolmente lui fa,¹⁶¹ che rischiare di vedere le sue opere bruciare sul rogo. D'altronde anche per Fray Luis ciò che doveva contare era il lignaggio spirituale della persona e non certamente lo statuto della *limpieza de sangre* che si sarebbe poi fatto socialmente ossessivo nella Spagna del seicento.

Per quanto riguarda Castro, invece, bisogna dire che le sue scelte filologiche riguardo agli scritti della santa d'Ávila sono da considerare in perfetta consonanza con gli orizzonti di pensiero in cui egli stesso si colloca prima e dopo la tragica esperienza della guerra civile spagnola. Nel primo caso, l'interesse per la santa nasceva all'interno del rinnovamento degli studi sulla vita intellettuale e religiosa del cinquecento spagnolo, sulla scia del grande filone di studi sull'erasmismo al quale Castro contribuì in modo prevalente e il cui frutto più eccelso

161 “Fue esta dichosa muger natural de Ávila, ciudad antigua de Castilla, de padres nobles y virtuosos”, FRAY LUIS DE LEÓN, *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa madre Teresa de Jesús*, ed. de María Jesús Mancho, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005, p. 111. La scelta del silenziamento non è trascurabile in Fray Luis, cioè dev'essere considerata nella sua positività: è stata una scelta che tendeva a oscurare un dato che all'epoca era di massima importanza. In ogni modo, nella già citata *Carta dedicatoria de Fray Luis de León* si fa riferimento ai sospetti inquisitoriali sugli scritti della santa, ma lo si fa con un'abilità da maestro, rimandando tali sospetti al passato, come se —cosa non completamente vera— tali sospetti fossero già rientrati: “Mientras se dudó de la virtud de la santa madre Teresa, y mientras hubos gentes que pensaron al revés de lo que era [...]”, cit. p. 364.

fu la monumentale opera di Marcel Bataillon *Érasme et l'Espagne*, pubblicata nel 1937. Dopo la guerra e alla luce dell'esperienza dell'esilio, Castro, in un *work in progress* che si concluderà soltanto alla sua morte, subordina la filologia alla ricerca della vera *realtà storica* della Spagna e si serve della letteratura quale fonte di un nuovo sapere che avrebbe avuto il compito di partorire un nuovo paradigma storiografico secondo il quale la Spagna era la funzione risultante dalla problematica convivenza delle tre caste e dalle forme di vita ad esse associate. La Spagna non era un risultato, ma un problema da risolvere, cosa che si poteva realizzare solamente andando alla radice delle cose e non trascurando nessuno degli elementi della sua realtà storica. Tra questi due orizzonti di pensiero si colloca il libro su Santa Teresa, che non poteva essere soltanto uno ma due.

Castro e Fray Luis fanno della filologia una forma di vita. In loro si tratta di un sapere che dà forma alla propria esistenza, al modo di vivere la propria vita. In loro, gli scritti di Teresa d'Ávila acquistano una voce che sentono propria e che era stata dimenticata. Una voce che parla senza parole, o con poche parole, magari solo con gesti, ma che riconduce l'intero dire dei testi alla forma di vita di appartenenza. Tutti e due *salvano* quella voce: l'uno dall'*Indice*, l'altro dalla *leggenda*.

MÍSTICA ESPAÑOLA EN MARÍA ZAMBRANO Y FERNANDO RIELO
(Juana Sánchez-Gey Venegas)

MARÍA ZAMBRANO

María Zambrano, nacida en 1904 en Vélez-Málaga y fallecida en Madrid en 1991, es discípula de Ortega, pertenece al círculo intelectual que se origina en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid y se desarrolla en tertulias, en publicaciones como la *Revista de Occidente* (1923), *El Sol* y en tareas políticas en promoción de la República. Además, constituye una personalidad más amplia y compleja y, por ello, también se la vincula al movimiento institucionista donde milita a favor del desarrollo cultural y emancipador de España. De este modo, podemos decir que sus vivencias forman parte del círculo de la generación del 27 de la que será pionera por su condición de mujer y de filósofa. Para situar su actualidad y sobre todo su vigencia diremos que su aportación filosófica ha consistido en:

a) Un claro rechazo del racionalismo que ha traído a la política los totalitarismos, a la filosofía, el escepticismo y a la religión, el agnosticismo.

b) Una apuesta por la razón poética, que ya no es la razón vital de Ortega, sino que es una filosofía de salvación que se expresa en la amplitud de la vivencia integradora del ser humano y se abre a la trascendencia.

La filosofía de Zambrano hunde sus raíces en la experiencia cotidiana y se plantea de forma vivencial las tareas más propias de la condición humana: el compromiso político, el pensar filosófico, la trascendencia religiosa, la educación y la estética.

PENSAMIENTO FILOSÓFICO

La aportación de Zambrano a la filosofía es la razón poética. Su visión integradora de la condición humana le lleva a la reflexión sobre la experiencia más vital y, al mismo tiempo, sobre la realización de la persona, que es siempre trascendente.

María Zambrano busca una reforma del entendimiento humano; por eso rechaza el racionalismo. Busca una razón integradora que se acerque a la experiencia humana, una razón liberadora de los miedos y de las pasiones que llenan de violencia al hombre. Y busca también la trascendencia, por eso habla de filosofía como salvación y apela a la revelación, porque no es sólo el racionalismo, ni siquiera la hechura humana puede abarcar lo que es el hombre y a lo que aspira:

Era necesario topar con esta nueva revelación de la Razón a cuya aurora asistimos como Razón de toda la vida —y con nostalgia añade—, ¡cuántos saberes resultado de una vida de brega con las pasiones habrán quedado en el silencio por falta de horizontes racionales en qué encajarse, por faltas de coordenadas adecuadas a las que referirse!¹⁶²

162 MARÍA ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 1986, p. 30.

Así como la razón poética constituye la aportación a la filosofía y la razón compasiva —no violenta— a la teoría política, en el pensamiento religioso conviene subrayar algunos de los símbolos más frecuentes. Propone el deseo y la búsqueda de lo originario, el nacer de nuevo, el agua, el perdón, la piedad, entre otros. Recorreremos algunos de estos símbolos.

El sentir originario es la llamada del hombre a entrar en su interior porque ahí se encuentra la raíz de la verdad y de la esperanza. Es lo sagrado que llama continuamente y convoca a la persona a vivir esta participación. María Zambrano lo dice así: “Nunca he podido pasar, o rara vez me ha sucedido, por un lugar que haya sido sacro sin comenzar a temblar”.¹⁶³ A la luz del sentir originario se descubre la condición humana que Zambrano viene recordando desde *Horizonte del Liberalismo*. Somos seres a medias, somos “el heterodoxo cósmico” que busca siempre la trascendencia porque vive la realidad cotidiana pero añora otra realidad más plena. De este modo se completa el ser de la persona. El sentir originario busca palpar las entrañas, que es lo sagrado de la persona, y conocer y tratar con ellas; a este trato lo llama piedad. En *El hombre y lo divino* se habla de la piedad, que es saber tratar con los dioses, con lo diferente a nosotros. Esta búsqueda incesante es lo que denomina “nacer de nuevo.”¹⁶⁴ Así lo divino es una vivencia experiencial que parte de la propia interioridad humana y que se expresa a través del símbolo y del misterio. Lo sagrado nos adviene y nos acompaña siempre. El sentir originario convoca a alguien de donde se viene y al que se llama arrastrado en el anhelo de un paraíso perdido: “el hombre es el ser que tiene la vocación

163 MARÍA ZAMBRANO, ‘A modo de autobiografía’, *Compluteca*, 5 (1989), p. 69.

164 MARÍA ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, F.C.E, México, 1955, p. 132.

de la transparencia [...]. El hombre revela, revela algo hermoso, divino, que no es suyo tal vez, pero él lo revela y lo ofrece, lo da [...]"¹⁶⁵

Esta obra es la cumbre del pensamiento religioso de María Zambrano y de todo su pensamiento, ya que llega a decir que *El hombre y lo divino* podría ser el título de su filosofía. Y se debe a que la razón poética busca conocer el hondo del ser humano y su realización plena o trascendente: "Y es lo que he procurado ir haciendo: 'Abrir, abrir la Razón, uniendo razón y piedad, razón y sentir originario'"¹⁶⁶ Así, toda su obra está impregnada por esta relación, que Fernando Rielo llamará constitutiva o genética, estructurante de la naturaleza humana.

Cuando vemos estos escritos, que pertenecen a sus años jóvenes, no puede entenderse que el pensamiento religioso no haya sido atendido suficientemente en el contexto de su obra, ya que a partir de esta reflexión ontológica habla siempre y de muy diversas maneras. En una carta a Rafael Dieste de 1933, le manifiesta su cercanía y valoración de la vivencia cristiana, su forma de acercarse a Dios mismo que recuerda a Antonio Machado, de quien recibió gran influencia:

Quiero encontrar, escarbando en la conciencia idealista, el Dios concreto vivo y muerto, mi Dios cristiano que baja a la tierra, que se hizo de carne como nosotros, que nació y murió y anduvo sobre la tierra. En él y no en el Dios histórico del idealismo, creo, él me ha de salvar; nos salvará a todos.¹⁶⁷

165 MARÍA ZAMBRANO, 'A modo de autobiografía', *op.cit.*, p. 69.

166 MARÍA ZAMBRANO, *Cartas de La Pièce*, Pretextos, Valencia, 2002, p. 195.

167 MARÍA ZAMBRANO, 'Carta a Rafael Dieste', *Boletín Galego de Literatura*, 5 (1991), p. 99.

El Modelo de su pensamiento es Cristo. Así lo dirá en una de sus obras más filosóficas, en *Notas de un Método*.¹⁶⁸ Se refiere a personajes como recuerdo de este Modelo como hiciera Galdós en novelas como *Nazarín*, *Angel Guerra*, *Alma* o *Misericordia*. Entre los arquetipos de Zambrano se encuentran *Antígona*, la llena de piedad, Nina, el personaje central de la *Misericordia* galdosiana, o Job.

¿Cómo explicar todo este sentido religioso en su vida? Tal vez su respuesta se halla en tres de sus escritos, que nos parecen relevantes en el tratamiento religioso: *A modo de autobiografía*, *Adsum* y *Cartas de la Pièce*. Estas son obras que podríamos considerar cercanas a un pensamiento teológico, pues trata los temas más cercanos a la presencia de Dios en su vida, a la presencia de María, a los sacramentos, a la liturgia.

LA MÍSTICA EN CARTAS DE LA PIÈCE

Nos vamos a referir a *Cartas de La Pièce*, pues en este epistolario se destaca un pensamiento teológico y así reflexiona sobre algunas preocupaciones de su interés: el cristianismo y la mística, la misión del Espíritu Santo, la encarnación de Cristo, la Virgen, la liturgia y la recepción del Vaticano II, entre otras vivencias personales. Se descubre de modo sobresaliente la búsqueda del Espíritu como fundamento del conocimiento, por lo que se podría llegar a decir que esta vivencia está en el origen de su rechazo al racionalismo en filosofía y al materialismo en su concepción de la persona, que ella concibe como un ser espiritual. Relata una honda vivencia personal frente al dios de los filósofos de quien ya en *El Libro de Job y el pájaro* dice: “El dios de la filosofía no es quién, sino qué

168 MARÍA ZAMBRANO, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 78.

[...]. Como pensante —al modo tradicional en occidente— el hombre no tiene un dios a quien reclamar, un dios de sus entrañas”.¹⁶⁹

Esta correspondencia transcurre entre octubre de 1973 y primeros de abril de 1976. Recoge 78 cartas de María Zambrano a Agustín Andreu (1928), teólogo y filósofo, que conoció en Roma a partir del año 55 en tiempos de su formación como joven sacerdote católico, profesor y doctorando. Analizaremos el tratamiento de la mística y su visión en este diálogo epistolar, pues Zambrano se posiciona pronto a favor de la mística. Entiende que una teología del Espíritu Santo es una teología del amor en la vida de la Iglesia, pues el dualismo episcopocracia o monacato se debería haber alcanzado en favor del camino más atractivo que es por donde la mística transita, ya que consiste en la renovación desde las entrañas mismas y en la vivencia más cotidiana y más religiosa. De aquí que esta meditación nos recuerde a su obra *Los Bienaventurados*, pues es un libro que anima al desarraigo personal hasta lograr comprender las maravillas que vive quien perdiendo lo superfluo gana lo realmente importante. Con este sentimiento se dirige a Andreu en la carta n^o 5: “Pues que tus palabras respiran una especie de liberación. Y como según S. Juan de la Cruz, la esperanza purifica la memoria, poco a poco [...]. Las tinieblas irán retirándose y de ellas irás extrayendo conocimiento, como ya estás haciendo”.¹⁷⁰

Zambrano habla del centro, ahí donde se unen el orden y conexión de las ideas y de los hechos. También lo llama corazón trascendente o corazón con alas. Ese centro es aquello que los místicos siempre han buscado. Es metáfora, como la perla, de una visión originaria que conlleva y atrae hacia una quietud que se aparece como una paz duradera y llena de fortaleza. Y no sólo la quietud, sino también el recogimiento, que es la atención de

169 MARÍA ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, op.cit., p. 396.

170 *Ibid.*, p. 47.

la inteligencia a lo importante, sin quedarse en lo inútil o en lo vago, mucho menos en lo malicioso. Pensar y sentir unidos.

Este camino iniciático consiste en perder para poder ganar, olvidándose de sí mismo para alcanzar la trascendencia. Ello conduce a la plenitud en el campo intelectual y el volitivo. Supone tocar el centro, lo más recóndito de sí mismo, que es lo más propio, también la realización más plena. Lo contrario, encerrarse en los propios límites, no lleva más que a la desgana, a la angustia o al abatimiento. De nuevo, la guía será San Juan de la Cruz: “Olvídate de ti estando más presente que nunca. El olvido, ¿por qué ha de venir de la ausencia y no de la presencia?”¹⁷¹

Zambrano conoce la vía para llegar al centro; es la vía unitiva. Ella misma recuerda que habla sobre esta forma unitiva del ser humano en sus primeras publicaciones, en su escrito *Hacia un saber sobre el alma*, y que esta trayectoria origina una nueva forma de pensar y de sentir en filosofía y, como veremos, también en la teología. En efecto, su concepción de la persona está más allá del racionalismo y del voluntarismo, la vida espiritual se alcanza por esta forma compenetrativa de unión y aspiración a lo más sagrado que supone clara inteligencia y unión de voluntades. Esta unión lleva también a la comunión.

Te iba a decir que sólo ahora vislumbro adónde podría llegar la *unión* en matrimonio [...]. Adonde la vía unitiva, inteligencia verdadera. Malos tiempos han corrido y corren. Por eso escribí en *Hora de España XXIII* lo de la vía unitiva, retirando más que había escrito *para no ser acusada de “mística”*, que en boca de tantos suena a mixtificadora.¹⁷²

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁷² *Ibid.*, p. 75.

El medio para alcanzar la unión con Dios es la purificación, es decir, el desarraigo, el abandono de lo que no lleva a la deseada unión. Zambrano habla mucho de este desasimiento. Por ello, su filosofía apuesta por una conjunción entre el pensar y el sentir, entre la filosofía y la poesía, entre la filosofía y la teología. “El alma y el espíritu planean en discontinuidad. Pues que se eclipsan y se nos van.”¹⁷³ Así nace la búsqueda por el centro, que es unidad, o por lo originario, donde reside también la unidad. Los atributos referentes de la vida mística, según nuestra autora, son el amor, la libertad, la integridad y la esperanza. Zambrano nunca da nada por perdido, su fortaleza frente a la derrota reside en su confianza en Dios: “La derrota verdadera es la final y esa está en las manos de Dios y también en las nuestras pues que somos ejercientes de la libertad”.¹⁷⁴ Y la vivencia de los atributos acercan a la mística. Dice: “Según Santo Tomás, la mística, ¿no es el conocimiento experimental de Dios? Pues en eso estamos, queramos o no queramos. Y una servidora añade siempre: recibéndolo pasivamente, y padeciendo activamente”.¹⁷⁵

La mística es don recibido. No lo llama pasividad porque hay siempre una recepción o una acción humana de acogida. Esta aceptación posibilita y lleva a la plenitud, pues es la experimentación del acto divino. Pero tampoco es sólo acción, pues el acto no parte del sujeto sino de Dios. Y esta acción que se padece adviene de un Dios que se acerca en Cristo, que no es ni inmutable ni impassible, sino que su amor lo transmite y lo contagia a los seres humanos. Como refiere siempre, añade que no es teóloga, pero reconocemos que sí sabe de la conjunción entre el hombre y Dios y de un Dios que es también verdadero Dios y verdadero hombre.

173 *Ibid.*, p. 80.

174 *Ídem.*

175 *Ídem.*

Escribe páginas muy bellas, pues la mística es belleza. Su pensamiento se cimenta en la Trinidad y habla de las tres Personas Divinas asignándoles caracteres personales y singulares a cada una. Y señala que reconoce este conocimiento que lleva a saber de la singularidad de cada Persona Divina en las obras de arte: pintura y escultura. A propósito de la creación en la Sixtina, dice: “entre la mano del Creador y la de Adán que hacia él se tiende como no queriendo desprenderse, hay un vacío, un abismo”.¹⁷⁶ De este modo se refiere a la Providencia del Padre que tiende su protección en la persona del hijo cubriendo toda la tierra, aunque existe el abismo también. Cristo en la cruz, Dios y hombre verdadero y el Espíritu Santo. De su cabeza y de su corazón sale “el suspiro y gemido del Amor”.¹⁷⁷

Cuando María “toca” al Espíritu, es decir, cuando narra su vivencia, surge su experiencia y llega a afirmar que gracias a esta forma de proceder de la divinidad ella es cristiana: “Y por eso, una servidora que se fue desprendiendo de tantas cosas no ha querido ni en sueños desprenderse, desasirse del bautismo que por inmerecida gracia y voluntad de mis Padres recibió”.¹⁷⁸ De la Trinidad pasa a la cruz y entonces serán las figuras de la Virgen y del discípulo amado las que le conmueven.

En su obra *Los sueños y el tiempo* sitúa el pensar sobre Dios como verdadera necesidad del hombre, pues el pensar y el pensarse lo es de una analogía entre la conciencia humana y Dios: “Y Dios es la suprema realidad para el pensamiento cuando con él se las ha visto, hasta el punto de ver en él la esencia misma del pensar y del pensamiento”.¹⁷⁹ En *Claros del bosque* explicará también en qué consiste el centro y su importancia para conocer la esencia de

176 MARÍA ZAMBRANO, *Cartas de la Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu*, Pre-Textos, Valencia, 2002, Carta nº 15, p. 81.

177 *Ibid.*, p. 81.

178 *Ibid.*, p. 80.

179 MARÍA ZAMBRANO, *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid, 1998, p. 29.

la persona. El centro es la realidad más íntima del espíritu humano y a él se llega gracias a un pensar intuitivo, aunque no se rechace el pensamiento discursivo. El centro es la raíz y el acto esencial de la persona. “La Presencia sin la cual ninguna presencia existiría, ninguna realidad tendría rostro, y ninguna verdad podría ser entrevista ni, por tanto, buscada.”¹⁸⁰ Para Zambrano “el claro” no es sólo la luz de la razón y, por tanto, método, que lo es, sino que es también luz del ser, revelación, pues existe antes que el pensar y el sentir humanos. Por ello la persona lo busca y puede conocerlo y unirse a ese Ser que existe antes que él mismo. De ahí que le denomine presencia. La mística no se da en abstracto, como vemos, es siempre mística “de”. En Zambrano puede verse que se enraíza en la aceptación de la Trinidad y en el reconocimiento de la misión del Espíritu Santo.

LA MÍSTICA EN FERNANDO RIELO

Para tratar un pensamiento nuevo conviene situarlo y cotejarlo con su tiempo. Fernando Rielo (Madrid, 1923 — Nueva York, 2004) es un pensador de su época, pertenece a la segunda generación de la filosofía española, la de los nacidos en torno al año veinticinco, la cual ha sido denominada como la generación de “la orfandad”. En efecto, esta generación se encontró sin maestros, puesto que la generación anterior, la de la guerra civil, vio quebrada su vida y vivió la ruptura de un antes y un después de la contienda. Tras la guerra civil, unos vivieron el exilio exterior, y otros el interior. A esta generación huérfana pertenecen: José Gaos, María Zambrano, José Luis López Aranguren, Pedro Laín Entralgo, José Ferrater Mora, Julián Marías, etc.

180 MARÍA ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1977, p.142.

Ahora bien, Fernando Rielo no formó parte de la Escuela de Madrid ni se formó en las aulas de la Universidad Central, en la que Ortega fue un indiscutible maestro. Así, a pesar de reconocer las influencias de esta filosofía de finales del siglo XX, que se apoya en la experiencia humana como punto de partida de una antropología experiencial y vitalista, Rielo propone un marco nuevo. Su pensamiento además de alejarse de posturas racionalistas e idealistas y del formalismo, atiende a la experiencia de la vida desde su radical constitución. Esta es su aportación: exponer la metafísica del Modelo Absoluto como fundamento de la realidad. Partiremos de tres consideraciones que constituyen la aportación de Rielo a la historia de la filosofía del siglo XX:

c) Parte de un Modelo y de este modo no sigue un camino inductivo.

d) Propone un giro a la antropología en la definición del hombre en relación con el Absoluto y, por ello, le define como un ser místico.

e) Se origina también un “giro epistemológico” ya que se basa en una concepción del conocimiento como espiritual.

Esta profunda relación de Mística y Filosofía es la que nos detendremos en exponer.

FILOSOFÍA

El camino filosófico que propone atiende a la experiencia, pero no supone la suma de datos inductivos, sino que parte de la existencia de un Modelo Absoluto, que explica la totalidad de lo real. Así, su pensamiento admite el universal y lo experiencial.¹⁸¹ Este Modelo es la Concepción Genética del Principio de Relación que, ajeno

¹⁸¹ En estos momentos Javier Gomá habla de la ejemplaridad como modelo necesario en el desarrollo del pensar y vivir humanos frente a ejemplos negativos que existen pero no podemos considerarlos modelos de ejemplaridad.

a todo concepto formal o estático, consiste en la relación o comunicación elevada al absoluto. Por ser comunicación ha de serlo de dos términos, al menos, y en cuanto hablamos de absoluto, estos han de ser personas porque la persona es la máxima expresión del ser. Este principio supone también un principio comunicativo y originario de la vida, pues lo genético consiste en ser una realidad engendradora de vida no sólo en el sentido biológico, sino en esta apertura relacional y constitutiva de lo más interior o propio del ser humano hacia el Absoluto.¹⁸²

Fernando Rielo piensa que las ciencias supremas son la metafísica, que trata el estudio del Modelo Absoluto, la ontología o mística, que trata de la persona humana (antropología), y la gnoseología, que atiende al modo de conocimiento. Vemos que el Modelo se abre al campo de la teología y de la ontología o mística. En el primer caso porque, al tratarse del Absoluto, propone que estos dos términos, a nivel racional, sean el Padre y el Hijo.¹⁸³ La revelación declara la existencia de tres términos o personas divinas. Entonces, puede hablarse de una metafísica teológica o una teología metafísica: la ontología o mística valora la relación del ser humano con el Absoluto como una relación constitutiva, y la gnoseología defiende un conocimiento espiritual ya que este Modelo es principio epistémico.¹⁸⁴

182 Todo ello nos recuerda la pregunta insistente de María Zambrano acerca de lo originario que da respuesta al sentido de la vida humana y al tiempo es lo entrañado. Rielo no expone una realidad foránea sino, por el contrario, responde a lo más íntimo o estructural del ser humano.

183 Los dos términos de esta relación revelan la importancia de la conciencia filial en la que tantos filósofos reconocieron su importancia y otros tantos también, aunque para rechazarla o matar al padre.

184 Estas aportaciones de Fernando Rielo dan respuestas a las corrientes vitalistas e intuicionistas del siglo XX que rechazan la razón formal porque resultan teorías reductivas de la realidad. Válganos la expresión de algunos filósofos españoles, como Ortega cuando habla del fondo insobornable, o María Zambrano que critica el racionalismo porque conlleva en política el totalitarismo, en filosofía el escepticismo y

Estas ciencias supremas del conocimiento las describiremos básicamente en los siguientes términos: La metafísica nos sitúa ante el Modelo como principio concreacional porque acompaña al acto creativo enriqueciendo al espíritu humano con los atributos, receptores, valores y la ley de perfectibilidad; es principio actual ya que pone en acto todo este potencial; y es principio epistémico porque es el origen del conocimiento. Subraya que el conocimiento es espiritual porque parte de esta relación entre el Absoluto y el ser humano, y se asienta en el espíritu o consciencia potestativa de modo que conocer no significa sólo partir de la razón, ni tampoco tiene como inicio a los sentidos, sino que el espíritu, que es Potencia de Unión, se abre a la trascendencia (razón mística) porque el ser humano conoce realidades inefables, universales y no sensitivas (dianoesis), e incluso puede conocer la verdad revelada (hipernoesis).

MÍSTICA

Hemos afirmado que el Modelo Absoluto actúa como principio concreacional en el origen constitutivo de todo ser. Así crea en el ser humano el espíritu y, al mismo tiempo, infunde su presencia. De este modo, el espíritu creado supone la condición finita del ser humano y la divina presencia constitutiva posibilita la apertura a lo trascendental: “El concepto metafísico, supremo de persona, es la presencia de alguien en Alguien”.¹⁸⁵

Este vínculo del sujeto con el Absoluto, de la criatura con el Creador, es la vivencia propiamente humana; de ahí que la experiencia es tanto más humana cuanto más vivencial. En Rielo, como en toda la filosofía del siglo XX, la experiencia es importante pero propone que esta sea

en la religión el agnosticismo.

185 FERNANDO RIELO, *Concepción mística de la antropología*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2012, p. 109.

relacional y ontológica: “La ontología [...] es la ciencia que trata la actuación de la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu humano con el espíritu humano”.¹⁸⁶

Esta alianza ontológica es un compromiso en la experiencia personal de cada ser humano, pues la presencia del Absoluto o divina presencia constitutiva en la persona da razón de la metafísica genética y de la ontología o mística. Explica también la relación intrínseca entre filosofía y mística, así como la definición mística del hombre y engrandece al ser humano al dotar su vida de sentido. Permite considerar al hombre como ser espiritual, y así también su naturaleza o forma de ser, que consiste en un espíritu sicosomatizado, siendo el espíritu el que ejerce la unidad de las funciones síquicas y orgánicas, es decir, de la psique y del cuerpo.¹⁸⁷

Esta presencia deja en el espíritu una forma de ser (naturaleza), un acto de ser (esencia), un estado de ser (consciencia), una razón de ser (comunicación) y la plenitud de ser. Ya nos hemos referido a la naturaleza humana, que consiste en un espíritu sicosomatizado. Trataremos ahora la esencia, que es unitiva.¹⁸⁸ Fernando Rielo subraya que lo propio del ser humano es la unión o relación que busca compenetrarse con el otro, tanto más con el Sujeto Ab-

186 *Ibidem*, p. 36.

187 Fernando Rielo, a la manera de Julián Marías que explicó la estructura empírica de la vida humana y no sólo la vida según Ortega, dibuja matizadamente la estructura constitutiva humana, que es la de un espíritu creado, condicionado por la finitud, y algo más; a ese espíritu se le infunde la divina presencia constitutiva.

188 Esta estructura constitutiva es clave, es luz, hondón del alma, expresiones manifestadas en la historia de la antropología cristiana. Incluso nos parece más ajustada que la de Ismael Quiles al explicar la in-sistencia como “esencia originaria” y añade que el paso del ser en-sí (estructura óptica) a “salir de sí” surge de un impulso. Fernando Rielo analiza con cuidado estas afirmaciones porque muchos autores tratan de explicar lo originario como sed existencial en el ser humano, mientras que en Rielo es esencia constitutiva.

soluto como alianza ontológica; esto es lo que la mística ha llamado transverberación o unión compenetrativa o de amor.

Para Fernando Rielo la mística trata de la relación originaria, vital y constitutiva entre el Creador y la criatura. En este sentido propone su pensamiento antropológico. Toda su reflexión está de acuerdo con el magisterio de la iglesia y la tradición. Ahora bien, subrayamos la raíz de su personal aportación, que supone una forma antigua y, al mismo tiempo, nueva de decir lo propio pero mediante horizontes más actuales.

Hace valer la consciencia en cuanto al estado de ser (sustancia). Con ello explica algo más que la conciencia moral o intelectual, porque significa cons-ciencia, “saber con” el Absoluto. Como hemos afirmado, la experiencia humana es consciencial y su sentido más significativo es la vivencia originaria, que es el vínculo primigenio de la criatura con el Creador anterior a toda experiencia. La vivencia humana es, pues, una relación constitutiva. Por ello la verdadera experiencia adquiere su autenticidad en aquella intimidad constitutiva, que es la divina presencia en el espíritu, y esta presencia define al ser humano como persona. “Si nos referimos a la persona finita, esta viene definida por la divina presencia constitutiva en el espíritu creado.”¹⁸⁹

Rielo denomina a su antropología como ontología o mística porque trata del ser humano como ser relacional abierto al Absoluto. El espíritu es esta consciencia potestativa, denominada también Potencia de Unión porque la consciencia busca la unión; el ser humano es un ser unitivo. Cuando Fernando Rielo dice que el espíritu es consciencia potestativa, está desbrozando la estructura íntima del ser humano, le da nombre, explica sus capacidades y orienta su ser y su vivir. Con este pensamiento responde,

189 FERNANDO RIELO, *Concepción mística de la antropología*, op. cit., p. 111.

además, a tantos autores de estos momentos.¹⁹⁰ También expone mediante su reflexión en el Absoluto —como origen, fin y fundamento de la persona— que, la persona, por la divina presencia que le constituye, está capacitada para las más altas conquistas humanas, pues el ser humano recibe los atributos ontológicos, los receptivos, las virtudes, la ley de la perfectibilidad, una libertad creada abierta a la trascendencia.

La experiencia mística es la vivencia de esta presencia que deja en el espíritu humano una riqueza o patrimonio genético capaz de incrementar todas las potencialidades. El acto ontológico es una energía o éxtasis que se abre al infinito. Es este disposicional genético por el que el ser humano alcanza el conocimiento, la forma de su libertad y esta energía extática siempre abierta a un más, a una plenitud.

 Mi concepto genético de éxtasis es el de acto ontológico o energía constitutiva del espíritu humano que, adhiriéndose a la infinitud en virtud de la ruptura de la identidad de la persona consigo misma por la divina presencia constitutiva, se comunica con Dios, con sus semejantes y con su entorno, bajo aquella forma de unión con la que la exigencia necesaria del sujeto absoluto le define.¹⁹¹

El acto ontológico del espíritu es una energía o éxtasis que se abre al infinito. Este disposicional genético posibilita al espíritu, a fin de alcanzar el conocimiento, la forma

190 Recordemos la obra del economista Amartya Sen cuando fundamenta el desarrollo de los pueblos en la “libertad positiva” o “libertad sustancial” que consiste en conocer las “capacidades positivas” de una persona para ser o hacer algo a fin de que sus derechos puedan transformarse en libertades reales.

191 FERNANDO RIELO, *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2001, p. 82 y 176.

de su libertad y, en definitiva, el más al que siempre aspira. Pues, siendo finito, el ser humano no se satisface con lo finito porque conoce lo infinito.

Esta experiencia mística es integradora y comporta unidad. Tiene raíz unitiva, aunque la finitud del ser humano le haga ser complejo y propenso a la desintegración. El anhelo del hombre es un paraíso íntimo, la presencia del Absoluto en su vida como raíz original del ser y del conocer; el paraíso al que siempre se vuelve. Es decir, este Absoluto está presente en la intimidad de toda inquietud humana, de toda ensoñación sea religiosa, filosófica, científica, etc. Si la experiencia humana está en desacuerdo con esta vivencia, entonces se puede hablar de alienación, pseudoexperiencias, falsificación, artificios etc. Cuando no se aleja de la vivencia primordial entonces se potencia la convivencia y los valores de plenitud y satisfacción moral, espiritual, social.

No existe vivencia que no sea compartida porque la vivencia es comunicación. Esta divina presencia es el origen también de la experiencia mística. Se puede explicar, pero desborda todo lenguaje. Es condición de humanización porque refiere toda relación a Alguien, el Absoluto, que orienta y da plenitud a la experiencia.

LA FUNZIONE DELL'ANIMA: MISTICA E CONOSCENZA IN MARÍA
ZAMBRANO
(Marta Varone)

In questo testo si vuole analizzare il punto di contatto che esiste tra la filosofia zambraliana e la mistica spagnola del cinquecento. Santa Teresa d'Ávila e San Giovanni della Croce sono due figure che la filosofa spagnola riprende diverse volte nel corso delle sue trattazioni. La prima, secondo quanto scrive Silvano Zucal, rappresenta un paradigma della vita femminile:

Le protagoniste femminili amate da Zambrano, come la Vergine Maria, Antigone, Saffo, Diotima di Mantinea, Eloisa, Santa Teresa, Nina de Galdós, fino alla sconosciuta monaca spagnola-portoghese Marianna Alcoforado, sono paradigmi di un modo nuovo e diverso di leggere e interpretare il mondo, figure autenticamente sapienziali in quanto testimoni di un diverso sapere —l'autentico “sapere dell'ani-

ma”— che trova il proprio fondamento nel sentire e sempre ha in odio l’astrazione e il divorzio dalla vita tipici d’una ragione violenta.¹⁹²

Zucal accenna all’idea del “sapere dell’anima”, queste figure sono esempi di un sapere *diverso*, appunto. La filosofia di María Zambrano può essere, infatti, considerata innovatrice poiché apporta nel mondo classico un nuovo modo di intendere e, di conseguenza, di fare filosofia. Essa, ha il compito di perseguire la verità, di raggiungere la conoscenza ultima e di estrarla dal silenzio per consegnarla agli uomini: il compito della filosofia è quello di rivelare un sapere. Addentrarsi e scoprire un nuovo sapere è il principale compito dell’anima, solo attraverso questa è possibile cogliere il significato ultimo. La filosofia zambraniana appare così ricca di misticismo, perseguendo un modo diverso, ma pur sempre razionale, di operare nel mondo costituendo un cammino di vita attraverso il pensiero.

De espaldas a la historia y cara a Dios, como decíamos en páginas anteriores, avanza María Zambrano desde los años inmediatos al final de la segunda guerra mundial y en adelante hacia una actitud místico-poética que tiene como objetivo la investigación racional del misterio del ser como realidad inaccesible a la limitada razón racionalista propia del pensamiento occidental.¹⁹³

192 SILVANO ZUCAL, *María Zambrano. Il dono della parola*, Bruno Mondadori, Milano, 2012⁵, p. 15.

193 ANA BUNDGARD, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, trad. di Ernerto Rubio, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 386.

Lo scopo sarà quindi quello di mostrare la possibilità di una conoscenza *razionale* e attraverso l'anima nel pensiero della filosofa spagnola del Novecento María Zambrano. In questo senso, anche il confronto con la monaca carmelitana non è del tutto causale: Teresa, infatti, era alla ricerca di un sapere che si rendesse evidente attraverso un esame della coscienza interiore. Nel libro *Las moradas* parla dell'esistenza di "dimore interiori" attraverso le quali è possibile arrivare a conoscere interamente Dio. I passaggi rappresentano un cammino, nel corso del quale l'uomo deve purificarsi, per prepararsi al raggiungimento di un pieno compimento. Accompagnato a questo cammino è fondamentale per Teresa tener presente ciò che lei chiama la *oración mental*, una meditazione o una preghiera mentale. Grazie alla *oración mental*, la monaca è in grado di dialogare quasi apertamente con Dio.

Il mistero, secondo Zambrano, può essere conosciuto anche attraverso un sapere poetico, o meglio un sentimento interiore che si allontani il più possibile dalle sconfitte subite dalla ragion discorsiva. La filosofa parla di una "mistica della creazione", in ripresa del pensiero mistico di San Giovanni della Croce.

Esta mística de la creación arranca de un impulso amoroso, de una "voracidad del amor", dice Zambrano, que mantiene intacto, sin consumirlo, aun después de la unión con Dios, al objeto de amor que busca el alma. Este objeto, inasible y huidizo siempre, toma forma y adquiere figura en un discurso en el que, según Zambrano, se enlazan en "maravillosa unidad" la poesía, el pensamiento y la religión.¹⁹⁴

194 *Ibid.*, p. 386.

Fondamentale per la filosofa spagnola andare ad esplicitare il bisogno di creare una perfetta unità tra poesia, filosofia e religione in modo da poter raggiungere tutte le situazioni, estreme e non, dell'essenzialità della vita umana. Come per tutti i filosofi della storia, anche in Zambrano ricorrono tre temi fondamentali da approfondire: l'uomo, il mondo e Dio; da questo punto di vista la sua filosofia si muove all'interno dei canoni classici della storia, tuttavia, l'aspetto particolare e già accennato del suo pensiero è l'unità con la vita e la ricerca di un sapere *diverso*, dell'anima.

Pertanto, sia nella filosofa di Madrid sia nella monaca carmelitana, sarà importante andare ad individuare alcuni fra i loro testi che rappresentino l'espressione più immediata del loro pensiero. Allo stesso tempo si vedrà che anche il genere stesso ha un suo scopo primario nell'esposizione, oltre alla già citata opera intitolata *Las moradas*, altra opera fondamentale in Teresa è il *Libro de la vida*; mentre in María Zambrano si andrà ad esaminare nel dettaglio uno dei suoi primi scritti intitolato *Hacia un saber sobre el alma*.

1. MUOVERSI VERSO UN SAPERE DELL'ANIMA

Il discorso che ora si affronterà prende spunto da uno dei primi saggi di Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*. Il testo viene pubblicato per la prima volta nel 1934 in forma di articolo a sé; e solo trent'anni dopo, nel 1950, uscirà un libro dall'omonimo titolo, al cui interno sono presenti questo ed altri articoli scritti durante quegli anni. Nonostante il primo articolo si situi agli esordi della giovane filosofa, viene definito uno dei testi cruciali per comprendere il suo pensiero nella sua completezza; l'articolo sembra determinare il programma filosofico di Zambrano.

Partiendo de la constatación del giro experimentado por la filosofía europea de finales del XIX y principios XX (Nietzsche, Simmel, Dilthey, Bergson, Scheler, Ortega) hacia la problemática vital que hace, de nuevo, de la filosofía —como pretendía Aristóteles— “cauce de vida” y considerando que la vida no es más que el diálogo dramático entre el hombre y la realidad, y que tal diálogo se establece originariamente a través del sentimiento, Zambrano reivindica un saber sobre el alma, en tanto sede del sentir, como única vía para descubrir la estructura metafísica de la vida, revelada en la pasiones de la *psique*.¹⁹⁵

L'idea di attuare un recupero della ragion poetica nasce dall'iniziale ripresa della filosofia orteghiana. Ortega y Gasset, maestro di Zambrano come ella stessa sempre lo definisce, nonostante sviluppi diversi delle due filosofie, nel 1914 inizia a definire la teoria della “ragion vitale”. Cercando di seguire le sue orme la giovane filosofa presenta al maestro un articolo che vuole essere continuazione di una ragion vitale appunto, mentre invece Ortega sembra respingere l'idea di un sapere dell'anima nei termini in cui lei li esprime. Infatti, divenne poi celebre l'episodio in cui lei esce dallo studio del maestro in lacrime dopo avergli consegnato il testo iniziale di *Hacia un saber sobre el alma*. Quello che le dice Ortega è di aver voluto forzare troppo la ragion vitale e di essere già passata a teorizzare qualcosa di diverso. Quello che Zambrano sembra iniziare a descrivere è l'idea di una ragion poetica.

Pocos años después María Zambrano escribe un breve ensayo titulado *Hacia un saber sobre el alma*, que Ortega, su maestro, no recibe como

195 MERCEDES GÓMEZ BLESÁ, *La razón mediadora. Filosofía y piedad en María Zambrano*, Gran vía, Burgos, 2008, p. 57.

ella esperaba. Lo considera falto de objetividad y dice: “Estamos todavía aquí y usted ha querido dar el salto al más allá. [...] Y yo —confiesa ella— salí llorando por la Gran Vía, al ver la acogida que encontró en don José lo que yo creía que era la razón vital. Y de ahí parten algunos malentendidos con Ortega que me estimaba, que me quería. No lo puedo negar. Y yo a él. Pero había como una imposibilidad”.¹⁹⁶

Zambrano continua sulla scia di filosofi a lei precedenti quali Max Scheler, Blaise Pascal e Spinoza (sul quale stava, inoltre, scrivendo la sua tesi di dottorato), con alcune rivisitazioni: viene affermata l'esistenza di alcune cose principalmente dedicate al sapere dell'anima. L'uomo, almeno per la filosofia occidentale, è di per sé sempre stato costituito di due elementi fondamentali, l'anima e il corpo; si è a lungo dibattuto sulla supremazia di una sull'altra o su come possano comunicare tra loro esprimendosi in ultimo nell'essere umano. Riprendendo la trattazione di Mercedes Gómez Blesa si può, infatti, affermare che la relazione che esiste tra l'io e l'esterno ad esso, quale può essere la realtà o gli altri esseri umani, è possibile solo grazie alla mediazione dell'anima. Si impone sempre più l'urgenza di determinare un sapere dell'anima che diventi il luogo privilegiato per scoprire tanto la vita umana quanto il suo stesso essere.¹⁹⁷ Conseguente ad esso, oltre alla determinazione del sapere dell'anima, si rende anche necessario recuperare quella domanda che era stata posta da Heidegger sull'essere con una nuova prospettiva.

196 CLARA JENÉS, *María Zambrano. Desde la sombra llameante*, Siruela, Madrid, 2010, p. 48.

197 “La relación entre el yo y lo otro, entre el hombre y la realidad, sólo es posible a través de la mediación del alma. De ahí la urgencia de un saber sobre el alma, de un saber que asuma el *pathos* como el modo privilegiado de descubrimiento de la vida humana, de nuestro ser.” MERCEDES GÓMEZ BLESA, *La razón mediadora. Filosofía y piedad en María Zambrano*, op. cit., p. 58.

Infatti, la vera dimenticanza della filosofia classica non è solo circoscritta alla domanda sull'essere, ma, nel corso degli anni, ci si è dimenticati soprattutto della domanda circa l'anima. Ciò di cui il mondo ha bisogno è, secondo la Zambrano, la creazione di una nuova antropologia che contempi l'uomo nella sua interezza, ed una ragione nuova, che sia mediatrice, integratrice e poetica. "È la ricerca di una ragione 'mediatrice', che non si precipita ad interpretare, ma che si ritrae per ricevere, aprendosi all'ascolto dall'esigenza di un 'saber sobre el alma' da cui il saggio prende le mosse, emerge dunque, nel corso della composizione, la necessità di un 'saber del alma'; un sapere di cui l'anima sia soggetto e non oggetto".¹⁹⁸

Nell'inversione di conoscenza sul sapere dell'anima rientra anche un'inversione di sguardo su tutto il mondo che nasce da un amore per le cose. La tematica dell'inversione dello sguardo viene espressa in particolare in un saggio su San Giovanni della Croce intitolato: *San Juan de la Cruz, de la "Noche Oscura" a la más clara mística*.

L'innovazione che Zambrano vuole portare avanti in campo antropologico e razionale finisce per mettere in discussione anche una parte della psicologia analitica che in quegli anni era predominante. Anche Dilthey, prima di Zambrano, aveva cercato delle teorie che potessero intaccare quella psicologia "da laboratorio" che descriveva l'uomo come un puro automa, ad ogni impulso psichico corrisponde una reazione dell'uomo. Egli aveva già notato che l'uomo non può rispondere in maniera così meccanica, era quindi necessaria l'attuazione di un nuovo tipo di psicologia, più descrittiva, che andasse maggiormente a descrivere i campi dell'anima umana. Zambrano non cita mai espressamente Dilthey, eppure l'inversione che

198 ELENA LAURENZI, 'Il sapere dell'anima. María Zambrano e José Ortega y Gasset', *Il pensiero di Maria Zambrano*, ed. de Laura Silvestri, Forum, Udine, 2005, p. 25.

qui propone sembra voler riprendere il tema dell'unità dell'uomo, dell'*erlebniss*, in contrapposizione al suo conoscere in maniera puramente scientifica.

Allora qui rientra in gioco la metafora dell'anima come una forma di conoscenza di ciò che è più profondo nell'essere umano; tuttavia, essa ha soprattutto bisogno di essere svelata nella sua completezza: "El alma es racional, aunque no solo razón, y conviene desentrañarla".¹⁹⁹ L'anima è quindi, da un lato, qualcosa di assolutamente vicino all'uomo, essa gli parla; dall'altro però l'uomo stesso ha il compito di decifrare il suo linguaggio. La filosofia trova quindi il suo posto in questo particolare contesto, essa è considerata da Zambrano come un cammino di vita volto al raggiungimento della verità. "Entonces la Filosofía, como decía Platón hablando de Pitágoras, 'camino de vida'. La verdad es el alimento de la vida, que sin embargo no la devora, sino que la sostiene en alto y la deja al fin clavada sobre el tiempo [...]"²⁰⁰

La filosofia si presenta come metodo di rivelazione attraverso un cammino, quest'ultimo, tuttavia è solo un primo passo, una traccia. Per poterlo seguire c'è bisogno che ci sia una linea ben precisa e che il filosofo sia in grado di vederla per poterla seguire: "el camino ordena el paisaje y permite moverse hacia una dirección".²⁰¹ Attraverso un nuovo sentimento unito ad un diverso sentire si scopre anche nella ragione un nuovo modo di conoscere, incombe cioè, in questo nuovo sentiero che la ragione persegue, un sapere dell'anima, ovvero del mondo interiore. In conseguenza a questo tipo di sapere *diverso*, Zambrano attua una critica alla filosofia moderna in quanto essa ha finito per considerare l'uomo solo più come "macchina", occupandosi delle cose esteriori, senza tenere in considerazio-

199 JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, 'Persona y metafísica en María Zambrano', *Quién: revista de filosofía personalista*, 1 (2015), p. 156.

200 MARÍA ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 2005⁵, p. 22.

201 *Ibid.*, p. 23.

ne ciò che possiede più intimamente. Alla luce di questo, la filosofa, riprende anche gli scritti di Scheler, Pascal e Spinoza i quali hanno indagato l'ordine del cuore e dell'anima andando contro il razionalismo che è stato predominante da Cartesio in avanti.

Zambrano, in particolare nel testo intitolato *De la Aurora*, distingue con precisione un sapere denominato *sabiduría* (la sapienza), dal *conocimiento* (la conoscenza). La prima affetta il soggetto umano e lo intrappola, in un certo senso; l'uomo, attraverso la sapienza, raggiunge una conoscenza interiore del proprio essere senza tuttavia conoscere i sensi esterni: "La vida de los sentidos se ha ido reduciendo a medida que la razón occidental se yergue [...]. Los sentidos están siendo enmascarados bajo los datos de una abreviada matemática".²⁰² La conoscenza, invece, si rifà ad una funzione differente, essa infatti si muove attraverso dei concetti che intellettualizza. Tuttavia, quello che più di tutto interessa a Zambrano è andare ad esaminare la radice dell'umano dove può diventare possibile incontrare il sentire originario, senza smettere di usare la ragione, ma ancor più diventando ragion poetica.

2. IL RUOLO DELLA SCRITTURA

La filosofia, come si è visto, ricopre un ruolo fondamentale nella vita quotidiana: essa deve estrarre l'uomo dalle prigioni di cui è circondato, lo stesso compito della mistica. Zambrano, specifica infatti, che la mistica è semplicemente il termine della filosofa. L'anima si cerca, cerca se stessa e lo fa principalmente nelle religioni; non a caso le domande fondamentali di ogni uomo sono "Chi sono io? Qual è il mio destino?" Per poter scoprire quali sono i veri desideri di ogni uomo bisogna addentrarsi nell'anima e essa deve farsi trasparente, chiara e profonda.

202 MARÍA ZAMBRANO, *De la Aurora*, Turner, Madrid, 1986, p. 18.

¿Qué papel tiene el alma del hombre en este drama, en estas distancias, en estos eclipses? Se ha perdido insistentemente del alma la pureza, la transparencia. [...] Trasparente es algo que decimos en alabanza de un cristal, por ejemplo, de una cosa que es el medio para dejar pasar otra. [...] Un alma clara y profunda... ¿para qué última función de su vida necesita el hombre el tenerla?, ¿qué tiene que dejar pasar el alma a través de su transparencia, qué hondas raíces tiene que albergar en su profundidad?²⁰³

Lo scopo ultimo della riscoperta dell'anima è raggiungere l'unità della vita, arrivare a definire appunto le passioni ed i desideri celati nel profondo di ogni uomo per poter infine trovare un ordine interiore. Questo è il punto di partenza per poter conoscere veramente un uomo, quello che Scheler chiamava un *ordis amoris*.²⁰⁴ Per poter effettivamente partire l'uomo non deve far altro che scoprire *quelle certe ragioni del cuore* e lo può fare nel momento in cui si trova immerso nella solitudine e nell'abbandono: "Descubrir esas razones del corazón, que el corazón mismo ha encontrado, aprovechando su soledad y abandono".²⁰⁵

Strettamente legato al sapere dell'anima è l'atto della scrittura: per Zambrano, infatti, scrivere vuol dire comunicare un segreto, *disvelare* un segreto che il poeta o il filosofo può cantare o piangere. La parola, pertanto, non è più qualcosa di accidentale nell'uomo, bensì inizia ora ad avere un ruolo fondamentale nella riscoperta di se stessi. Scrive Zambrano: "Escribir es defender una soledad en que se está: es una acción que sólo brota desde un aisla-

203 MARÍA ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., pp. 33-34.

204 Cfr. MERCEDES GÓMEZ Blesa, *La razón mediadora. Filosofía y piedad en María Zambrano*, op. cit., p. 65.

205 MARÍA ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., pp. 34.

miento efectivo, pero desde un aislamiento comunicabile, en que precisamente, por la lejanía de toda cosa se hace posible un descubrimiento de relaciones entre ellas”.²⁰⁶ Lo scrittore vuole difendere la solitudine, poiché è in questa che lui unicamente si ritrova; allo stesso tempo però scrivere è vincere tanto l’abbandono in cui si è immersi quanto una schiavitù che si vive: “Por la palabra nos hacemos libres, libres del momento, de la circunstancia asediante e instantánea”.²⁰⁷

Scrivere dall’“interno” è ciò che ha sempre voluto fare anche Teresa d’Ávila, e lo si può vedere in particolare nel suo *Libro de la vida e Las moradas*, in quanto quello che rimane sempre intatto è il fondo dell’anima. Nonostante Teresa scriva sempre per obbedienza a chi le chiede di farlo, lo spirito da cui parte è, con molta semplicità e lealtà, quello di mostrare ciò che a lei si è rivelato. La parola, quindi, svela un segreto che ha bisogno di essere comunicato, il mistico scrive per voler descrivere una visione che apra le porte dell’anima. Zambrano attua una ferma distinzione tra visione e sistema, la vita non può offrire un sistema, la vita offre sempre e solamente delle visioni, attraverso le quali conoscere. “Una visión que abra las puertas del alma, una visión que enamore. Visión y no sistema, porque se trata de visión de la propia vida que no puede ofrecerse en sistema. La vida tiene siempre una figura, que se ofrece en una visión, en una intuición, no en un sistema de razones.”²⁰⁸

In ultimo, è possibile affermare che scrivere vuol dire compiere un atto di fede, il segreto che si è svelato allo scrittore non è immediatamente comunicabile. Occorre che egli si ponga in una condizione di fedeltà ad essi, allo

206 MARÍA ZAMBRANO, ‘Por qué se escribe’, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 35.

207 *Ibid.*, p. 35.

208 MARÍA ZAMBRANO, ‘La “Guía”, forma del pensamiento’, *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 96.

scrivere ed al segreto; soprattutto occorre che lo scrittore si purifichi da tutte le passioni e allontani da sé il desiderio di vanità che lo ricopre. Zambrano scrive:

Puro acto de fe el escribir. [...] Acto de fe el escribir, y como toda fe, de fidelidad. El escribir pide la fidelidad antes que cosa alguna. Ser fiel aquello que pide ser sacado del silencio. [...] Fidelidad que, para lograrse, exige una total purificación de las pasiones, que han de ser acalladas para hacer sitio a la verdad. La verdad necesita de un gran vacío, de un silencio donde pueda aposentarse, sin que ninguna otra presencia se entremezcle con la suya, desfigurándola.²⁰⁹

Avvicinandosi alla conclusione, è necessario sottolineare altri due aspetti utili per raggiungere una conoscenza dell'anima: la figura di una guida, anche scritta, che conduca il sapere, ed una scrittura che conduca ad un genere letterario quale è quello della confessione. A questo proposito Zambrano scrive due saggi intitolati *La "Guía", forma del pensamiento*, e *La confesión: género literario*. Secondo la filosofa, nel momento di crisi attuale è utile riscattare delle forme di scrittura ormai dimenticate. "En la restauración del hombre que se hace necesaria, no podrán tener la exclusividad estas formas triunfadoras, sino que tendrán que venir en su ayuda otras más humildes, menos ambiciosas en cuanto al descubrimiento dialéctico, pero portadoras de alguna acción específica y necesaria."²¹⁰

Zambrano continua, in questo passaggio, la critica alla modernità, nel modo di conoscere puro e scientifico che costituisce la filosofia moderna ci si dimentica di alcune forme principali dell'uomo quali per esempio l'anima, il cuore e ciò che costituisce l'uomo come essere in sé. Tanto

209 MARÍA ZAMBRANO, 'Por qué se escribe', op. cit., p. 35.

210 MARÍA ZAMBRANO, 'La "Guía", forma del pensamiento', op. cit., p. 73.

la guida quanto la confessione mirano a voler descrivere una soggettività dell'uomo che altrimenti sarebbe perduta: "La Confesión es el descubrimiento de quien escribe, mientras que la 'Guía' está por completo polarizada al que la lee, es como una carta".²¹¹ In entrambe viene presentato l'uomo nella sua interezza, con i suoi problemi e le sue paure; Zambrano quindi afferma che la guida è ciò che viene prima della filosofia. La guida ha il compito di indirizzare il cammino, introduce ciò che poi seguirà la filosofia, ben intesa come qualcosa che conduca la vita umana. Colui che ha già visto, a cui si sono già svelate certe verità, è portatore di un sapere ed ha il compito di insegnare ciò che conosce.

La Filosofía ha pretendido siempre la máxima objetividad, el mayor desprendimiento de lo individual: Dios, la naturaleza, el conocimiento, la universalidad. Y en cuanto a su papel de "camino de vida", su poder estribaba en sacar al individuo de sus prisiones como la mística, más por el conocimiento de la razón. [...] Y es que la filosofía y mística tienen un anhelo común: salvarse de ser individuo, trascender la prisión individualizadora.²¹²

3. CONCLUSIONE

Le domande che forse rimangono come conseguenza di ciò che si è visto possono essere molte. L'inversione di sguardo proposto dalla filosofa può essere una cosa veramente attuabile nella filosofia odierna? Teresa d'Ávila, come Zambrano, come molti altri, seguivano qualcuno che li indirizzasse, che potesse introdurli ad una vita religiosa e alla filosofia. Il compito della guida risulta quindi fondamentale, essa deve addentrarsi nel fondo dell'anima

²¹¹ *Ibid.*, p. 78.

²¹² *Ibid.*, pp. 82-83.

dalla quale è poi possibile attuare una conversione. Come è possibile questa trasformazione della vita? Zambrano risponde che ognuno troverà il suo metodo per farlo, il suo personale segreto.

El enamoramiento que postula la Guía para salvar el hermetismo es lo contrario tal vez del amor platónico, del amor que se dirige a lo universal, aunque sea por mediación de lo concreto. Pero su problema es el mismo: reducción del corazón, apertura del último centro de la vida. [...] Habrá mucho de arte, mucho de secreto personal, no reducible a generalizaciones. Cada autor de una Guía tendrá su manera propia, su personal hechizo. Tan sólo se puede señalar algo de la acción que ejecutan, pues en todas ellas es la misma: hacer salir a la vida de sí, hacerla aceptar una visión de sí misma.²¹³

²¹³ *Ibid.*, p. 97.

L'ESPERIENZA MISTICA NELLA POESIA DI JUAN RAMÓN JIMÉNEZ
(Lia Ogno)

Alla base della poesia di Juan Ramón Jiménez vi è una religiosità eterodossa, secondo la nozione di religiosità eterodossa elaborata da Menéndez Pelayo nella sua *Historia de los heterodoxos españoles*, ed è frutto dell'incontro del poeta con le correnti intellettuali *institucionistas* di ispirazione kraussista della Madrid dei primi del Novecento.

Juan Ramón Jiménez si forma in un collegio gesuitico, nell'Andalusia natale, all'insegna di un clima scolastico oppressivo e oscurantista, quel clima che Ramón Pérez de Ayala e Manuel Azaña seppero magistralmente ricreare nei rispettivi romanzi *A.M.D.G.* e *El jardín de los frailes*, e a cui entrambi imputavano la responsabilità dei mali che affliggevano la Spagna dell'epoca. Ma sarà la successiva frequentazione dell'Institución Libre de Enseñanza di Madrid e dell'articolata rete di rapporti che da essa si irradiava a incamminarlo verso quel panenteismo kraussista di cui si sarebbe alimentata la religiosità eterodossa che palpita nella sua lirica e che si pone fortemente in contrasto con il rito dell'ortodossia cattolica prevalente nella Spagna del tempo. Più che una religiosità fondata sui

postulati di una qualsivoglia fede, quella di Juan Ramón si potrebbe definire come una religiosità in costante movimento, qualcosa di simile a un'incessante ricerca —di sé e del divino— che vede implicate poesia e vita.

Accanto al deismo intimo e tollerante proprio dell'*institutionismo* kraussista, a influenzare fortemente la formazione spirituale del poeta contribuisce indubbiamente anche la sua conoscenza dell'induismo. Conoscenza dapprima filtrata dalla lettura di Schopenhauer, molto letto e apprezzato negli ambienti modernisti frequentati dal giovane Juan Ramón, e poi, in un modo più essenziale, meno colto, ma probabilmente più autentico, attraverso il rapporto amoroso che lo legò a Zenobia Camprubí y Aymar,²¹⁴ la sua futura sposa, con cui dal 1913 iniziò a tradurre in spagnolo il poeta e filosofo indiano Rabindranath Tagore (seppur sia doveroso ricordare che la traduzione non si condusse dall'originale bengalese, ma utilizzando come testo ponte una traduzione inglese).

Non sbaglia Ceferino Santos Escudero, che all'influsso e ai simboli dell'Oriente nell'ultima poesia del nostro autore ha dedicato un famoso studio, quando sostiene che la mistica juanramoniana “si avvicina maggiormente alle frontiere del misticismo induista, che non a quelle della mistica cristiana tradizionale”;²¹⁵ quello che però Santos

214 “Innamorarsi di Zenobia Camprubí —afferma Esperanza Ortega— trasforma indubbiamente la sua visione del mondo, che da lì in avanti sarà meno chiusa in se stessa, più attenta alla trascendenza di una realtà la cui conoscenza era stata fino ad allora trascurata in favore del trasognamento.” “(Enamorarse de Zenobia Camprubí sin duda transforma su visión del mundo, que en adelante va a estar menos ensimismada, más atenta a la transcendencia de una realidad cuyo conocimiento antes había sido descartado a favor de la ensoñación).” ESPERANZA ORTEGA, ‘Zenobia, Tagore y Juan Ramón Jiménez, una relación triangular’, *La Sombra del Ciprés*, suplemento letterario de *El Norte de Castilla*, Sabato 5 maggio 2012. Sul tema vid. anche il volume di GRACIELA PALAU DE NEMES, *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez. La poesía desnuda*, Gredos, Madrid, 1974, in special modo il capitolo ‘Zenobia, Platero y Tagore’.

215 (Se aproxima más a las fronteras del misticismo hindú que a las de

Escudero non dice è che l'allontanamento di Juan Ramón Jiménez dal cristianesimo ufficiale non è ascrivibile esclusivamente alla spiritualità orientale, ma anche e in modo decisivo, come affermavamo, all'eterodossia religiosa di stampo kraussista.

Servano queste brevi note sulla religiosità juanramoniana per inquadrare la presente, breve, comunicazione che si propone come approccio ermeneutico a una particolare e concreta esperienza mistica testimoniata dall'autore e alla sua elaborazione in forma di scrittura poetica.

Juan Ramón e Zenobia lasciano la Spagna nel 1936, a poche settimane dallo scoppio della Guerra Civile. Si inaugura così, per il nostro autore, lo spazio desolante dell'esilio, di cui l'espressione principale sarà il silenzio poetico che ne deriverà. Fintanto che dura la guerra, i due vivono tra Puerto Rico e Cuba. Nei primi mesi del 1939 si trasferiscono negli Stati Uniti d'America. Qui il senso di smarrimento di Juan Ramón si acutizza: non tanto per la fatica nel doversi adattare ai nuovi usi e costumi della vita angloamericana, quanto per il fatto di vivere sotto il dominio di una lingua diversa dallo spagnolo. Il senso di angoscia si fa opprimente, il poeta, privato della propria lingua, del proprio paese, del proprio spazio, si rifugia in un ostinato silenzio. La poesia dovrà trovare ora il modo di superare quel silenzio, che è figlio naturale della guerra,²¹⁶ ma è anche, indiscutibilmente, figlio della quoti-

la mística cristiana tradicional). CEFERINO SANTOS ESCUDERO, *Símbolos y Dios en el último Juan Ramón Jiménez*, Gredos, Madrid, 1975, p. 530.

216 Per Juan Ramón è inevitabile che il poeta risponda alla guerra col silenzio: "La poesia (le arti interiori ed esteriori) sono frutto della pace. Il poeta forse tacerà in guerra perché altre circostanze gravi e imminenti catturano la sua anima e la sua vita; perché con la sua intelligenza, la sua sensibilità, il suo intero sforzo deve aiutare coloro che lottano per la verità evidente affinché la pace arrivi presto". "(La poesía (las artes interiores y exteriores) son fruto de la paz. El poeta callará acaso en la guerra porque otras circunstancias graves e inminentes le cojen el alma y la vida; porque debe ayudar con su inteligencia, su sensibilidad, su esfuerzo íntegro a los que luchan por la verdad evidente para que venga pronto la paz)." *Cit.* da ANDRÉS TRAPIELLO, *Las armas y las letras*,

dianità vissuta all'insegna della lingua inglese.²¹⁷ Il poema *Espacio* è un buon esempio dello sforzo compiuto per oltre dodici anni contro quel doppio silenzio che segnò l'esilio del poeta di Moguer.²¹⁸

Nel 1948 Juan Ramón si reca in America del Sud, concretamente in Argentina e in Uruguay, su invito della direttrice della rivista *Anales de Buenos Aires*, Sara Durán Ortiz Basualdo, per tenere un ciclo di conferenze presso diverse associazioni culturali argentine e alcuni circoli del repubblicanesimo spagnolo in esilio. Un viaggio importante, della durata di quattro mesi, su cui conviene soffermarci, seppur brevemente, poiché è da esso che scaturirà *Animal de fondo*, uno dei più interessanti e intensi contributi del poeta alla poesia mistica del Novecento.²¹⁹

Nella vita di Juan Ramón Jiménez non era la prima volta che un viaggio per mare dava origine a una raccolta poetica: nel 1917 vi era stato il precedente del *Diario de un poeta recién casado*, opera in cui Juan Ramón ripercorreva le tappe del viaggio che, un anno prima, l'aveva condotto in America per contrarre matrimonio con Zenobia. La struttura del libro seguiva pedissequamente quella del viaggio: i preparativi, la traversata di andata, il soggiorno in terra americana, il ritorno in patria. In *Animal de fondo* invece, seppur, come quell'altro volume, costituisca a suo modo una sorta di diario poetico, non viene ricos-

Península, Barcelona, 2002, p. 100.

217 Il silenzio come difesa della propria lingua. Campoamor González nella sua fedele biografia lo spiega in questo modo: “per non sacrificare l'essenza della sua lingua, si rifiutò categoricamente di esprimersi in inglese.” “(para no sacrificar la esencia de su idioma, se negó rotundamente a expresarse en inglés).” ANTONIO CAMPOAMOR GONZÁLEZ, *Vida y poesía de Juan Ramón Jiménez*, Ediciones Sedmay, Madrid, 1976, p. 266.

218 Vedi in proposito l'introduzione JUAN RAMÓN JIMÉNEZ, *Spazio*, a cura di Francisco José Martín, Le Lettere, Firenze, 2013.

219 Sulla ricostruzione e importanza del viaggio in Argentina si veda il prologo di Angel Crespo a JUAN RAMÓN JIMÉNEZ, *Animal de fondo*, Taurus, Madrid, 1981.

truito alcun viaggio, ma l'intera opera s'incentra e si edifica sull'esperienza mistica vissuta dal poeta in relazione a quel viaggio.

Già fin prima della partenza Juan Ramón, reduce da una delle sue più acute crisi depressive, alla sola idea del viaggio si trova in uno stato di esaltata euforia, condizione che prelude a quella che egli descriverà come un'autentica unione mistica:

Dio è sempre stato in me, con immanenza sicura, fin da quando ebbi l'uso della ragione; ma non lo avvertivo con i miei sensi spirituali e corporali che sono, naturalmente, gli stessi. Improvvisamente, l'anno scorso, grande anno per me, nel mettere piede sul predellino della vettura, qui a Riverdale, in partenza per New York, in partenza per l'Argentina, lo sentii, ossia, lo vidi, lo udii, lo annusai, lo assaporai, lo toccai. E lo pronunciai, lo cantai nel verso che mi dettò.²²⁰

220 "(Dios estaba en mí, con inmanencia segura, desde que tuve uso de razón; pero yo no lo sentía con mis sentidos espirituales y corporales que son, naturalmente, los mismos. De pronto, el año pasado, gran año para mí, al poner el pie en el estribo del coche, aquí en Riverdale, camino de New York, camino de la Argentina, lo sentí, es decir, lo vi, lo oí, lo olí, lo gusté, lo toqué. Y lo dije, lo canté en el verso que me dictó)." Lettera ad Angela Figuera del 17 ottobre 1949. *Cartas literarias Juan Ramón Jiménez*, ed. di Francisco Garfias, Bruguera, Barcelona, 1977, p. 175. Sono quasi le stesse parole impiegate nel suo prologo-conferenza in occasione della prima lettura pubblica dei testi di *Animal de fondo*: "Il fatto è che mentre salivo sulla vettura, a Riverdale, per recarmi a New York e imbarcarmi sulla nave che mi avrebbe portato a Buenos Aires, cominciai a scrivere queste poesie, scrittura che si protrasse a New York, durante tutta la traversata e in questa città di Buenos Aires". "(El hecho es que al subirme en el coche en Riverdale, para tomar en Nueva York el barco que me habría de traer a Buenos Aires, empecé a escribir estos poemas, escritura que siguió en Nueva York, durante toda mi travesía, y en este Buenos Aires)." *Política poética Juan Ramón Jiménez*, ed. di Germán Bleiberg, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 487-488.

Il verso dettato è la prima delle poesie riunite in *Animal de fondo*, composta quando il poeta si trovava ancora a New York, ma è per estensione l'intero progetto del nuovo libro, a cui si dedicherà principalmente nella traversata d'andata, ma che si protrarrà nel soggiorno bonaerense e oltre. A bordo della nave, dinanzi alla vastità del mare, quel mare che da sempre lo ispira e senza il quale non si comprende l'opera del poeta, Jiménez sfida i limiti del linguaggio per scrivere della sua suprema illuminazione, di quando vide Dio o si fuse con Dio o semplicemente si fece Dio. Ed è proprio a partire dall'immagine del mare che il poeta forgia la sua forma del divino, così lontana dall'ortodossia cattolica: dio non è l'essere immutabile della tradizione ebraico-cristiana, ma movimento permanente, immagine del divenire, inquietudine astratta, fondo della propria coscienza (coscienza che è dio, forma di dio, coscienza di dio).

Conviene sottolineare che un aspetto fondamentale di quel viaggio è costituito dal ricongiungimento di Juan Ramón Jiménez con la sua lingua spagnola, ossia dall'immersione all'interno di uno spazio —dimora vitale— che si struttura a partire dalle linee guida della propria lingua madre. A Buenos Aires, a Córdoba, a La Plata, a Montevideo, ecc., Juan Ramón torna a sentire il contatto familiare della propria lingua, si sente avvolto e cullato da essa, la vive nella quotidianità del suo soggiorno. Se ne avvede sin dal momento dello sbarco: “Quando giungemmo al porto di Buenos Aires e sentii gridare il mio nome, Juan Ramón, Juan Ramón! a un gruppo di ragazze e ragazzi, mi sentii spagnolo, spagnolo rinato, rivissuto, uscito dalla

terra dei senza terra, dissotterrato”.²²¹ E dirà più avanti con emozione: “Quella stessa notte parlavo spagnolo da tutto il corpo con la mia anima”.²²²

L'effetto sul poeta è rivitalizzante, energizzante. Naturalmente sul nuovo stato d'animo ebbe un peso significativo anche il fatto che le conferenze e i discorsi fossero seguiti con un grande interesse di pubblico e di critica: la conferenza inaugurale si svolse al Politeama, il maggior teatro di Buenos Aires di allora, e si registrò il *tutto esaurito*, e anche negli incontri successivi Jiménez godette di una calorosa e partecipata accoglienza. Furono giorni di gioia, di successo e di entusiasmo per un poeta che da più di dieci anni viveva ai margini della vita anglo-americana. Ma oltre a una certa dose di inevitabile e comprensibile autocompiacimento, alla base vi era, come si è detto, il ricongiungimento esperienziale con la propria identità linguistica. Afferma il poeta la sua gioia:

Ora non sono un eslinguato né un espatriato, ma un compatriato, ed essendomi rilinguato, ho trovato Dio nella coscienza della bellezza, cosa che non sarebbe stata possibile se non avessi sentito parlare nel mio spagnolo. Sto parlando ora nella casa di Dio, e la Spagna è, in Dio, con me. Ora sono felice, madre mia, Spagna, madre Spagna, mentre parlo e scrivo come quando mi trovavo nel tuo grembo, nel tuo seno.²²³

221 “(Cuando llegamos al puerto del Buenos Aires y oí gritar mi nombre, ¡Juan Ramón, Juan Ramón!, a un grupo de muchachas y muchachos, me sentí español, español renacido, revivido, salido de la tierra del desterrado, desenterrado).” JUAN RAMÓN JIMÉNEZ, *Guerra en España*, Seix Barral, Barcelona, 1985, p. 283.

222 “(Aquella misma noche yo hablaba español por todo mi cuerpo con mi alma).” *Ibid.*, p. 284.

223 “(No soy ahora un deslenguado ni un desterrado, sino un conterrado, y por ese volver a lenguarse, he encontrado a Dios en la conciencia de lo bello, lo que hubiera sido imposible no oyendo hablar en mi español. En la casa de Dios estoy ahora hablando y España está, en Dios, conmigo. Ahora soy feliz, madre mía, España, madre España, hablando

Si capisce chiaramente da queste entusiastiche e suggestive parole che, come spesso accade a molti poeti in esilio, per Juan Ramón Jiménez più che il suolo natio è la lingua la vera patria.²²⁴

“La razón heroica”, una delle prime conferenze dettate a Buenos Aires,²²⁵ è una fedele testimonianza delle preoccupazioni di un poeta esiliato che vive ai margini della cultura, qual era Juan Ramón prima di partire per l’Argentina;²²⁶ ma non è, però, ancora in grado di riflettere il nuovo stato d’animo che quel viaggio ha determinato nel poeta. Il nuovo stato d’animo verrà fotografato dal libro *Animal de fondo*, pubblicato sempre a Buenos Aires, l’anno seguente, in un’accurata edizione bilingue, spagnolo e francese,²²⁷ dalla casa editrice Pleamar, all’interno di una collana di poesia (Mirto) diretta da un altro poeta esiliato: Rafael Alberti.

Le 29 poesie che compongono *Animal de fondo*, come già dicevamo, ruotano intorno all’esperienza mistica vissuta dal poeta in occasione del viaggio sudamericano e alla difficoltà derivante dalla volontà di dare una forma linguistica a tale esperienza. Se, come segnalavamo, la struttura del *Diario de un poeta recién casado* (che a dispetto di quanto possa suggerire il titolo, è anch’esso un libro in cui l’elemento autobiografico si dissolve per far

y escribiendo como cuando estaba en tu regazo y en tu pecho).” *Ibid.*, p.284.

224 Sul rapporto tra linguaggio ed esilio può risultare utile la lettura di L. GRINBERG e R. GRINBERG, *Psicoanalisi dell’emigrazione e dell’esilio*, trad. di Franco Angeli, Milano, 1990, e BARBARA CASSIN, *La nostalgia*, trad. di Anna Chiara Peduzzi, Moretti & Vitali, Bergamo, 2013.

225 Fu poi pubblicata su quella che presumibilmente era la migliore rivista dell’esilio spagnolo, *Realidad*, 11 (settembre-ottobre 1948).

226 Oltre alla marginalità rispetto alla propria patria, e alla propria cultura, che inevitabilmente gli deriva dalla condizione di esule, il suo ostinato rifiuto di parlare inglese lo conduce a un progressivo isolamento anche dalla vita culturale della terra di accoglienza.

227 Si tratta di una traduzione-versione francese a cura del poeta e traduttore franco-argentino Lysandro Galtier.

spazio al predominio di un'anima tutta tesa alla ricerca di sé), era scandita dalla successione degli eventi legati all'esperienza del viaggio per mare, dallo scorrere dei giorni e dai cambiamenti che la visione dei differenti paesaggi produceva nell'animo del poeta, qui, in *Animal de fondo*, si parte invece da una esperienza non successiva, da uno stato raggiunto, da un'improvvisa illuminazione che trasfonde nell'animo del poeta l'essenza intima, definitiva del mondo e della vita. Qui non ci sono strade o sentieri preparatori o vie d'accesso che facilitino l'incontro con l'unione mistica —o se ve ne sono, restano in ombra e nulla viene detto al riguardo—, qui c'è lo sforzo puro di un'anima che si propone di spiegare l'inspiegabile, che si propone di comunicare, mediante la creazione poetica, un'esperienza che si colloca ai confini della conoscenza umana e ai confini del linguaggio.

Ogni esperienza mistica avviene oltre il linguaggio e, nell'esprimerla, chi l'ha vissuta si scontra contro i limiti che il linguaggio stesso impone. La sequenza delle liriche di *Animal de fondo*, probabilmente il libro più unitario di Juan Ramón Jiménez, non risponde dunque a una successione temporale o spaziale, non riflette un'esperienza successiva, ma si compone di una serie di successivi approcci che tentano, da questo lato del linguaggio, di plasmare poeticamente una concreta esperienza di assoluto.

Alle 29 poesie, in quell'edizione di *Animal de fondo* del 1949, l'autore fa seguire delle note esplicative in cui viene espresso il significato della nuova raccolta e l'ordine che essa dovrà assumere all'interno del corpus: "Queste poesie —afferma il poeta— sono un'anticipazione del mio libro *Dios deseante y deseado*, la mia ultima composizione in verso".²²⁸ In vita del poeta, il nuovo titolo annunciato non vedrà mai la luce come libro a se stante, ma verrà

228 "(Estos poemas son una anticipación de mi libro *Dios deseante y deseado*, lo último que he escrito en verso)." JUAN RAMÓN JIMÉNEZ, 'Notas', *Dios deseado y deseante, Obras selectas (Tercera antología poética)*, RBA, Barcelona, 2006, vol. III, p. 458.

pubblicato, con la variante di *Dios deseado y deseante*, all'interno della *Tercera Antología Poética*, nel 1957. È sarà un libro dalla struttura binaria di cui *Animal de fondo* costituirà la prima parte e le sette composizioni di *Dios deseado y deseante* la seconda.²²⁹

Le *Note* esplicative che chiudono *Animal de fondo* sono estremamente utili per comprendere la personalissima concezione della divinità di Juan Ramón Jiménez e la sua visione eterodossa della religione e della religiosità. In esse il poeta dichiara: “Non è che io faccia poesia religiosa usuale; all'inverso, io considero la poesia stessa profondamente religiosa, di quella religione immanente senza un credo assoluto che ho sempre professato”.²³⁰ Si tratta in effetti della religione della poesia, ma è opportuno prestare attenzione a non cadere nei facili luoghi comuni che hanno caratterizzato lo studio dei movimenti poetici spagnoli a cavallo tra l'Otto e il Novecento. Juan Ramón non è sacerdote del culto della bellezza, come a volte è stato dipinto ma, secondo quanto egli stesso afferma in quelle stesse *Notas*: “l'evoluzione, la successione, il divenire della mia poetica è stata ed è un progressivo incontro con

229 Dopo la morte del poeta, vi sono stati diversi tentativi di ricostruzione del progetto juanramoniano: nel 1964 è uscita un'edizione annotata e commentata a cura di Antonio Sánchez Barbudo (Aguilar, Madrid) in cui, alle 36 della *Tercera Antología*, si sommano altre 21 nuove composizioni. Nel 1978, le 29 liriche di *Animal de fondo* più 21 appartenenti a *Dios deseado y deseante* vengono prosizzate da Antonio Sánchez Romeralo e incluse in *Leyenda* (Cupsa Editorial, Madrid). Lo stesso Sánchez Romeralo, nel 1982, ha riunito quelle stesse composizioni, stavolta però nell'originale in verso, in *Poesía última escogida* (Espasa-Calpe, Madrid). Nel 1999, *Dios deseado y deseante*, composto da 58 liriche suddivise in 5 sezioni, appare all'interno del volume *Lírica de una Atlántida*, curato da Alfonso Alegre Heitzman (Círculo de Lectores, Barcelona). Nel 2008, le 58 liriche si vedono arricchite di un nuovo inedito nell'edizione critica e facsimilare curata da Rocío Bejarano e Joaquín Llansó (Akal, Madrid).

230 “(No es que yo haga poesía religiosa usual; al revés, lo poético lo considero como profundamente religioso, esa religión inmanente sin credo absoluto que yo siempre he profesado).” JUAN RAMÓN JIMÉNEZ, ‘Notas’, *op.cit.*, p. 458.

l'idea di Dio".²³¹ Una *idea*, sia chiaro, che muta e si raffina nel tempo sulla base di una concezione della poesia che è eminentemente conoscitiva. La poesia, per Juan Ramón, è ricerca e perseguimento di conoscenza. E questa conoscenza perseguita si riflette perfettamente in quella "idea di Dio" che, cambiante —come cambiante è il mare, come cambiante è il movimento in divenire dell'esistenza—, palpita in tutti i suoi versi.

Poco dopo, in quelle stesse *Notas* preciserà qual è l'idea di dio contemporanea alla scrittura di *Animal de fondo*: "Oggi —dice— io concretizzo il divino come una coscienza unica, giusta, universale della bellezza che sta dentro e fuori di noi allo stesso tempo".²³² Denominerà "terza coscienza" questa forma di coscienza, che è Dio, e verrà a coincidere con la forma di ciò che chiamerà "terzo mare" (il Rio de la Plata, o il viaggio che ad esso condusse), ossia lo spazio della rivelazione che sostiene la scrittura di *Animal de fondo*. (Dio, mare, coscienza, tutti i vocativi delle liriche di *Animal de fondo*).

Queste *Notas*, dunque, sono di particolare interesse non tanto per l'esegesi dei testi che accompagnano quanto perché ci aiutano a contestualizzare quei testi all'interno della religiosità juanramoniana. Ed è sintomatico che il poeta, al momento di chiudere il libro, senta il bisogno di offrire al lettore tale complemento alla lettura, nel quale si possono leggere, inoltre, le seguenti significative parole:

Queste poesie sono state scritte mentre riflettevo, in questa mia ormai penultima stagione della vita, su quanto avessi fatto io in questo mondo per trovare un dio possibile per la poesia. E così ho pensato che il cammino verso un

231 "La evolución, la sucesión, el devenir de lo poético mío ha sido y es una sucesión de encuentro con una idea de dios." *Ibidem*.

232 "(Hoy concreto yo lo divino como una conciencia única, justa, universal de la belleza que está dentro de nosotros y fuera también y al mismo tiempo)." *Ibid.*, pp. 458-459.

dio era come ogni altro tipo di percorso vocazionale; nel mio caso, era quello di scrittore poetico; perché tutto il mio procedere nella poesia era un procedere verso un dio, perché stavo creando un mondo il cui fine doveva essere un dio. E così ho compreso che il fine della mia vocazione e della mia vita era questa coscienza a cui ho alluso, una coscienza migliore e bella, cioè generale, poiché tutto per me è o può essere bellezza e poesia, espressione della bellezza.²³³

Non ho il tempo di soffermarmi ora dettagliatamente sulla complessità rappresentata da queste poche righe; mi preme però far rilevare, prima di concludere, come la creazione poetica rappresenti per Juan Ramón la creazione di un mondo, e allo stesso tempo un'indagine sul suo significato, e si configuri come ricerca di un dio che alla fine dovrà venire al mondo creato dall'uomo. Il dio di Juan Ramón, pertanto, non si trova in un "al di fuori", non risiede in alcuna trascendenza ultraterrena, ma nell'immanenza di un mondo creato dall'uomo all'unico scopo di consentire l'arrivo di Dio.

Il mondo aveva bisogno di un dio, Juan Ramón lo avvertiva chiaramente, ancor più dopo la dolorosa esperienza dell'esilio. Una guerra civile e una mondiale avevano minato ogni certezza e sparso distruzione. Anche Heidegger, qualche anno più tardi, avrebbe esclamato: "solo un dio ci può salvare", ma il Dio di Heidegger era molto diverso da quello di Juan Ramón. Per il poeta di Moguer,

233 "(Estos poemas los escribí yo mientras pensaba, ya en estas penúltimas de mi vida, repito, en lo que había yo hecho en este mundo para encontrar un dios posible por la poesía. Y pensé entonces que el camino hacia un dios era el mismo que cualquier camino vocativo, el mío de escritor poético, en este caso; que todo mi avance poético en la poesía era avance hacia dios, porque estaba creando un mundo del cual había de ser el fin un dios. Y comprendí que el fin de mi vocación y de mi vida era esta aludida conciencia mejor bella, es decir general, puesto que para mí todo es o puede ser belleza y poesía, expresión de la belleza)." *Ibid.*, p. 459.

andaluso universale, Dio rappresentava, come più volte ebbe modo di ripetere nei suoi versi, la parte migliore dell'uomo. Ed egli, attraverso la sua poesia, era interamente votato alla creazione di un mondo per il "dio a venire", un mondo che potesse effettivamente essere abitato da un dio. Per lui l'operare poetico era il modo di creare quelle condizioni di bellezza affinché la parte migliore dell'uomo potesse prevalere sulle pulsioni negative che avevano fino a quel momento dominato la storia. Pulsioni negative che in quel suo tragico presente si manifestavano ovunque.

“TRAFITTO DAL NULLA”

SU ALCUNI MOTIVI MISTICI NELLA POESIA DI PAUL CELAN

(Chiara Sandrin)

L'interesse di Paul Celan per la tradizione mistica e la presenza di simboli, argomenti e motivi mistici nella sua poesia sono stati ripetutamente segnalati,²³⁴ tanto da far apparire quasi ovvio interpretare l'affermazione che gli viene attribuita riguardo a una essenziale identità della sfera poetica con la sfera mistica —che egli riduce all'es-

234 Cfr. J. SCHULZE, *Celan und die Mystiker. Motivtypologische und quellenkundliche Kommentare*, Bouvier, Bonn, 1976; Id., 'Rauchspur und Sefira. Über die Grundlagen von Paul Celans Kabbala-Rezeption', *Celan-Jahrbuch*, 5 (1993), pp. 193-246; K. WEISSENBERGER, *Zwischen Stein und Stern. Mystische Formgebung in der Dichtung von Else Lasker-Schüler, Nelly Sachs und Paul Celan*, Franke, Bern/München, 1976; O. PÖGgeler, *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celans*, Karl Alber, Freiburg/München 1986, pp. 137-144; 275-281; Id., *Sein und Nichts. Mystische Elemente bei Heidegger und Celan*, in W. Böhme (a cura di), *Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung. Von Meister Eckhart bis Paul Celan*, Insel, Frankfurt am Main, 1987, pp. 270-301. La mistica ebraica era nota a Celan soprattutto attraverso i testi di G. Scholem, (*Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen; Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen der Kabbala; Ursprung und Anfänge der Kabbala*).

trema sintesi dell'equazione "Lyrik ist Mystik": "Lirica = Mistica"²³⁵— come un invito a identificare *tout court* la poesia celaniana con la "mistica".

I motivi mistici presenti nella poesia di Celan, puntualmente riconducibili a testi e autori della tradizione ebraica e cristiana, vanno tuttavia osservati alla luce del primato del "presente", di una necessaria attualizzazione di ogni domanda fondamentale. Più della lettera dell'originale cui si riferiscono, valgono allora le varianti, a volte significative, in cui l'originale si trasforma. La necessaria "presenza e immanenza"²³⁶ della poesia costringe la parola a una continua deformazione, nella sua ricerca ininterrotta di verità, nell'obbedienza a quella che appare la contraddittoria e tuttavia ineludibile legge che la governa e che giustifica la sua esistenza *quia absurdum*.

Nella dimensione di immediata attualità che le è propria —essa "possiede sempre soltanto codesto unico, irripetibile e puntuale presente"²³⁷— la poesia si imbatte nella domanda sull'origine e la destinazione delle cose: "in una domanda che 'rimane aperta', non conduce ad alcuna conclusione, una domanda che addita uno spazio aperto e vuoto".²³⁸ Questo spazio è il luogo cercato da una poesia che, dice Celan, "non esiste" e che tuttavia, nell'attualità del suo linguaggio, per modesto che sia, continua a presentare quella stessa "domanda ineludibile, quella pretesa inaudita".²³⁹ La pretesa "inaudita" di cui la poesia si fa carico non può far ricorso ad alcuna figuratività del linguaggio: "Und was wären dann die Bilder? Das einmal, das

235 Cfr. F. BÜCHLER, 'Heute und morgen', *Neue Deutsche Hefte*, 11 (1964/97) pp. 91-96, qui, p. 92; Id., 'Gedenken an Paul Celan', *Neue Rundschau*, 81 (1970), pp. 628-634, qui, p. 630.

236 P. CELAN, *Der Meridian. Endfassung — Vorstufen — Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, p. 4 sg.; P. CELAN, *La verità della poesia*, tr. it. di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino, pp. 5-6.

237 *Ibid.*, p. 9; tr. it. cit., p. 16.

238 *Ibid.*, p. 10; tr. it. cit., p. 17.

239 *Ibidem*.

immer wieder einmal und nur jetzt und nur hier Wahrgenommene und Wahrzunehmende. Und das Gedicht wäre somit der Ort, wo alle Tropen und Metaphern ad absurdum geführt werden wollen”.²⁴⁰

Inaudito ed assurdo, assurdo in quanto inaudito,²⁴¹ è dunque il luogo ultimo, dove è possibile uscire dalla sfera del contingente:²⁴² il luogo in cui ciò che non è udibile può essere definito senza con questo restringere la sua sconfitta estensione.

Così, quando riconosce anche nel proprio modo di poetare quanto Rilke aveva detto per definire la poesia *Helian* di Trakl, costruita secondo lui sulle pause: “Einfriedungen um das grenzenlos Wortlose”,²⁴³ Celan ribadisce l'autorità di una lingua che non governa le parole, ma piuttosto lo spazio silenzioso — non udibile e inaudito—²⁴⁴ tra le parole. Nell'irripetibile singolarità di ogni parola con cui, solo per una volta, il silenzio senza confine viene pronunciato,

240 *Ibidem*: “E che cosa sarebbero allora le immagini? Ciò che irripetibilmente, sempre di nuovo irripetibilmente hic et nunc viene percepito e ha da essere percepito. E il poema sarebbe in tal modo il luogo ove tutte le metafore e tutti i tropi vogliono essere condotti *ad absurdum*”.

241 Il significato etimologico di “assurdo” come di “ciò che proviene dal non udibile” è sottolineato in M. PAJEVIĆ, *Zur Poetik Paul Celans*:

Gedicht und Mensch — Die Arbeit am Sinn, Winter, Heidelberg, 2000, p. 170.

242 Celan attribuisce all'assurdo la possibilità di uscire dalla contingenza anche nel saggio su OSSIP MANDELSTAM, cfr. *Im Luftgrab. Ein Lesebuch O. Mandelstam*, a cura di R. Dutli, Fischer, Frankfurt am Main, 1992, p. 81: “So kommt es zum Aubruch aus der Kontingenz: durch das Lachen.

Durch jenes, uns bekannte, *unsinnige* Lachen des Dichters — durch das Absurde”; tr. it in P. CELAN, *La verità della poesia*, cit., p. 56: “In tal modo si realizza l'evasione dalla sfera del contingente: con il riso. Con

quell'insensato riso del poeta che ben conosciamo — con l'assurdo”.

243 “Recinzioni intorno a ciò che è sconfinatamente senza parola”, cfr. C. SCHWERIN, ‘Bitterer Brunnen des Herzens. Erinnerungen an Paul Celan’, *Der Monat*, 279 (1981, 2), p. 73-81. Cfr. M. Pajević, *Zur Poetik Paul Celans*, cit. p. 170.

244 M. PAJEVIĆ, *Zur Poetik Paul Celans*, cit. pp. 170-171.

consiste il maestoso atto di libertà con cui si afferma la poesia, che per questo, vale a dire proprio per la sua “inaudita pretesa” di *definire* l’inaudito, esiste.²⁴⁵

Nella rilevanza assunta dal silenzio come luogo di una lingua identificabile con la mistica, si conserva l’importanza di una tradizione che, da Hölderlin, attraverso Rilke, Trakl, Heidegger, attraverso riferimenti rigorosamente letterali o consapevolmente infedeli alla Cabala e a Meister Eckhart, Celan conserva come impianto fondamentale della sua opera.

Sul significato del silenzio, nelle sue connessioni con la sfera del tragico e del sublime, oltre che con le interferenze del silenzio nelle possibilità retoriche implicite nella relazione tra la sfera poetica e quella religiosa, Walter Benjamin si è espresso in diversi momenti della sua riflessione nell’ambito ermeneutico-letterario. Nel saggio sul dramma barocco tedesco, all’interno della discussione del rapporto tra saga e tragedia, che implica il rapporto tra storia del popolo e solitudine dell’eroe, Benjamin riporta un passo tratto dalla *Stella della redenzione* di Franz Rosenzweig, in cui è possibile individuare la fonte probabilmente più importante per la sua concezione del nesso tra silenzio e tragedia. In questo passo Rosenzweig mette in rilievo il carattere fondativo del silenzio nella sfera del tragico, riconoscendo nel tacere l’espressione compiuta dell’eroe, e nel dramma tragico la forma artistica creata per la rappresentazione del tacere.²⁴⁶

245 “Was man nicht wahrhaben will, ist —letzten Endes— die Dichtung. Aber *es gibt sie*, quia absurdum [...]” “Ciò che non si vuole

ammettere è —in ultima analisi— la poesia. Ma essa *esiste*, quia absurdum.” J. WALLMANN, ‘Auch mich hält keine Hand’, *Die Horen*, 8 (1971), p. 82. Cfr. PAJEVIĆ, *Zur Poetik Paul Celans*, cit. p. 171.

246 W. BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, vol. I.1, pp. 286-287: “Denn das ist das Merkzeichen des Selbst, das Siegel seiner Größe wie auch das Mal seiner Schwäche: es schweigt. Der tragische Held hat nur eine Sprache, die ihm vollkommen entspricht: eben das

La riflessione di Benjamin sul silenzio è anche profondamente connessa con la genesi e lo sviluppo della relazione, rintracciabile in forma più o meno esplicita in diverse pagine della sua opera, tra una possibile interpretazione del sublime e quell'interruzione antiarmonica, l'irrigidimento della forma e del movimento di ogni bellezza, che egli indica con il termine *das Ausdruckslose*, "ciò che non ha espressione".²⁴⁷ In questo termine Winfried Menninghaus²⁴⁸ riconosce una valenza positiva, individuando nel suffisso "los" applicato allo *Ausdruck*, all'espressione, non tanto un significato privativo, nel senso di una mancanza potenziale di espressività, quanto piuttosto la costitutiva impossibilità di un'espressione, o il necessario e volontario ritrarsi di fronte ad essa. Il vuoto, l'assenza di espressione troverebbe allora secondo Menninghaus il proprio

Schweigen. So ist es von Anfang an. Das tragische hat sich gerade deshalb die Kunstform des Dramas geschaffen, um das Schweigen darstellen zu können. Indem der Held schweigt, bricht er die Brücken, die ihn mit Gott und Welt verbinden, ab und erhebt sich aus den Gefilden der Persönlichkeit, die sich redend gegen andre abgrenzt und individualisiert, in die eisige Einsamkeit des Selbst. Das selbst weiß ja von nichts außer sich, es ist einsam schlechthin. Wie soll es diese seine Einsamkeit, dieses starre Trotzen in sich selbst, anders bestätigen als eben indem es schweigt?"; W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1963, p. 105: "Poiché questo è il contrassegno del Sé, il marchio della sua grandezza come il segno della sua debolezza: che tace. L'eroe tragico ha soltanto un linguaggio che gli si addica perfettamente: appunto il tacere. Così è fin dall'inizio. Il tragico ha elaborato la forma artistica del dramma proprio per poter rappresentare il tacere [...] Tacendo, l'eroe rompe i ponti che lo congiungono con dio e col mondo, e così s'innalza, nella glaciale solitudine del Sé, al di sopra dei campi della personalità, la quale parlando si delimita rispetto alle altre e s'individualizza. Il Sé non sa nulla al di fuori di se stesso, è solitario e basta. E questa solitudine, questo rigido e caparbio chiudersi in se stesso, come può manifestarsi se non appunto nel tacere?."

²⁴⁷ W. BENJAMIN, *Goethes Wahlverwandschaften*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I.1, p. 182.

²⁴⁸ W. MENNINGHAUS, *Das Ausdruckslose: Walter Benjamins Metamorphosen der Bilderlosigkeit*, in I. Scheuermann (a cura di), *Für Walter Benjamin: Dokumente, Essays und ein Entwurf*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 170-182.

più prossimo corrispondente nel divieto di ogni rappresentazione del divino della tradizione ebraica, un precetto che anche per Kant, secondo il quale esso dovrebbe valere anche per la rappresentazione della legge morale e della nostra predisposizione nei confronti della moralità, vale più di ogni altro per intendere il concetto di sublime.

Al motivo del silenzio Walter Benjamin dedica inoltre particolare attenzione nell'analisi delle due liriche hölderliniane *Dichtermut* e *Blödigkeit*, nelle quali l'esperienza tragica, latente nell'intera opera hölderliniana, si traduce in termini poetici nella più autentica espressione di una ineffabile esperienza religiosa. Benjamin, proseguendo sulla linea interpretativa inaugurata da Norbert von Hellingrath, che per primo aveva accostato lo stile innico hölderliniano all' "armonia austera" pindarica,²⁴⁹ riconosce il primato dell'interruzione antiritmica, della cesura come canone fondamentale di questo linguaggio poetico e individua proprio nella lacuna, nel silenzio del testo, il luogo in cui la sfera religiosa, il complesso tematico dell'inconoscibilità e dell'inesprimibilità del divino, in quanto contenuto fondamentale del testo poetico, possa emergere come immediatamente evidente. La dimensione silenziosa, non udibile, del testo diventa allora il luogo più ambito della ricerca poetica, quello in cui risiede il dire autentico, ancora in attesa di essere pronunciato. Si riconosce in questo modo di intendere il luogo della poesia — e il compito che essa è chiamata a svolgere — l'importanza della tradizione mistica nell'evoluzione della poesia tedesca. In particolare, come Martin Heidegger continuò a sottolineare fino agli anni estremi della sua attività filosofica, è fondamentale l'importanza della mistica di Meister Eckhart, che lo stesso Heidegger indicava come "il punto d'inizio della filosofia tedesca".²⁵⁰ Lo straordinario

249 Cfr. N. VON HELLINGRATH, *Hölderlins Pindar-Übertragungen*. In Id., *Hölderlin — Vermächtnis*, Bruckner, München, 1944², pp. 17-95, qui, p. 25 ss.

250 Cfr. M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol.

arricchimento che la lingua tedesca ha tratto²⁵¹ dal ricco inventario di possibilità retoriche custodito negli scritti di Meister Eckhart, che in Dio vede “ein wort, ein ungesprochen wort” (una parola, una parola non pronunciata) —rimanda continuamente alla regione di parole non pronunciate in cui Dio si trattiene,²⁵² una regione appartata, indicata da Meister Eckhart con il termine *Abgeschiedenheit*, che sembra coincidere con quel “Wohllaut des Geistes der Abgeschiedenheit”, “il suono, partecipato, dello spirito della dipartenza” che Heidegger, nel suo saggio dedicato a Georg Trakl, indica come il dire poetico, un dire che è eco e ascolto e che si sforza di liberarsi in modo sempre più deciso di ogni elemento soggettivo. Nella sua ricerca del significato della poesia, Heidegger individua come suo luogo di origine un “punto unificante, cioè una monodia, che, in sé e per sé, resta sempre indicibile”²⁵³ e sottolinea il ruolo dell’ascolto, come premessa fonamen-

39, Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, p. 123.

251 Cfr. H. ARENDT e M. HEIDEGGER, *Briefe 1925-1975*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 274. Sull’importanza di Meister Eckhart in particolare per il saggio su Trakl, v. J. APPELHANS, *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie*, Niemeyer, Tübingen 2002, pp. 313 ss.

252 MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Kohlhammer, Stuttgart 1961, vol. II, p. 529; cfr. J. APPELHANS, *cit.*, pp. 314-315.

253 M. HEIDEGGER, *Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*, in Id. *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1975⁵, pp. 35-82, qui, p. 75: “Der mehrdeutige Ton des Traklschen Gedichtes kommt aus einer Versammlung, d. h. aus einem Einklang, der, für sich gemeint, stets unsäglich bleibt. Das Mehrdeutige dieses dichtenden Sagens ist nicht das Ungenaue des Lässigen, sondern die Strenge des Lassenden, der sich auf die Sorgfalt des “gerechten Anschauens” eingelassen hat und diesem sich fügt”; *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1973, p. 75: “La polifonia del poema trakliano proviene da un punto unificante, cioè da una monodia, che, in e per sé, resta sempre indicibile. La molteplicità di significati propria di questo dire poetico non è l’imprecisione di chi lascia correre, bensì il rigore di chi lascia essere, di chi si è impegnato nella disciplina del ‘retto contemplare’, docilmente conformandosi alla sua legge”.

tale di ogni dire.²⁵⁴

Comporre poesia significa: dire di nuovo, (ripetere) cioè il suono, partecipato, dello spirito della dipartenza. Comporre poesia, prima di diventare un dire nel senso del pronunciare, per la maggior parte del tempo è solo un ascoltare. La dipartenza assume dapprima l'ascoltare entro il proprio suono, affinché questo suono possa risuonare attraverso il dire in cui esso riecheggia. Il linguaggio di questo dire diventa così un ridire, diventa: poesia. Quello che (nella poesia) viene detto custodisce il poema nel suo essere essenzialmente non detto.

Heidegger ha maturato le sue considerazioni sulla *Abgeschiedenheit* nella poesia di Trakl attraverso un percorso in cui, dagli anni Trenta in poi, concentrandosi — oltre che sulla filosofia di Kant, di Hegel e di Schelling — soprattutto sulla poesia di Hölderlin, ha affrontato il problema del sacro, collocandolo in una sfera distante sia dall'esperienza cristiana, sia dall'idea della metafisica. In questa dimensione, in cui la filosofia del "religioso" si intreccia con l'interpretazione heideggeriana del nichilismo nietzschiano,²⁵⁵ l'essere si manifesta *e contrario, ex negativo*, in

254 *Ibid.*, p. 70 "Dichten heißt: nach—sagen, nämlich den zugesprochenen Wohllaut des Geistes der Abgeschiedenheit. Dichten ist, bevor es ein Sagen im Sinne des Aussprechens wird, seine längste Zeiterst ein Hören. Die Abgeschiedenheit holt das Hören zuvor in ihren Wohllaut ein, damit dieser das Sagen, worin er nachverlautet, durchläute. [...] Dessen Sprache wird so zur nachsagenden, wird: Dichtung. Ihr Gesprochenes hütet das Gedicht als das wesenhaft Ungesprochene." (Traduzione C.S.).

255 Cfr. C. ANGELINO, *Il religioso nel pensiero di Martin Heidegger*, in M. Heidegger, *L'abbandono*, Il melangolo, Genova, p. 14. Sul rapporto tra Heidegger e Meister Eckhart cfr. Tra gli altri O. PÖGgeler, *Sein*

und Nichts — Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans, in W. Böhme (a cura di), *Zu Dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan*, cit.; R. OHASHI, *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*, Fink, München, 1975; R. SCHÜRMAN, 'Heidegger and Meister Eckhart on Releasement', *Research in Phenomenology*, 1 (January 1973), III, pp. 95-119; J.D. CAPUTO, 'Meister Eckhart and the Later Heidegger', *The Journal of*

quanto segretezza, in quanto mistero, in quanto necessità. Nel 1944/45, nello stesso periodo in cui si pone di nuovo la domanda sulla metafisica nella Postfazione a *Was ist Metaphysik?*, Heidegger compone un testo in forma di colloquio, intitolato, ricorrendo a una parola della mistica di Meister Eckhart, *Gelassenheit*,²⁵⁶ in cui, lungo un sentiero tra i campi, un maestro, un esperto e uno scienziato, discutono “sul pensare”. La data della composizione di questi scritti non può non richiamare il lettore alla necessità di inserirli in un contesto in cui la dimensione tragica dell’esistenza si manifesta nella sua ineludibile presenza e immanenza. In questo presente violento della storia, la risposta mistica, l’abbandono, la rinuncia a ogni volontà soggettiva corrispondono a quella scelta che Heidegger compie nel senso di una rinuncia alla soggettività del sapere, che si dispone piuttosto all’ascolto silenzioso, a quella passiva accoglienza colma di gratitudine in cui si riconosce un pensare (*Denken*) che significa ringraziare (*Danken*). Il mutamento di paradigma nel senso di una sempre più consolidata ermeneutica dell’ascolto nel pensiero tardo di Heidegger comporta un’equiparazione dell’ascolto a un dire che, in quanto passiva ripetizione del dettato dell’essere, è un dire obbediente, pura sonorità dell’essere.

Con Heidegger Celan ha intrattenuto un rapporto costante, fatto di letture attente, di riflessioni interlocutorie, e certamente le riflessioni heideggeriane sul linguaggio, l’ermeneutica dell’ascolto, il nesso tra silenzio e suono, costituiscono un passaggio fondamentale nella sua riflessione poetologica. L’importante presenza di Meister Eckhart nella poesia di Paul Celan, ripetutamente mes-

the History of Philosophy, 4 (October, 1974), XII, pp. 61-80; Id., *The Poverty of Thought: A Reflection on Heidegger and Eckhart*, in T. Scheehan (a cura di), *Heidegger. The Man and the Thinker*, Precedent Publishing Inc., Chicago, 1981.

256 M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959; *L’abbandono*, tr. it. a cura di A. Fabris, Il melangolo, Genova, 2004.

sa in luce,²⁵⁷ e in particolare l'interesse per il concetto di *Abgeschiedenheit* come è presentato negli scritti di Meister Eckhart, possono per alcuni versi essere ricondotti a suggerimenti terminologici e suggestioni derivate dalla lettura di testi heideggeriani. Tuttavia proprio da questo confronto emerge una fondamentale diversità e autonomia in ambito poetologico ed ermeneutico di Celan rispetto a Heidegger.

Per quanto riguarda in particolare l'interpretazione di Celan del concetto di *Abgeschiedenheit* e la sua derivazione dagli scritti di Meister Eckhart, si è fatto riferimento alla lirica *WIRK NICHT VORAUS (NON AGIRE ANZITEMPO)*, che chiude la raccolta *Lichtzwang (Luce coatta)*.²⁵⁸

WIRK NICHT VORAUS
Sende nicht aus,
steh
herein:
durchgründet vom Nichts,
ledig allen
Gebets,
feinfügig, nach
der Vor-Schrift,
unüberholbar,

257 Cfr. per esempio L. KOELLE, *Celans Jerusalem*, in O. Pöggeler, C. Jamme (a cura di), *“Der glühende Leertext”*, *Annäherungen an Paul Celans Dichtung*, München, Fink, 1993, pp. 275-310. Gustav Landauer, che Celan cita, insieme a Peter Kropotkin, come uno degli autori prediletti dei suoi anni di formazione, parla di Meister Eckhart nella seconda parte del suo saggio *Scetticismo e Mistica* riconoscendo nei suoi scritti pagine esemplari per la trattazione dell'ineffabile; cfr. G. LANDAUER, *Skepsis und Mystik. Versuch im Anschluß an Mauthners Sprachkritik*, Lit, Münster/Wetzlar, 1978, 1923², p. 48, cfr. M. VON PERGER, 'Mystik unter Zwang. Erlösungsworte Meister Eckharts bei Paul

Celan', *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 133 (2004/4), pp. 433-471, qui, p. 433.

258 Cfr. M. VON PERGER, *Mystik unter Zwang. Erlösungsworte Meister Eckharts bei Paul Celan*, cit.

nehm ich dich auf,
statt aller
Ruhe.²⁵⁹

In una successione di tre sequenze, un Io si rivolge a un Tu, dapprima con un suggerimento di attesa, di tenuta interiore, di intima, statica, concentrazione. A questo avvertimento segue l'indicazione del modo in cui quell'attesa debba essere osservata, dell'atteggiamento da cui essa debba essere accompagnata. Infine, nella terza delle sequenze, lo stesso Io si mostra nei confronti del Tu come risposta a quell'attesa, come il luogo dell'accoglienza. Alcune espressioni di questa lirica sono state riconosciute come direttamente derivate dal trattato *Von abegescheidenheit*, attribuito, sebbene con qualche riserva da parte di alcuni studiosi, a Meister Eckhart.²⁶⁰ Si tratta di termini, come nel caso del verbo *durchgründen*, che, nell'interpretazione di Celan, risultano significativamente modificati rispetto al testo dell'autore del trattato. Se infatti nel trattato il verbo era usato in modo più neutrale, secondo l'accezione attestata nel dizionario dei Grimm, che lo rende come equivalente del latino *perscrutari*, *comprehendere*, all'interno di un contesto in cui indicava l'immer-

259 P. CELAN, *Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, I, p. 37; P. CELAN, *Poesie*, tr. it. di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano, 1998, p. 1093: "Non agire anzitempo, /non inviare fuori,/tienti/verso il dentro://tutto penetrato dal Nulla,/affrancato da ogni/preghiera,/ aderendo mite, secondo/la Pre-scrittura,/ ineludibile, //io accolgo te, / in luogo di ogni/pace". Su questo testo, che è l'ultimo testo dell'ultima raccolta preparata per la stampa dallo stesso Celan, cfr. H.G. GADAMER, *Celan Schlußgedicht*, in Id, *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen, 1993, vol. IX, pp. 367-382; PH. LACQUE-LABARTHE, *La poésie comme expérience*, Bourgois, Paris, 1986, pp. 104 ss.; P. RÄSÄNEN, *Counter-figures: An Essay on Anti-metaphoric Resistance. Paul Celan's Poetry and Poetics at the Limits of Figurality*, Helsinki University Printing House, Helsinki, 2007, pp. 156 ss.

260 M. VON PERGER, *Mystik unter Zwang. Erlösungsworte Meister Eckharts bei Paul Celan*, cit, p. 465. Cfr. anche E. HENSE, *Zwischen Spiritualitäten: intertextuelle Berührungen*, LIT Verlag, Münster, 2005, pp. 35-50.

sione nello studio profondo dei testi teologici, nella lirica compare accompagnato da un *Nichts*, da un “nulla” che impregna di sé chi si è disposto ad entrare docilmente in una condizione aderente senza riserve a quello stesso nulla. È questa aderenza incondizionata alla quieta e imperurbabile essenza di cui il mistico si sente partecipe senza differenze che il termine *Abgeschiedenheit* intende esprimere: la condizione di chi non deve pregare, perché non ha nulla da chiedere, di chi è lieve come la materia impalpabile da cui si sente compenetrato, di chi resta immerso, senza altro desiderio, nella quiete immobile dell’amato. In una stesura precedente di questa stessa lirica, il riferimento al complesso tematico relativo alla *Abgeschiedenheit*, era reso particolarmente esplicito dall’identità dichiarata dall’Io, che in quella versione si definiva come un “*Ich Abgeschiedener*”. La versione definitiva mostra tutta la complessità dell’interpretazione celaniana della *Abgeschiedenheit*. La presenza della terminologia dei testi mistici nella lirica di Celan è consapevolmente non filologica, volutamente trasgressiva. La lettera dell’originale, pur restando riconoscibile nella forma retorica, nella simbologia, traspare tuttavia nella sua radicale trasformazione. Essere “*durchgründet vom Nichts*” sta qui a significare l’essere “penetrato fino in fondo dal nulla”, “avere il nulla come fondamento” e riconduce a diversi contesti celaniani in cui una collettività anonima e dolente si riconosce come *Nichts*, come accade per esempio in *Psalm*, nella raccolta *Die Niemandrose*, in cui un “noi”, un soggetto collettivo senza speranza, senza attesa, si descrive, in una successione temporale che comprende tutta l’estensione della vita, come “*Ein Nichts / waren wir, sind wir, werden / wir bleiben*”, “un Nulla eravamo, siamo, saremo”. Oppure, interpretato secondo il significato che gli è attribuito nella tradizione mistica ebraica e nella teologia negativa,²⁶¹ il Nulla trasforma il luogo penetrato dalla propria presenza

261 OTTO PÖGgeler, *Spur des Worts: Zur Lyric Paul Celans*, Alber, Freiburg, 1986, p. 358.

nella sede di una forza feconda, la più interna e invisibile, la cui potenza si manifesta proprio in quanto vacante, sconosciuta, come nella celebre poesia MANDORLA.²⁶² Nella stessa MANDORLA si presenta inoltre già insistentemente un'altra parola ricorrente nel lessico celaniano, il verbo *stehen*, che anche in WIRK NICHT VORAUS compare, in un'accezione che si trova, forse significativamente, anche in un passo di *Sein und Zeit* di Heidegger²⁶³ che Celan ha certamente preso in considerazione. Nel §49 di *Sein und Zeit* si trova infatti il verbo *stehen* in quella stessa, rara, forma composta, *hereinstehen*, “stare verso l'interno”, che in WIRK NICHT VORAUS conclude la prima serie di suggerimenti rivolti al Tu sull'atteggiamento da seguire: *Steh / herein*, “tienti verso / il dentro” per essere accettato da chi si è disposto all'accoglienza. Nella poetica celaniana, con il verbo *stehen*, “stare eretti”, si sintetizza il significato paradigmatico del tema della *Beständigkeit*, della “constantia” — intesa come senso della fedeltà, memoria, resistenza. La verticalità dinamica dello *Stehen* diventa “direzione”, istanza etica e, in questo senso, attività eminentemente “umana”. Nella poesia MANDORLA il dinamismo dello *Stehen* è sottolineato dall'adozione di due composti inconsueti del verbo (*entgeggestehen* e *dahinstehen*, star verso, star contro), che esaltano il significato della “resistenza” associata al lavoro dell'uomo,

262 Cfr. P.CELAN, *Gesammelte Werke*, op. cit., I, p. 244: “In der Mandel – was steht in der Mandel? //Das Nichts.// Es steht das Nichts in der Mandel./Da steht es und steht”; tr. it. cit., p. 415: “/Nella mandorla – cosa c'è nella mandorla?/Il Nulla./C'è il Nulla nella mandorla./Lì sta e ristà.”

263 Nella copia di *Sein und Zeit* presente nella biblioteca di Celan il passo (§49, p. 248) è sottolineato e recita: “Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein ‘diesseitig’, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins in dieses hereinsteht”; M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, pp. 297 s.: “L'analisi della morte cade interamente di qua, giacché essa interpreta il fenomeno semplicemente come esso si radica (*hereinsteht*) nell'esserci e in quanto possibilità di essere di ogni rispettivo Esserci”.

come lo intendeva Celan, quando dichiarava: “Ich arbeite, ich leiste Widerstand”,²⁶⁴ lavoro, oppongo resistenza. Se in MANDORLA il paradossale movimento dello *stehen* è segnalato dalla domanda sulla sua direzione (*wohin?:* verso dove?), in WIRK NICHT VORAUS si indica un ingresso, un movimento verso l’interno e il profondo (*herein*), che sembra in questo modo alludere al movimento contrario rispetto al movimento mistico dell’uscita da sé, dell’ex-stasi. L’invito a compiere questo movimento, inoltre, viene rivolto a un Tu cui si chiede di entrare non nel proprio interno, in se stesso, bensì in un interno che riguarda colui che lo invita a compiere quel movimento (*her*). Questo interlocutore, l’Io disposto all’accoglienza del Tu, un Io che si autodescrive come dotato delle caratteristiche peculiari dell’*Abgeschiedener*, mostra invece una fondamentale contraddizione nella propria natura, in quanto, parlando, nega quel silenzio che è il carattere costitutivo dell’*Abgeschiedener*, il silenzio di chi non parla, non domanda, non prega. L’Io di WIRK NICHT VORAUS è dunque un ribelle rispetto alle caratteristiche dell’*Abgeschiedener* della tradizione mistica, come è stato anche interpretato nei testi heideggeriani. Questo Io celaniano usa un linguaggio eloquente, affine al significato che egli attribuiva nel *Meridiano* all’antiparola (*Gegenwort*), che è resistenza e grido, tendenza verso un silenzio cui resiste tuttavia spingendosi “al margine di se stessa”.²⁶⁵

264 Cfr. M. PAJEVIĆ, *Zur Poetik Paul Celans: Gedicht und Mensch — die Arbeit am Sinn*, Winter, Heidelberg, 2000, p. 280.

265 P. CELAN, *Der Meridian*, cit., p. 8: “Gewiß, das Gedicht — das Gedicht heute — zeigt, und das hat, glaube ich, denn doch nur mittelbar mit den [...] Schwierigkeiten der Wortwahl, dem rapideren Gefälle der Syntax oder dem wacheren Sinn für die Ellipse zu tun, — das Gedicht zeigt, das ist unverkennbar, eine starke Neigung zum Verstummen. [...] Das Gedicht behauptet sich am Rande seiner selbst; es ruft und holt sich, um bestehen zu können, unausgesetzt aus seinem Schon —

Tanto più eloquente, nel senso della rivolta che vi è contenuta, della sua potente valenza interlocutoria, è questa poesia, se confrontata con il silenzio, così difficile da accettare da parte di Celan, di Martin Heidegger, così come è rappresentato nel racconto dell'incontro ricordato nella poesia *Todtnauberg*.²⁶⁶ Traccia di un dialogo in cui molto resta non detto, *Todtnauberg* è la testimonianza di un incontro importante, per quanto difficile, tra il poeta e il pensatore. La difficoltà del colloquio è rivelata in un abbozzo che fa parte del materiale preparatorio, in cui si legge:

Seit ein Gespräch wir sind,

nicht— mehr in sein Immer —noch zurück”; tr. it. cit, p. 15: “Certo il poema —il poema, oggi— rivela (il che, a mio giudizio, alla fin fine solo indirettamente avrà a che fare con le difficoltà, pur non sottovalutabili, delle opzioni lessicali, con l’accelerato declino della sintassi, o con la vivace propensione all’ellissi), il poema rivela una forte inclinazione ad ammutolire. Il poema si afferma al margine di se stesso; per poter sussistere esso incessantemente si evoca e si riconduce dal suo Ormai— non—più al suo Pur-sempre”.

²⁶⁶ Todtnauberg è il nome della località in cui si trovava la famosa *Hütte* di Heidegger, il rifugio montano del filosofo, nella Foresta Nera. Celan vi si era recato nel luglio del 1967. Non si tratta di un semplice rifugio; la *Hütte*, che Heidegger aveva costruito nel 1922, non era semplicemente un luogo in cui trascorrere giornate di vacanza. Si trattava invece del luogo privilegiato per pensare e scrivere, per meditare su scelte decisive. Dalla *Hütte*, durante il lavoro sui Presocratici, nel 1933, Heidegger scese a Freiburg per assumere l’incarico di Rettore all’Università e alla *Hütte* tornò nel periodo successivo alla caduta del nazionalsocialismo. Luogo heideggeriano per eccellenza, la *Hütte*, e nel contesto della poesia si tratta di un fatto particolarmente importante, aveva ospitato nel 1933 incontri di nazisti. Nel quaderno degli ospiti, ricco di nomi, alcuni dei quali potevano dunque appartenere ai frequentatori di quegli incontri, Celan aveva aggiunto il proprio, preceduto da queste parole: “Nel libro della *Hütte*, guardando la stella sulla fontana, con la speranza nel cuore per una parola a venire”. La poesia fu composta una settimana dopo quell’incontro, il 1° agosto del 1967, a Francoforte e, dopo una prima edizione del 1968, in cinquanta copie, fu pubblicata pochi mesi dopo la morte del poeta, nella raccolta *Lichtzwang*.

an dem
wir würgen,
an dem ich würge,
das mich
aus mir hinausstiess, zw dreimal,/ viermal.²⁶⁷

Il primo verso è tratto da una poesia di Hölderlin, e segnala un terreno comune del filosofo e del poeta: la lingua poetica, e la specifica qualità interlocutoria, dialogica della lingua poetica, come la intendeva Celan, ma anche il luogo della lingua stessa osservato come luogo di ricerca, meta di quel cammino heideggeriano che mostra il linguaggio proprio per questo come essenzialmente in dialogo con se stesso. La forma del colloquio di cui si tratta, un colloquio originario, fondante, è descritta ricorrendo al verbo *würgen*, che significa “stringere”, “soffocare”, che allude dunque a quella “costrizione”, a quella “stretta” estrema che costringe il respiro, fino a invertirne il corso e a consentire l’interruzione che inaugura, analogamente a un’esperienza estatica, una condizione diversa della coscienza. È la “svolta del respiro” annunciata dall’“antiparola”, su cui si basa la più ampia dichiarazione di poetica di Celan, che, riportata nel contesto relativo al rapporto di Celan con la mistica, allude al necessario allontanamento da sé, all’abbandono, come premessa indispensabile per ogni incontro decisivo.

267 “Da quando siamo un colloquio/in cui/ci strozziamo/in cui io mi strozzo/che mi ha spinto/fuori di me/ (du), tre volte/quattro volte.” Cfr. P. CELAN, *Lichtzwang*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, p. 51.

T.S. ELIOT E IL MISTICISMO
(Giulia Vaudagna)

Mi piace iniziare questo breve intervento con una poesia.
L'opera si intitola *Viaggio*:

Se l'albero potesse muoversi, e avesse piedi ed ali
Non penerebbe segato, né soffrirebbe ferite d'accetta.
E se il sole non viaggiasse con piedi ed ali ogni notte
Come potrebbe illuminarsi il mondo all'aurora?
E se l'acqua amara non salisse dal mare nel cielo
Come avrebbe vita nuova il giardino con pioggia e
ruscelli?
Partì la goccia dalla patria, e tornò,
trovò la conchiglia e divenne una perla.
Non partì Giuseppe in viaggio dando l'addio al padre
piangente?
E, viaggiando, non ottenne fortuna e regno e vittoria?
E Muhammad non partì forse in viaggio verso Medi-
na,
e sovranità ottenne e fu re su cento paesi?
Anche se tu non hai piedi, scegli di viaggiare in te
stesso,

come miniera di rubini sii aperto all'influsso dei raggi
del sole.

O uomo, viaggia da te stesso in te stesso,
ché da simile viaggio la terra diventa purissimo oro.

Avanza da amarezza ed acredine verso dolcezza,
ché da suolo amaro e salato nascono mille specie di
frutta!²⁶⁸

Si tratta di un componimento di Gialâl Ad-Din Rûmî, mistico persiano e fondatore della confraternita dei dervisci danzanti. Ora, Eliot fa riferimento all'esperienza di molti mistici, citandoli anche testualmente, ma Rûmî non è tra questi, ragione per cui l'ho scelto per iniziare questo intervento. In questa poesia, scritta nel XIII secolo in una terra che è attualmente parte dell'Afghanistan, c'è molto del percorso poetico di T.S. Eliot, il che ci porta a due interessanti riflessioni. La prima: se esistono profonde assonanze, eco, tra autori distanti centinaia di anni e decine di migliaia di chilometri e appartenenti a culture evidentemente molto diverse, forse è perché davvero se dirigiamo il nostro sguardo verso ciò che è importante, quello che ci lega e ci rende vicini come esseri umani supera molto per intensità ciò che ci distingue. La seconda invece riguarda il posto dell'arte, in questo caso della poesia e della letteratura, nell'esperienza umana. Il suo ruolo di strumento per questo viaggio dell'uomo nell'uomo, come fosse una sorta di bussola che ci indirizza nello stabilire la rotta.

Perché come Rûmî, anche Eliot molti secoli dopo invita al viaggio:

We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.
Through the unknown, unremembered gate

268 RŪMĪ, 'Viaggio', *Poesie Mistiche*, a cura di Alessandro Bausani, Rizzoli, Milano, 2010, p. 107.

When the last of earth left to discover
Is that which was the beginning;
At the source of the longest river
The voice of the hidden waterfall
And the children in the apple-tree
Not known, because not looked for
But heard, half-heard, in the stillness
Between two waves of the sea.²⁶⁹

Ho appena citato un celebre passo dei *Four Quartets*, per la precisione tratto dall'ultimo movimento dell'ultimo quartetto, *Little Gidding*. I *Quartets* sono considerati la più chiara espressione dell'elemento mistico nell'opera di Eliot, e la visione di cui sono il segno è spesso ritenuta una conseguenza della conversione del poeta all'Anglocattolicesimo, nel 1927. Attraverso alcuni esempi cercherò di confutare l'idea che Eliot abbia, dopo la conversione, piegato la propria visione dell'umano e del reale a un dogma o a una dottrina, per fare emergere un filo conduttore nel suo percorso umano e poetico, una ricerca che effettivamente trova nei *Quartets* la sua realizzazione più illuminata, ma di cui la conversione è solo una tappa, per quanto naturalmente non secondaria, certamente non il momento della svolta.

Volendo trovare il momento della svolta, è piuttosto agli anni di Harvard che si deve guardare, un periodo in cui Eliot si avvicina, percorrendo diversi sentieri, a temi e immagini che ricorreranno nelle opere giovanili quanto in quelle della maturità.

La tensione verso qualcosa di superiore alla fragilità e all'instabilità dell'esistenza umana sembra essere presente in Eliot ancora prima della vocazione poetica. Proprio da questa tensione sembra dipendere l'interesse per la filosofia, così come l'elaborazione dei pilastri strutturali della sua poetica, tutta basata sulla necessità di sacrificare

269 T.S. ELIOT, 'The Four Quartets', *The Complete Poems and Plays*, Faber & Faber, London, 2004, p. 191.

l'individualità nell'ottica di un più importante e unitario sistema di riferimento e sullo sviluppo di unità poetiche capaci di contenere opposizioni e contraddizioni e superarle. Ci torneremo in seguito.

Ad Harvard, come dicevo, Eliot studia la gnoseologia di Francis Herbert Bradley, che sceglie come oggetto della sua tesi di dottorato. Eliot si allontanerà dal pensiero di Bradley, ma un aspetto fondamentale della sua poetica è già presente in filigrana in questa tesi, là dove il giovane dottorando scrive: "The life of a soul does not consist of the contemplation of one consistent world, but in the painful task of unifying —to a greater or less extent— jarring and incompatible ones, and passing, when possible, to a higher which shall somehow include and transmute them".²⁷⁰

Diventerà per lui fondamentale la ricerca nel passato di esempi di uomini e donne che avessero questo dono, che avessero avuto esperienza di questa visione più alta capace di includere e superare la divisione, la dualità, e trasmutarle. Non solo: studia continuamente nel tentativo di carpire le tecniche attraverso cui questi uomini erano riusciti nel difficile compito di plasmare il linguaggio affinché questo divenisse strumento per la creazione di immagini poetiche che di quella visione fossero il segno.

In questa fase, quella giovanile, Eliot è molto più facilmente colpito dalla capacità di alcuni autori di cogliere le storture, le brutture della natura umana e il dramma dell'esistenza, per questo della *Commedia* lo influenza l'*Inferno* molto più del *Paradiso*, è rapito da anime come quella di Kurtz, dalle visioni di squallore cittadino di Baudelaire. Questa tendenza riflette il primo profondo contrasto che Eliot cerca di superare per raggiungere un senso di interezza, di integrità: il contrasto molto personale tra la lucidità del suo intelletto, la sua curiosità, che diventa una vera e propria tensione, verso la spiritualità

²⁷⁰ T.S. ELIOT, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F.H. Bradley*, Faber & Faber, London, 1964.

e le sue pulsioni erotiche, il suo travagliatissimo rapporto con il proprio corpo e con quello altrui, soprattutto con quello femminile. Questo contrasto piuttosto acceso non fa che acuire la percezione molto moderna e occidentale dello iato tra corpo e anima, tra carne e spirito, tra esterno e interno.

A questo proposito vorrei citare due poesie del 1914 che ruotano attorno alla figura di San Sebastiano. Nella prima di queste, *The Love Song of Saint Sebastian*,²⁷¹ il martire fantastica —o effettivamente attua, il limite tra realtà e allucinazione in questi componimenti è piuttosto sottile— sul proprio suicidio e sull'assassinio della sua amante. Curiosamente non c'è nel testo alcun riferimento a San Sebastiano, e l'unica connessione tra la *persona* che Eliot crea e il santo è appunto nel titolo. Conseguenza immediata di questa scelta poetica è la giustapposizione di aura mistica e tensione erotica, tormento spirituale e desiderio carnale: in questa sorta di estasi mistica in cui la mortificazione del corpo raggiunge la forma estrema del suicidio/omicidio, le estreme conseguenze di una perversione erotica, del piacere sessuale che sconfinava nel dolore, si sovrappongono all'idea di sofferenza purgatoriale, dunque alla possibilità di raggiungere uno stato di beatitudine attraverso l'autoflagellazione. La passione sessuale è sovrapposta a una flagellazione, che è eco sì del martirio di Sebastiano ma anche evidentemente della flagellazione di Cristo, della Passione che è segno del sacrificio per eccellenza. Nel secondo componimento che vorrei citare, *The Death of Saint Narcissus*, l'immagine di San Sebastiano si sovrappone appunto a quella di Narciso, il giovane della mitologia greca dotato di eccezionale bellezza che si innamorò del proprio riflesso.

271 T.S. ELIOT, *Inventions of the March Hare. Poems 1909–1917*, a cura di C. Ricks, Harcourt Brace and Company, London, 1996, p. 78.

Come l'altro Sebastiano anche questa *persona* vuole essere un tentativo di includere in un corpo molte realtà, ma il corpo di Saint Narcissus non include solo il maschile e il femminile, l'amato e l'amante, la vittima e il carnefice, ma l'intero universo delle creature viventi:

First he was sure that he had been a tree,
Twisting its branches among each other
And tangling its roots among each other.
Then he knew that he had been a fish
With slippery white belly held tight in his own fingers,
Writhing in his own clutch, his ancient beauty
Caught fast in the pink tips of his new beauty.
Then he had been a young girl
Caught in the woods by a drunken old man
Knowing at the end the taste of his own whiteness,
The horror of his own smoothness,
And he felt drunken and old.²⁷²

La differenza rispetto all'altro Sebastiano è la consapevolezza (il termine *aware* ricorre tre volte in sette versi) che lo sovrasta e non gli lascia altra scelta che innamorarsi delle frecce che lo trafiggono, desiderare il "painful delight", una morte salvifica che lo allontani dal regno opprimente delle "faces, convulsive thighs and knees" e gli permetta di divenire a "Dancer before God".²⁷³ Per riassumere Eliot cerca in questi componimenti di mettere in scena e al contempo trascendere la percezione dell'incompatibilità tra corpo, spirito e mente. Per lui questa scissione, lo afferma in uno dei suoi saggi più celebri, quello sui poeti metafisici, è una questione culturale e storica. La definisce *dissociation of sensibility*, qualcosa di assolutamente alieno al Trecento, che diventa invece elemento

272 T. S. ELIOT, *The Complete Poems and Plays*, Faber & Faber, London, 2004, p. 605.

273 *Ibidem*.

costituente della cultura dal XVII secolo. Nei poeti metafisici Eliot riscontra questa capacità di percezione immediata e unitaria che sembra impossibile ritrovare nel '900:

Tennyson and Browning are poets, and they think; but they do not *feel their thought as immediately as the odour of a rose*. A thought to Donne was an experience; it modified his sensibility. When a poet's mind is perfectly equipped for its work, it is *constantly amalgamating disparate experience*; the ordinary man's experience is chaotic, irregular, fragmentary. The latter falls in love, or reads Spinoza, and these two experiences have nothing to do with each other, or with the noise of the typewriter or the smell of cooking; in the mind of the poet these experiences are *always forming new wholes*.²⁷⁴

“Feel their thought as immediatly as the odour of a rose”,²⁷⁵ significa che non c'è disgiunzione tra percezione fisica e elaborazione mentale nell'atto di conoscere un oggetto. In altre parole alcuni poeti sanno sentire con tutto il corpo i propri pensieri, con la stessa immediatezza con cui si sente il profumo di una rosa e da quel profumo nascono ricordi, connessioni che rendono quasi palpabile la presenza di una unità superiore alla circostanza dell'atto dell'odorare una rosa. Qualche centinaio di anni prima Rūmī scrisse: “Ogni rosa pregna di interno profumo, narra, quella rosa, i segreti del Tutto!”²⁷⁶ Non aggiungerei altro a proposito, perché spendere troppe parole su una visione di tale bellezza non può che affievolirne la potenza.

274 T.S. ELIOT, ‘The Metaphysical Poets’, *Selected Essays*, Faber & Faber, London, 1951, p. 287. Corsivo mio.

275 *Ibidem*.

276 RŪMĪ, *Poesie Mistiche*, a cura di Alessandro Bausani, Rizzoli, Milano, 2010, p. 10.

Dunque la dote è questa capacità di visione, mentre lo strumento che rende questa dote significativa e possibile via di ricerca è la tecnica. Come ho detto Eliot cerca di rubarla a chi gli sembra possa aver raggiunto il risultato prima di lui, per poi proseguire con i propri strumenti. Per questo elabora, come ho accennato, il correlativo oggettivo e quella che verrà definita teoria dell'impersonalità. Le immagini, le visioni giustapposte che compongono lo schema di una poesia hanno di per sé, nella mente del poeta, una particolare importanza —per questo vengono scelte come materiale poetico— ma affinché l'opera nel suo complesso acquisisca senso, valore, è necessario che quel materiale diventi significativo in una dimensione che non è più individuale. Perciò per Eliot è indispensabile che il primo sforzo del poeta sia quello di allontanare da sé il proprio materiale, cancellarsi affinché la propria opera rimandi ad un contesto sovraindividuale, così che possa avvicinarsi alla dimensione dell'universalità. Di conseguenza l'unità fondamentale di una poesia non è l'emozione del poeta; l'unico modo per esprimere un'emozione in poesia è usare un correlativo oggettivo, un'immagine che sia la formula di una situazione, di una concatenazione di eventi, di un sentimento in modo tale che l'emozione ad essi correlata sia, da quell'immagine, immediatamente evocata. Se da uno sguardo lucido e onesto si tratteggia un'immagine in modo netto, senza decorazioni inutili, ma con precisione e definizione, questa sarà capace di superare la circostanza da cui è scaturita per portare alla luce un infinito bagaglio di implicazioni. Affinché questo sia possibile l'autore deve sparire, deve riuscire a rendere la propria visione spoglia, sincera e immediata come quella di un bambino. Per usare le parole di Eckhart, mistico e teologo tedesco del XIII sec:

Diventa come un bimbo,
diventa sordo, diventa cieco!
Tutto il tuo essere

deve annullarsi,
allontana ogni qualcosa e ogni nulla!
Lascia il luogo, lascia il tempo, e anche le immagini!
Procedi senza strada
sullo stretto sentiero
e troverai la traccia del deserto.²⁷⁷

Si tratta di un deserto che bisogna voler raggiungere, perché spesso la visione che abbiamo della realtà è molto più confortevole di quella che si può ottenere spogliandoci di noi stessi. Eliot parlando di Blake dice che era dotato di una onestà peculiare,²⁷⁸ che è peculiarmente spiacevole là dove ci pone davanti agli occhi ciò che preferiremmo non vedere. Ecco perché il mese del risveglio e della rinascita —l'April che apre *The Waste Land*— è crudele, e la “condition of complete simplicity” di cui parla in *Little Gidding* costa “not less than everything”.

Per concludere vorrei sottolineare che ho cercato di spiegare perché, prima di scrivere *And the fire and the rose are one*, il percorso è lungo e tortuoso, e certo non dipende esclusivamente dall'adesione formale ad una dottrina, ma da una tensione molto profonda, la tensione di una personalità sicuramente densa di contrasti e costantemente frastornata dalla frammentarietà, dalla dualità, dall'intrinseca incapacità di mettere insieme prima di tutto se stesso —*On Margate Sands/I can connect/ Nothing with nothing*—²⁷⁹ e un intenso, viscerale desiderio di unità, di un senso di integrità che derivi dalla consapevolezza di appartenere come essere umano ad un tutto che lo trascenda ma lo includa. È qui secondo me il legame tra la sua poesia e la tensione mistica, nel senso di un percorso da

²⁷⁷ Si tratta di un estratto dal componimento intitolato *Gratum sinapis de divinitate pulcherrima*. Il testo completo è in MARCO VANNINI, *Il Nulla Divino*, Mondadori, Milano, 1999.

²⁷⁸ T.S. ELIOT, 'William Blake', *Selected Essays*, Faber & Faber, London, 1951, p. 321.

²⁷⁹ T.S. ELIOT, *La Terra Desolata*, introduzione, traduzione e note di Alessandro Serpieri, BUR, Milano, 1982, vv. 300-302.

intraprendere per darsi la possibilità di cogliere in brevi momenti di visione estatica l'Uno. Per Eliot il fare poetico è l'unico strumento a disposizione per destreggiarsi nel viaggio. Ed è proprio questo che vorrei sottolineare: la poesia, l'arte, la letteratura, possono essere uno strumento di ricerca, di indagine, di un viaggio da sé in sé. Si tratta di rubare gli occhi al passato, scoprendo la meraviglia di contenere trentamila anni di umanità, e magari essere un punto di partenza per il viaggio dell'umanità del futuro. La cultura ci permette di ri-conoscere il nostro presente, di cogliere il senso del nostro passaggio e forse, per chi non è un mistico o un santo, è l'unica possibilità di cogliere l'eternità.

LA FIGURA DELLA MISTICA D'ÁVILA NELLA LETTERATURA FRANCESE
DEGLI ULTIMI DUE SECOLI
(Krizia Bonaudo)

Se “[...] les ouvrages de Sainte Thérèse exercent un apostolat fécond dans l’Église, et ils l’exerceront jusqu’à la fin des temps”,²⁸⁰ come espresso nell’Avertissement dell’edizione francese ottocentesca delle opere complete di Teresa d’Ávila, il che mette in luce il carattere religioso ed edificante degli scritti teresiani, con il seguente articolo si intende, invece, porre l’attenzione su un modello di approccio meno comune alla figura della santa mistica, ovvero quello della sua fortuna in ambito letterario e, nello specifico, nella dimensione culturale francese. Ci sembra opportuno quindi prendere le distanze dagli studi teresiani per allargare la nostra analisi alla ricezione, non solo delle opere della mistica, ma della sua figura di riformatrice in ambito francese nei secoli Ottocento e Novecento. La figura di Teresa entra, infatti, in letteratura moderna, dapprima in quanto autrice, grazie alle opere che

²⁸⁰ *Œuvres de Sainte Thérèse traduites d’après les manuscrits originaux par le R.P. Rouix de la compagnie de Jésus*, trad. It, Julien Lanier et Cie, Avertissement, Paris, 1852, p. 7.

la santa ha redatto, per poi diventare essa stessa un personaggio talvolta descritto fedelmente e talvolta soggetto a riscrittura da parte dei vari autori, come se si trattasse di un modello letterario. Il nostro studio non ha ambizioni di esaustività, ma si propone di descrivere il panorama in cui la monaca spagnola diventa oggetto di riflessione da parte dei vari autori e personaggio all'interno di opere non agiografiche, ma di finzione narrativa.

Complessivamente, l'attenzione per la mistica nei secoli precedenti all'Ottocento si presenta in letteratura in maniera ridotta a causa probabilmente dell'interesse per santi francesi e figure storiche sorte in ambito nazionale. Fra di essi occupa un posto privilegiato Giovanna d'Arco, santa popolare, riconosciuta come eroina di Francia ancor prima di essere canonizzata. La Francia, terra laica, ha posto inoltre la sua attenzione in maniera modesta sui temi religiosi rispetto ad altri paesi, relegando spesso le figure di santi alla sfera dell'agiografia tout court.²⁸¹

Teresa d'Ávila compare, ciò nonostante, seppur in maniera limitata, nel nostro periodo di riferimento in tutti i generi letterari indistintamente, ma, salvo che nella pièce del 1906 *La Vierge d'Ávila* di Catulle Mendès, mai come protagonista. Il suo presentarsi quale personaggio marginale non gioca però a discapito della sua figura. Questa assume in tutti i casi un'identità ben precisa riconducibile a un modello di santità e di virtù. La sua presenza, pur non essendo dettata da motivi riconducibili a ragioni di devozione, non è mai casuale ed è sempre pregna di una serie di elementi che la rendono fortemente sfruttabile in

281 Fra gli esempi possibili di santi protagonisti di opere letterarie ci si limiterà in questa sede a citare la *Pucelle d'Orléan* di Voltaire (iniziata nel 1730 e pubblicata postuma nel 1899) o l'influenza di questa figura in autori come Anouilh che la mette al centro della sua *L'Alouette* (1953). Anche Teresa di Lisieux, in ultima battuta, portata a teatro in epoca più recente da Jean Favre (*Thérèse de Lisieux*, 1994) o al centro di alcune considerazioni da parte di Simone Weil diventa presto una figura di forte interesse e di studio capace di uscire dai confini nazionali francesi.

ambito letterario e facilmente catalogabile come un tipo dai tratti assai rigidi che mettono in ombra la sua vera identità di donna a favore di quella di santa.

Primo di una serie di autori che citano la nostra santa all'interno delle loro opere nel periodo storico da noi preso in considerazione è Stendhal. Nel suo *Voyages en Italie* (18-04-1828) lo scrittore ci propone quello che potrebbe essere inteso quale un doppio riferimento alla figura della mistica. Nel descriverci la scultura *L'Estasi di S.Teresa* del Bernini l'autore sceglie delle espressioni particolarmente alte tratte dal vocabolario mistico avvicinando il più possibile il lettore all'esperienza di amore divino provata dalla santa d'Ávila. Non solo quindi l'opera d'arte descritta raffigura la religiosa, ma il veicolo linguistico stesso è testimone della sua popolarità e funge quasi da didascalia alla celebre scultura. Da non trascurare, inoltre, il fatto che Stendhal si serve di questa immagine di santa spagnola molto sublime per descrivere le bellezze artistiche e culturali dell'Italia, paese a cui è dedicata l'intera opera, quasi come se si trattasse di una figura locale italiana e questo per via della forte devozione per la mistica che si era presto creata anche al di fuori del proprio paese natale.²⁸² “Sainte Thérèse est représentée dans l'extase de l'amour divin, c'est l'expression la plus vive et la plus naturelle [...] Quel art divin! Quelle volupté!”²⁸³

Siamo invece nel 1834 quando Charles Augustin de Sainte-Beuve inserisce nel romanzo *Volupté* l'immagine di Santa Teresa descritta dal punto di vista del sentimento amoroso nei confronti del divino, amore che come ci ricorda Marcel Lépée ci restituisce un'immagine di santa Teresa “portée vers Dieu, non seulement par son propre amour, mais par un amour divin, elle a comme touché

282 Per ciò che concerne Stendhal e l'Italia si rimanda a: MICHEL CROUZET, *Stendhal e il mito dell'Italia*, trad. di C. Saletti, Il Mulino, Bologna, 1991; JEAN GOLDZINK, *Stendhal: l'Italie au coeur*, Gallimard, Paris, 1992.

283 STENDHAL, *Voyages en Italie*, ed. de Victor Del Litto, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1973, p. 807.

du doigt la réalité de l'Amour infini [...]”²⁸⁴ Sainte-Beuve pone l'accento sull'amore mistico e sul fenomeno delle estasi, rese celebri anche grazie all'opera scultorea a cui abbiamo appena fatto riferimento e descrive Teresa quale la più santa delle amanti e la più amante delle sante. “Je me figurais encore la plus sainte des amantes et la plus amante des saintes, Thérèse d'Ávila, au moment où son cœur chastement embrasé s'écrie: 'Soyons fidèles à Celui qui ne peut nous être infidèle.’”²⁸⁵

Ne *La cousine Bette* (1846) di Honoré de Balzac l'immagine di Teresa è invece ritratta in tono meno sublime. L'autore, con accenti smorzati e tendenti all'ironia, paragona il personaggio di Madame Marneff, che si sta prendendo gioco del barone Hulot, lo sguardo rivolto al cielo della santa. La protagonista del romanzo spinge infatti per gelosia e vendetta la cortigiana Valérie Marneffe fra le braccia del cugino, da lei segretamente amato a sua insaputa, il quale, senza nulla sospettare, rende la donna sua confidente e si rende così oggetto di un gioco crudele di macchinazioni da parte della sua parente. Nel passaggio a cui stiamo facendo riferimento si legge infatti come

Madame Marneffe, devenue son amie et sa confidente, faisait d'étranges façons pour accepter la moindre chose de lui. “Bon pour les places, les gratifications, tout ce que vous pouvez nous obtenir du gouvernement; mais ne commencez pas par déshonorer la femme que vous dites aimer, disait Valérie, autrement je ne vous croirai pas... Et j'aime à vous croire”, ajoutait-elle avec une œillade à la sainte Thérèse guignant le ciel.²⁸⁶

284 MARCEL LEPÉE, *Sainte Thérèse d'Ávila: la réalisme chrétien*, Desclée de Bouwer, Paris, 1947, p. 573.

285 CHARLES AUGUSTIN DE SAINTE-BEUVE, *Volupté*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 135.

286 HONORÉ DE BALZAC, 'La Cousine Bette', *La Comédie humaine*,

L'autore, che si mantiene di norma distante dalla religione, si era già almeno occupato in un'altra opera del tema mistico, che risulta essere lo stimolo e il fulcro di *Séraphita*, (1835), lavoro minore e dal tema atipico, basato su di un linguaggio che Gaetana Prandi definisce "lartatamente mistico"²⁸⁷ e da interpretare con una chiave di lettura che Balzac stesso indica essere mistica e che dichiara apertamente nella dedica dell'opera a Eveline de Hanska, contessa di Rzewuska. "Si je suis accusé d'impuissance après avoir tenté d'arracher aux profondeurs de la mysticité ce livre qui, sous la transparence de notre belle langue, voulait les lumineuses poésies de l'Orient, à vous la faute!"²⁸⁸

Victor Hugo attira invece la nostra attenzione su una santa Teresa modello di povertà e di severità di costumi nel contempo citandola all'interno de *Les Misérables* (1862). I due protagonisti, Valjean e Cosette, a un certo punto, vedendosi costretti a fuggire dalla polizia si rifugiano in un convento e sperimentano la vita delle monache. L'autore, narrando questa vicenda, si sofferma sull'estrema umiltà delle religiose e mostra di conoscere la nostra santa presentandola quale severa badessa, pronta a respingere le aspiranti monache non in grado di distaccarsi completamente dai beni terreni e dalle suggestioni mondane. Nell'aneddoto, offertoci dall'autore, la mistica spagnola avrebbe respinto una dama desiderosa di entrare nell'ordine del Carmelo rinnovato per via del suo attaccamento ad alcuni oggetti di valore. A rendere ancora più sorprendentemente intransigente l'atteggiamento della mistica sarebbe proprio la natura degli oggetti per cui la dama provava un'attrazione particolare. Nel

Gallimard, La Pléiade, Paris, vol. VII, p. 143.

287 GAETANA PRANDI, *L'uomo che non muore. Religione naturale e psicoanalisi*, Armando, Roma, 2013, pp. 179-180.

288 HONORÉ DE BALZAC, 'Séraphita', *La Comédie humaine*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1980, vol. XI, p. 727.

passo che stiamo prendendo in considerazione si fa infatti riferimento a oggetti legati a pratiche religiose e devozionali come una Bibbia. Hugo ci ricorda inoltre come alle religiose non sia infatti concesso nessun possesso e che questa loro assenza di proprietà privata si rispecchi nel loro linguaggio, fortemente improntato su frasi alla prima persona plurale a sottolineare il carattere corale delle loro azioni e della loro vita a sfavore di una visione individualistica e intimista, loro permessa nella sfera dell'orazione.

Elles ne disent de rien ma ni mon. Elles n'ont rien à elles et ne doivent tenir à rien. Elles disent de toute chose notre; ainsi: notre voile, notre chapelet; si elles parlaient de leur chemise, elles diraient notre chemise. Quelquefois elles s'attachent à quelque petit objet, à un livre d'heures, à une relique, à une médaille bénite. Dès qu'elles s'aperçoivent qu'elles commencent à tenir à cet objet, elles doivent le donner. Elles se rappellent le mot de sainte Thérèse à laquelle une grande dame, au moment d'entrer dans son ordre, disait: Permettez, ma mère, que j'envoie chercher une sainte Bible à laquelle je tiens beaucoup. — Ah! Vous tenez à quelque chose! En ce cas, n'entrez pas chez nous.²⁸⁹

Questo esempio attira particolarmente il nostro interesse però, oltre che per il tema affrontato da Hugo, per l'attenzione che l'autore mostra nei confronti della santa ponendola al centro dell'esempio. Hugo, che non sembra riservare toni critici nel descriverci i costumi delle monache, presenta in verità nel corso di tutta la vita un atteggiamento particolarmente laicista e anticlericale, notevolmente distaccato nei confronti della religione ufficiale e dei suoi ministri. Ciò nonostante egli lascerà un testa-

²⁸⁹ VICTOR HUGO, *Les Misérables*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1951, vol. VI, p. 502.

mento lapidario, ma particolarmente denso, testimone del sentimento anticlericale, ma non estraneo alla sensibilità per il sacro e per Dio, prima parola delle sue ultime volontà.

Dieu. L'âme. La responsabilité. Cette triple notion suffit à l'homme. Elle m'a suffit. C'est la religion vraie. J'ai vécu en elle, je meurs en elle. Vérité, lumière, justice, conscience, c'est Dieu, Deus, Dies. [...] Je vais fermer l'œil terrestre; mais l'œil spirituel restera ouvert, plus grand que jamais. Je repousse l'oraison de toutes les églises je demande une prière à toutes les âmes.²⁹⁰

A sostegno di questa visione di Hugo credente vi è anche la testimonianza di Giovanni Bosco, santo italiano, che nelle sue memorie cita in più passi lo scrittore francese e afferma di averlo incontrato nel corso di due incontri segreti in occasione di un suo soggiorno a Parigi nel 1883. Siamo quindi due anni dopo la stesura del testamento dell'autore. Victor Hugo avrebbe, tra le altre cose, professato apertamente la sua fede al sacerdote italiano e nel corso del loro ultimo incontro si sarebbe espresso in questi termini, svelando la sua vera identità celata sotto pseudonimo durante il primo appuntamento: "Io sono Victor Ugo (sic) e vi prego a voler essere mio buon amico. Io credo nel soprannaturale, credo in Dio e spero di morire nelle mani di un prete Cattolico che raccomandi lo spirito mio al Creatore".²⁹¹

290 VICTOR HUGO, *Testamento olografo*, datato 31/08/1881, conservato presso gli Archives BnF, Paris.

291 GIOVANNI BOSCO, *Memorie biografiche di Don Giovanni Bosco*, raccolte dal sacerdote salesiano Giovanni Battista Lemoyne, Società editrice internazionale, Torino, 1935, vol. XVI. Giovanni Bosco ritornerà sull'argomento dell'incontro con lo scrittore francese nel volume XIX delle sue memorie. I vari tomi della raccolta sono consultabili, insieme all'elenco delle concordanze, alla pagina web: <http://www.>

Quand'è così, io (Giovanni Bosco) posso dirle che sì, ho parlato con Victor Hugo. Mi ha fatto professione di fede spiritualista; ma io credo che, se si tiene indietro, tutto dipenda dal rispetto umano. Il suo *entourage*, com'egli stesso mi ha lasciato capire, è ostile a qualsiasi idea religiosa [...] Eh, ormai è vecchio! [...] Non bisogna abusare della grazia di Dio. L'ho detto anche a lui [...].²⁹²

Teresa d'Ávila è al cento inoltre di due componimenti di un altro autore nuovamente non particolarmente noto per il suo legame con la fede, Paul Verlaine. Christiane Rancé, che nel 2015 ha dato alle stampe un'opera dedicata alla santa spagnola, intende la figura della mistica quale punto di riferimento per il poeta che vede nella santa un modello per un cammino di conversione che si stava presentando in un momento particolarmente difficile della sua vita. “Elle avait été dans sa détresse, la figure à laquelle arrimer son espoir et son désir de vivre. Elle était à ses yeux l'exemple même de la femme de génie. En prison, intoxiqué de Rimbaud, Verlaine avait songé à la transverbération de la sainte [...]”.²⁹³ Le due citazioni sono presenti nella raccolta *Sagesse* (1881), poesie redatte dopo la fine della tumultuosa relazione con Arthur Rimbaud, figlie di un periodo di riflessione e conversione da parte del poeta.

donboscosanto.eu/memorie_biografiche/index.php

292 *Ídem*. Per le preziose informazioni concernenti questo aneddoto tengo a ringraziare Padre Antonio Maria Sicari che mi ha fornito indicazioni dettagliate utili al reperimento dei dati in questione. PADRE SICARI cita inoltre a sua volta l'incontro fra Victor Hugo e San Giovanni Bosco nei suoi *Ritratti di santi*, Jaca Book, Milano, 1987, p. 103: “Il letterato più celebre che (Giovanni Bosco) incontrò —in due colloqui segreti a Parigi, convertendolo, secondo la testimonianza di Don Bosco stesso— fu Victor Hugo.”

293 CHRISTIANE RANCÉ, *La passion de Thérèse d'Ávila*, Albin Michel, Paris, 2015, p. 13.

Nel primo di questi esempi si descrive la ferita dell'amore divino, con un riferimento implicito alla nostra mistica in un verso che secondo Rancé ricalcherebbe inoltre passi teresiani.²⁹⁴ "O mon Dieu, vous m'avez blessé d'amour. Et la blessure est encore vibrante."²⁹⁵

In un secondo passo della raccolta ci si imbatte in un nuovo riferimento alla santa che questa volta viene citata esplicitamente come modello di umiltà e povertà, le stesse virtù che François de Saint-Cheron sottolinea essere i cardini della vocazione di Teresa fin dalla sua prima giovinezza. "Thérèse ne s'avouait pas vaincue: elle voulait suivre sa vocation, se vœux de pauvreté et les conseils du Christ en toute perfection".²⁹⁶ "Sainte Thérèse veut que la Pauvreté soit. La reine d'ici-bas, et littéralement!"²⁹⁷

Nell'ambito del movimento decadentista francese Joris-Karl Huysmans, invece, attira la nostra attenzione su un tratto meno comune nell'analisi della figura della santa e cioè sull'aspetto virile di Teresa sottolineandone i tratti maschilini più comuni fra i monaci.

—Cela me fait songer, dit Durtal, que, même en religion, il existe des âmes qui semblent s'être trompées de sexe. Saint François D'Assise, qui était tout amour, avait plutôt l'âme féminine d'une moniale et sainte Térèse, qui fut la plus attentive des psychologues, avait l'âme virile d'un moine. Il serait plus exact de les appeler sainte François et saint Térèse.²⁹⁸

294 *Ídem*.

295 PAUL VERLAINE, *Œuvres poétiques complètes*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1948, vol. I, p. 168.

296 FRANCOIS DE SAINT-CHERON, *Sainte Thérèse d'Ávila*, Pygmalion-Gérard Watelet, Paris, 1999, p. 70.

297 PAUL VERLAINE, *Op. cit.*, p. 193.

298 JORIS-KARL HUYSMANS, *En route!*, Plon, Paris, 1951, p. 271.

A colpire particolarmente l'autore di *En route!* (1895) vi sono anche le doti organizzative della monaca e il suo piglio di donna d'affari, figura moderna emancipata, capace di trovare un equilibrio fra la dimensione contemplativa e il contingente, in tempi in cui questi due ambiti erano di norma incompatibili fra loro, così come il passo qui di seguito può dimostrare.

Qu'elle soit une admirable psychologue, cela est sûr; mais quel singulier mélange elle montre aussi, d'une mystique ardente et d'une femme d'affaires froide. Car enfin elle est à double fond; elle est une contemplative hors le monde et elle est également un homme d'État; elle est le Colbert féminin des cloîtres. En somme, jamais femme ne fut et une ouvrière de précision aussi parfaite et une organisatrice aussi puissante. Quand on songe qu'elle a fondé trente-deux monastères, qu'elle les a mis sous l'obéissance d'une règle qui est un modèle de sagesse, d'une règle qui prévoit, qui rectifie les méprises les mieux ignorées du cœur, on reste confondu de l'entendre traitée par les esprits forts d'hystérique et de folle!²⁹⁹

Il XX secolo si apre con premesse di forte rinnovamento di forme e di linguaggi e conosce fin da subito movimenti e personalità che non nascondono il loro rifiuto del magistero della Chiesa e delle pratiche religiose devozionali, rivendicando un laicismo ed un'indipendenza dalla concezione religiosa della vita, presentando un modello di *homo laicus* senza precedenti nella storia. Ciò nonostante, possiamo registrare la presenza, sia nell'ambito della narrativa che della saggistica, di elementi e personaggi re-

²⁹⁹ *Ibid.*, pp. 93-94.

ligiosi tra cui la figura di Santa Teresa. A citare la mistica vi saranno anche scrittrici come Marguerite Yourcenar e Simone de Beauvoir che, pur dedicando poche righe alla santa spagnola, all'interno delle loro opere esaltano alcuni tratti della sua complessa personalità. Fra gli aspetti che particolarmente sembrano attirare l'attenzione delle autrici vi è la capacità di Teresa di emanciparsi dal mondo maschile e maschilista del proprio tempo e sapersi ritagliare uno spazio indipendente di preghiera e soprattutto di azione. Christiane Rancé inoltre vede nell'opera di Marguerite Duras *Le ravissement de Lol V. Stein* (1964) un forte richiamo, fin dal titolo, alle estasi della monaca carmelitana e al tema mistico della transverberazione.³⁰⁰

Nel 1906 la figura di Teresa d'Ávila viene portata a teatro come protagonista di una pièce dal titolo *La Vierge d'Ávila* in cui Catulle Mendès gioca abilmente con l'immagine della santa mostrandoci il suo lato più umano, a differenza degli altri autori che puntavano maggiormente l'attenzione sui tratti mistici di Teresa. L'autore dà inoltre prova di sapersi muovere con disinvoltura in ambito religioso. Il drammaturgo che mette in scena "un admirable poème lyrique."³⁰¹ si misura con l'immagine della mistica d'Ávila citando simboli ed elementi ricercati legati alle Sacre Scritture, mostrando non solo una buona conoscenza della biografia della santa, ripercorsa e rivisitata seppur liberamente in alcuni punti per ragioni teatrali, ma una cultura medio alta in fatto di temi religiosi. Teresa in Mendès continua ad essere vista quale modello di santità e si presenta quale personaggio da contrapporre ad elementi profani continuamente proposti in scena. La messa in rapporto fra la monaca ed espressioni e circostanze profane, con intenti blasfemi, crea una lotta fra bene e male, una dinamica di luci ed ombre che interesserà anche la figura della santa che sarà al centro di un gioco di ombre fina-

300 CHRISTIANE RANCÉ, *Op. cit.*, p. 15.

301 GASTON SORBETS, 'La Vierge d'Ávila au théâtre Sarah Bernard', *L'Illustration théâtrale*, 17/11/1906.

li. Teresa, che conoscerà il turbamento e verrà esposta al peccato, vive momenti di deserto e di grande tentazione e muore in scena pronunciando una frase ambigua che apre a numerose possibili interpretazioni. “Jésus, Jésus! Erwann, Amour!”³⁰²

L'incontro con il sacerdote eretico Erwann, che in un primo momento sembra convertirsi a contatto con le virtù della santa, si rivela in un secondo tempo pietra di scandalo e occasione di messa in discussione dell'inscalfibilità della santità, a favore di una concezione di beatitudine intesa quale tappa finale di un cammino costellato di prove. *La Vierge d'Ávila*, indicato come capolavoro di Mendès non si presenta dunque quale mera agiografia, ma quale inconsueto esempio di descrizione del percorso di una donna verso la beatitudine. Il tema del peccato è messo in primo piano come motore di santità, elemento particolarmente moderno e ambiguo, simbolo stesso delle contraddizioni che conoscerà il nuovo secolo. Ci preme sottolineare come nella pièce del 1906, già abbozzata dal suo autore nel 1901, ci si trovi di fronte a una Teresa donna, portata in scena da una Sarah Bernhardt al culmine della sua celebrità, capace di incarnare un personaggio grande ed enigmatico. “[...] personnage encore énigmatique, en dépit de tant de gloses et de si nombreuses et savantes études, était-il bien un personnage scénique [...] le sujet ne risquait-il pas de demeurer confus [...]?”³⁰³

Vent'anni dopo l'ultima fatica di Mendès, che continuerà a rivelarsi un esempio isolato in ambito francese, ci si imbatte in una breve citazione della mistica d'Ávila in chiusura a *L'Aumonyme* datato 1923 di Robert Desnos. L'autore, fra i componimenti basati su giochi linguistici dal forte carattere surrealista, inserisce un'immagine di una Teresa ridente piena d'amore che suggestivamente

302 CATULLE MENDÈS, 'La Vièrge d'Ávila', *L'Illustration théâtrale*, L'Illustration, Paris, 1906, p. 40.

303 EDMOND STOULLING, *Les Annales du théâtre et de la musique*, Ollendorf, Paris, 1907, p. 262.

sembra fare riferimento alla nostra santa. Questa citazione, se dal un lato non sembra rispondere al canone della monaca modello di vita e di virtù, non si iscrive neppure nella serie di immagini religiose desacralizzate con toni ironici e anticlericali tipiche di alcuni degli esponenti dei movimenti Dada e surrealista. Basti pensare alla provocatoria copertina della rivista “Littérature” sulla quale il primo settembre 1922 svetta l’immagine del Sacro Cuore in un contesto però profano e profanatorio o la riscrittura della preghiera del Padre Nostro³⁰⁴ sempre ad opera di Desnos inserita nella raccolta *Corps et Biens*. Dialogue: -“Rien ne m’intéresse. -Rie, en aimant, Thérèse”³⁰⁵

Teresa, donna, attira soprattutto però nel corso del Novecento l’attenzione di scrittrici che vedono in lei un esempio di donna forte e dotata di spiccate doti di intelligenza e di organizzazione. Per Marguerite Yourcenar ad esempio

Sainte-Thérèse qui est assurément une grande mystique, consacre une immense énergie à développer des couvents, à enrichir les domaines des couvents, à établir une admirable technique de la vie religieuse, —riuscendo a coniugare— des émotions religieuses proprement dites, des sentiments, des émotions et des activités qui ne diffèreraient pas tellement de celles d’une femme de nos jours passionnément intéressée à une grande entreprise commerciale ou administrative.³⁰⁶

304 ROBERT DESNOS, *Corps et biens*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 51-52.

305 *Ibid.*, p. 68.

306 MARGUERITE YOURCENAR, ‘L’écrivain devant l’histoire’ (Conferenza tenutasi il 16-02-1954), *Bulletin de la Société Internationale d’Études Yourcenariennes*, 36 (dicembre 2015), p. 135.

La santa si rivela dunque un modello di donna emancipata *ante litteram* dai connotati maschili capace di destreggiarsi in ambiti di potere di norma poco accessibili al mondo femminile. Come ci ricorda Marthe Peyroux “Marguerite Yourcenar aimait à citer Antigone, Marie-Madeleine, Sainte Thérèse, Florence Nightingale [...] femmes ‘sublimes’ [...]”³⁰⁷ ma dotate di una forte personalità.

Anche l’intellettuale femminista Simone De Beauvoir, che dopo un’educazione religiosa non nasconde all’interno dei propri scritti la sua posizione di donna laica e laicista, si misura con la figura della santa d’Ávila, collocandola nel secondo volume della sua opera più celebre *Le deuxième sexe* (1949). “Simone de Beauvoir —non solo— exclut de sa condamnation quelques mystiques d’exception comme Catherine de Sienne et surtout Thérèse d’Ávila”³⁰⁸ ma arriva a magnificarle “[...] exemplairement, comme quelques grandes écrivain(e)s: ce sont des femmes libres, fortes, créatrices”.³⁰⁹ La sua riflessione su Teresa si colloca all’interno di considerazioni concernenti la difficoltà della donna di occupare ruoli rivestiti da uomini e la grande impossibilità a rivelarsi creatrici, poiché troppo poco considerate in campo sociale e culturale.

Une femme n’aurait jamais pu devenir Kafka: dans ses doutes et ses inquiétudes, elle n’eût pas reconnu l’angoisse de l’Homme chassé du paradis. Il n’y a guère que sainte Thérèse qui ait vécu pour son compte, dans un total délaissement, la condition humaine: on a vu pourquoi. Se situant par-delà les hiérarchies terrestres, elle ne sentait pas plus que saint Jean de la Croix un pla-

307 MARTHE PEYROUX, *Marguerite Yourcenar: la difficulté héroïque de vivre*, Eurédit, Paris, 2003, p. 94.

308 ELIANE LECARME-TABONE, *Simone de Beauvoir “Le deuxième sexe”*, Gallimard, Paris, 2008, p. 136.

309 INGRID GALSTER (Dir.), *Simone de Beauvoir, Le deuxième sexe*, Honoré Champion, Paris, 2004, p. 410.

fond rassurant au-dessus de sa tête. C'était pour tous deux la même nuit, les mêmes éclats de lumière, en soi le même néant, en Dieu la même plénitude. Quand enfin il sera ainsi possible à tout être humain de placer son orgueil par-delà la différenciation sexuelle, dans la difficile gloire de sa libre existence, alors seulement la femme pourra confondre son histoire, ses problèmes, ses doutes, ses espoirs avec ceux de l'humanité; alors seulement elle pourra chercher dans sa vie et ses œuvres à dévoiler la réalité tout entière et non seulement sa personne. Tant qu'elle a encore à lutter pour devenir un être humain, elle ne saurait être une créatrice.³¹⁰

La figura di Teresa si emancipa per l'intellettuale francese dal binomio composto da esperienza mistica e sessuale, *cliché* molto spesso attribuito alle tranverberazioni. Simone de Beauvoir tiene a sottolineare come

il n'en serait pas moins faux d'interpréter ses émotions comme une simple "sublimation sexuelle" ; [...] sainte Thérèse cherche à s'unir à Dieu et vit cette union dans son corps; elle n'est pas l'esclave de ses nerfs et de ses hormones: il faut plutôt admirer en elle l'intensité d'une foi qui pénètre au plus intime de sa chair.³¹¹

Da donna d'azione Teresa inoltre ci viene presentata quale donna particolarmente moderna che "pose d'une manière tout intellectuelle le dramatique problème du rapport entre l'individu et l'Être transcendant; elle a vécu

310 SIMONE DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1949, vol. II, pp. 557-558.

311 *Ibid.*, p. 512.

en femme une expérience dont le sens dépasse toute spécification sexuelle [...] c'est la rédemption de [...] (sa) féminité".³¹²

Due anni prima di Simone de Beauvoir, nel 1947, Georges Bernanos scrive i suoi *Dialogues des Carmelites* in cui, seppur mai citando la rinnovatrice dell'ordine carmelitano, ne esalta gli insegnamenti attraverso la narrazione del martirio delle sedici monache di Compiègne ghigliottinate durante l'epoca del Terrore elogiandone le virtù. Da tutta l'opera di Bernanos traspare un sentimento particolarmente religioso strettamente legato all'idea di misticismo.

Bernanos est un contemplatif: contemplatif de Dieu [...] contemplatif de sa créature dans son origine et sa destination surnaturelle. Certes, nous savons qu'il a beaucoup lu sur les mystiques (entre autres l'Histoire du sentiment religieux de Bremond), qu'il a lu aussi Saint Jean de la Croix, Sainte Thérèse d'Ávila et surtout Sainte Thérèse de Lisieux. Mais lire ne suffit pas.³¹³

L'autore pur non facendo quindi mistero della propria fede si definisce, come parafrasa Guy Gaucher, un "chrétien ordinaire, un baptisé parmi tant d'autres et que les 'travaux d'équilibre' des mystiques lui étaient inconnus".³¹⁴

Sarà però Paul Claudel, uomo di fede, che pose la religione al centro della sua opera facendone un tema ricorrente e ispiratore, a scrivere parole molto belle su Teresa. Pur non dedicando nessun'opera alla mistica spagnola, egli la citerà all'interno dei suoi diari (t. I, 1968). Come ci ricorda anche Claudia Jullien l'autore descrive la santa

³¹² *Ibid.*, pp. 512-513.

³¹³ GUY GAUCHER, *L'Expérience de Dieu avec Bernanos*, Fides, Montréal, 2001, p. 13.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

avec sa longue figure tout empourprée d'amour" (J I 896) cette "espèce de professeur de l'Amour divin" (J I 735) —la quale— avec ses mystérieuses unions mystiques, sa relation non moine mystérieuse avec [...] toute sa féminité mise au service de la foi a sans nul doute suscité, plus que le précédent, des questionnements intérieurs et l'intérêt curieux du poète.³¹⁵

Claudél che usa dunque parole molto alte nel descrivere Teresa d'Ávila, mostra in realtà, diffidenza per i santi mistici, come San Giovanni della Croce.

(Les mystiques) ce sont des âmes qui se sont établies sur le pied des relations directes avec le bon Dieu, et qui en somme peuvent très bien se passer de l'Église, de la liturgie, des sacrements et de l'Écriture —dans les cas plus excessifs, et si vous voulez monstrueux on pourrait même dire de l'humanité de J.C. (C'est trop! j'efface la dernière phrase!).³¹⁶

Solo in epoca più recente la santa si affrancherà dal modello di personaggio letterario per essere posta nuovamente al centro di alcune biografie in forte contrapposizione però con le classiche vite dei santi. In questi testi, fra cui ricordiamo l'opera di Marcelle Auclair³¹⁷ (1950) e *Thérèse mon amour* di Julia Kristeva³¹⁸ (2008), edito già nei primi anni Duemila, ella diventa, oltre che esempio di

315 CLAUDIA JULLIEN, *Paul Claudel interroge le Cantique des Cantiques: introduction, variantes et notes*, Centre de recherches Jacques Petit, Paris, 1994, p. 39.

316 Lettera di Paul Claudel a F. de Marcilly. Estratto riportato in CLAUDIA JULLIEN, *op. cit.*, p. 39.

317 MARCELLE AUCLAIR, *La vie de Sainte Thérèse d'Ávila*, Seuil, Paris, 1950.

318 JULIA KRISTEVA, *Thérèse mon amour*, Fayard, Paris, 2008.

santità, una figura di donna con la quale confrontarsi e con la quale tessere un dialogo. Soprattutto in Kristeva la mistica viene esaltata in quello che potremmo definire un inno alla corporeità ed all'umanità —umanità santa— di Teresa.

Je vous salue, Thérèse, femme sans frontières, corps physique, érotique, hystérique, épileptique, qui se fait verbe qui se fait chair, qui se défait en soi hors de soi, flots d'images sans tableaux, tumultes de paroles cascades d'éclosions, jumeau du Christ, c'est Lui au plus intime de moi, moi Thérèse, femme d'affaires, fondatrice, jubilatrice, mourir de ne pas mourir c'est écrire, une sorte de demeure, de jeu, Dieu nous aime joueuses mes filles, croyez-moi, mais oui, échec et mat à Dieu aussi, bien sûr, ça délivre, ça s'écoule, les âmes qui aiment écoutent, elles voient jusqu'aux atomes, ça les fait jouir, des atomes infiniment amoureux, mais oui, Thérèse, oui, ma sœur extatique excentrique appelée touchée imaginée pensée repensée dépensée, hors de vous en vous hors de moi en moi, [...] Thérèse mon amour.³¹⁹

E' questo il punto di arrivo nello studio di una figura di mistica alquanto complessa, e nel contempo si presenta come punto di partenza, perché Teresa, in quanto personaggio sempre attuale, non smette mai di "esibirsi" sotto aspetti sempre nuovi e a presentarsi quale figura mai banale. E' questo il motivo della sua popolarità e la chiave di lettura per studiare la sua ricezione.

319 *Ibid.*, p. 40.

STREGONERIA, SANTITÀ, SUBALTERNITÀ. APPUNTI SUL CONCETTO DI
MARGINE
(Diana Osti)

If the lost object is the self, melancholia resembles an act of self-cannibalization: the encrypted self eats away at the traumatized surviving self from inside, trying to kill it off by severing its ties to the world outside.

GABRIELE SCHWAB, *Haunting Legacies: Violent Histories and Transgenerational Trauma*

When, however, one reads of a witch being ducked, of a woman possessed by devils, of a wise woman selling herbs, or even of a very remarkable man who had a mother, then I think we are on the track of a lost novelist, a suppressed poet, of some mute and inglorious Jane Austen [...] Indeed, I would venture to guess that Anon, who wrote so many poems without singing them, was often a woman. It was a woman Edward Fitzgerald, I think, suggested who made the

ballads and the folk-songs, crooning them to her children, beguiling her spinning with them, or the length of the winter's night.

VIRGINIA WOOLF, *A Room of One's Own*.

SUL CONCETTO DI SUBALTERNO IN GRAMSCI

Da una cella del carcere della città pugliese di Turi, Antonio Gramsci si interroga sull'ascesa del fascismo in Italia, mettendo sotto accusa lo stesso partito comunista italiano. Quest'ultimo, sostiene Gramsci —talmente asservito al potere ideologico dell'URSS, al suo mito, al suo prestigio— aveva lasciato indietro importanti pezzi di storia, mancando di consapevolezza politica e sociologica circa il suo soggetto d'elezione, il soggetto rivoluzionario per eccellenza: il proletariato agricolo e industriale. Quest'ultimo, sostiene Gramsci, non è una massa indifferenziata, non è una classe unita né tantomeno uniforme dal punto di vista ideologico. In un articolo su *La Voce* del 1923 aveva già espresso questo punto di vista:

Ha la classe operaia la sua ideologia? Perché i partiti proletari italiani sono sempre stati deboli dal punto di vista rivoluzionario? Perché hanno fallito quando dovevano passare dalle parole all'azione? Essi non conoscevano la situazione in cui dovevano operare, essi non conoscevano il terreno in cui avrebbero dovuto dare la battaglia. Pensate: in più di trenta anni di vita, il partito socialista non ha prodotto un libro che studiasse la struttura economico-so-

ziale dell'Italia. Non esiste un libro che studi i partiti politici italiani, i loro legami di classe, il loro significato.³²⁰

Gramsci viene condannato a 20 anni di carcere il 4 giugno 1928 dall'appena formatosi Tribunale Speciale Fascista con una frase del pubblico ministero Michele Isgrò che rimase assai celebre: “per vent’anni dobbiamo impedire a questo cervello di funzionare”.³²¹ La frase tuttavia non fu profetica; i *Quaderni del carcere* ne furono una perfetta smentita.

Durante gli anni di prigionia, una volta ottenuto il permesso di scrivere, si dedicherà a un lavoro di costante e profonda revisione dei movimenti politici, sociali e culturali italiani coprendo una vasta distesa temporale, spazierà tra i secoli, le discipline, i personaggi storici; cercherà, con pochissimo materiale a sua disposizione, una lezione dalla sconfitta, scovando nella prigionia una libertà intellettuale autentica, attingendo a quell’enciclopedia vastissima che era la sua mente.

Il termine *subalterno* compare la prima volta nella *nota 14* del *Quaderno 3*, dal titolo *Storia della classe dominante e storia delle classi subalterne* per venire poi ripreso e ampliato nel *Quaderno 25*. Da subito notiamo l’accento sulla storiografia: conoscere la storia d’Italia pone anche la sfida di conoscere la storia delle classi subalterne, delle loro forme di organizzazione, dei momenti di difesa autonoma. La classe subalterna subisce costantemente l’influsso della classe dominante, è in “istato di difesa allarmata”³²² e i suoi momenti di azione auto-

320 A. GRAMSCI, *Che fare?* (1923), in Id., *Per la verità. Scritti 1913-1926*, a cura di Renzo Martinelli, Editori Riuniti, Roma, 1974. Gramsci scrive l’articolo sotto pseudonimo, dopo la disfatta seguita alla scissione dal partito socialista nel 1922 e alla marcia su Roma di Benito Mussolini.

321 ANTONIO GRAMSCI, *Lettere dal carcere*, a cura di Riccardo Ucchedda, Davide Zedda Editore, Milano, 2008, p. 11.

322 ANTONIO GRAMSCI, *Quaderni dei carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1977, vol. I, p. 300.

ma non sono registrati dalla storiografia tradizionale. Il termine, è chiaro, sta a indicare il proletariato senza esserne, però, un equivalente. Si tratta di un concetto più profondo perché più complessa è la dicotomia entro cui si iscrive, ovvero la dicotomia egemonia/subalternità.³²³ A questo proposito, è importante introdurre l'argomento della *nota 12*, dove il termine ancora non compare, e che sarà ripresa in seconda stesura quale nota d'apertura del *Quaderno 25*: Gramsci ci narra la vicenda di David Lazzaretti, un ribelle del XIX secolo, nato nel 1834 e attivo sul Monte Amiata, in Toscana. Il movimento a cui quest'ultimo diede vita fu una sorta di setta religiosa densa di elementi religioso-profetici (il giurisdavidismo). Egli si era pronunciato per la Comune di Parigi; aveva condotto una predicazione sulla base di confusi elementi visionari, che aveva finito per allarmare sia lo Stato italiano che la Chiesa cattolica per il seguito popolare raccolto nei paesi della zona; aveva affermato di volere instaurare la Repubblica, ed era stato fucilato dall'esercito regio italiano nel 1878, pur non costituendo un vero e proprio pericolo per le istituzioni. La tendenzialità repubblicana mescolata all'elemento religioso e profetico fu ragione di disturbo, e né durante la sua attività né dopo la sua morte (Gramsci fa riferimento alla fonte storiografica) il movimento fu trattato con la dovuta attenzione, mentre era proprio quel particolare miscuglio la sua caratteristica principale. Scrive Gramsci:

Per una élite sociale, gli elementi dei gruppi subalterni hanno sempre alquanto di barbarico e di patologico [...] il libro del Berzellotti che ha servito a formare l'opinione pubblica italiana sul Lazzaretti, (è) niente altro che una manifestazione di patriottismo letterario (—per amor di

³²³ Sull'egemonia come funzione esercitata dalla classe dominante vedi LIGUORI, G. LIGUORI, 'Tre accezioni di subalterno in Gramsci', *Critica marxista: rivista bimestrale*, 6 (2011), p. 38.

patria!— come si dice) che portava a cercar di nascondere le cause di malessere generale che esistevano in Italia dopo il '70' dando, dei singoli episodi di esplosione di tale malessere, spiegazioni restrittive, individuali, folkloristiche, patologiche ecc.³²⁴

Il pensiero gramsciano si spinge al di là delle categorie marxiste classiche; il concetto di lotta di classe è sostituito da una riflessione sul concetto di rappresentanza, che sta per l'*agency*³²⁵ della sociologia moderna, e quindi si sposta dal collettivo all'individuale. Ad essere subalterna non è solo una classe sociale, ma la persona stessa, come testimonia il passaggio linguistico nella lunga nota 12 del *Quaderno 11*, in cui mette in discussione la “funzione storica svolta dalla concezione fatalistica della filosofia della praxis”.³²⁶ Il soggetto a cui si attaglia la caratteristica di “subalterno” non è più dunque una classe o un gruppo sociale, diviene un soggetto singolo, o almeno si apre lo spazio perché il lettore sia portato a pensarlo. Il “subalterno”, per non essere più tale, deve essere —seguendo le parole di Gramsci— “dirigente”, “responsabile”, “protagonista”.

Ma da cosa dipende la condizione di subalternità, chi e cosa la determina? David Lazzaretti aveva costruito il suo movimento sulla base di un pensiero asistematico; le sue letture erano “foglietti, opuscoli e libri popolari stampati a Milano”;³²⁷ inoltre, Gramsci ci riferisce della fascinazione subita dallo stesso per un romanzo storico, *Manfredo Pallavicino* di Giuseppe Rovani; Lazzaretti avrebbe ricevuto la “visita” del protagonista durante un

324 *Ibid.*, vol. 3, p. 2280 (cfr. Q3, p. 97: “questo era il costume del tempo: invece di studiare le origini di un fatto storico, si trovava che il protagonista era un pazzo”).

325 Vedi: HOMI BHABHA, *The Location of Culture*, Routledge Classics, London/New York, 2004.

326 *Ibid.*, vol. 2, p.1394.

327 *Ibid.*, vol. 3, p. 2281.

periodo di isolamento in una grotta, il quale gli avrebbe rivelato un messaggio da cui nacque il suo credo sincretico. Senza approfondire la tematica di questo romanzo e la figura storica del suo protagonista, e senza addentrarci troppo nello specifico della vicenda giurisdavidica, possiamo soffermarci su come questo movimento esprima, attraverso un suo linguaggio simbolico, il desiderio per una società civile migliore, ampiamente ignorato dalla classe dominante: Gramsci ritiene fosse legato al *non-expedit* del Vaticano e alla delusione delle aspettative del popolo nei confronti delle sinistre al governo.

Ernesto de Martino, in un secondo momento, avrebbe chiamato questo tipo di fenomeni “fuori dalla storia”, come lo era, in una certa misura, il tarantismo ai tempi de *La terra del rimorso*:

La terra del rimorso è, in senso stretto, la Puglia in quanto area elettiva del tarantismo cioè di un fenomeno storico-religioso nato nel Medioevo e protrattosi sino al '700 e oltre [...] In un senso più ampio la terra del rimorso, cioè la terra del cattivo passato che torna e rigurgita e opprime col suo rigurgito, è l'Italia meridionale, o più esattamente le campagne di quel che fu l'antico Regno di Napoli [...] in un terzo e ancor più ampio senso la terra del rimorso è il nostro stesso pianeta, o almeno quella parte di esso che è entrato nel cono d'ombra del suo cattivo passato.³²⁸

Ed è proprio il “cattivo passato” a rendere necessarie forme di resistenza all'oblio, al senso di perdita di sé e alla condizione di marginalità quali rivendicazioni di esisten-

328 E. DE MARTINO, *La terra del rimorso* (1961), Il saggiatore, Milano, 2013, p. 49.

za che si impongono come *discorso* e sono riconducibili, oltre che a mondi politici e culturali, anche al sentire individuale, alla storia personale.

GEORGIA ON MY MIND.

I said Georgia, oh Georgia
No peace I find
Just an old sweet song
Keeps Georgia on my mind.

RAY CHARLES

Jean Toomer era nipote del governatore della Louisiana, il primo governatore afroamericano degli Stati Uniti. La sua è una storia particolare: discendenza mista, pelle troppo scura per essere bianca e troppo bianca per essere nera, il giovane Toomer si trova in mezzo allo spartiacque della segregazione razziale, a dover frequentare o scuole per soli bianchi o scuole per soli neri, allo stesso tempo restando fuori da entrambe le categorizzazioni. “I have never lived within the “color line”, and my life has never been cut off from the general course and conduct of American white life”,³²⁹ dice di se stesso in un periodo della storia americana in cui la *one-drop rule* — letteralmente “legge della goccia di sangue” — era destinata ad indurirsi, rendendo sempre più impermeabili le categorie dell'*apartheid* statunitense. Le capacità di Jean Toomer di uscire dai margini imposti dalla società e di attingere da diversi ambienti artistici e intellettuali lasciarono evidente traccia nel suo eclettismo, ma anche nel percorso di vita del giovane scrittore, sempre alla ricerca di quale fosse la sua

329 JEAN TOOMER, ‘The Crock of Problems’, *Selected Essays and Literary Criticism*, ed. di Robert B. Jones, University of Tennessee Press, Knoxville, 1996, pp. 55–9, at 56.

strada. Di una cosa, però, era certo: lui era americano, e lo era proprio perché meticcio. Essere e sentirsi ibrido in un'epoca in cui la purezza era una vera e propria ossessione politica e scientifica accrebbe in Toomer il desiderio di esplorare questo concetto attraverso la letteratura, e di cercare il suo linguaggio nella "babele modernista"³³⁰ del suo tempo. Sentiva una grande fascinazione per il mondo delle città, per l'America in crescente urbanizzazione, e, contemporaneamente, un grande istinto di protezione e salvaguardia nei confronti del patrimonio culturale *black*, di quella terra del rimorso che era il sud rurale, a pochi anni dalla fine della guerra civile e dall'abolizione della schiavitù. Questo desiderio di recupero di ciò che si stava perdendo (la cultura africana sul continente americano: il folklore, la musica, gli *spirituals*) è in linea con l'attenzione modernista all'antropologia, alla mitologia e alla religione, ma in Toomer acquista una dimensione ulteriore, programmatica: integrare due mondi in un'opera, dare una circolarità a un processo di separazione — l'abbandono del sud rurale — che accadeva all'interno di un paese, che non coinvolgeva soltanto il binomio *whites* e *blacks* ma anche la popolazione afroamericana stessa. Toomer, giovane di discendenza afroamericana, indiana ed ebraica, cresciuto in città, sente un richiamo molto forte, poetico, spirituale e fisico, nei confronti di una terra cui sente di appartenere. Sente di doverle un tributo; la forma e la modalità di questo tributo gli appariranno più chiare soltanto dopo un lungo soggiorno di lavoro nel 1921 a Sparta, in Georgia, alla scuola per soli neri *Sparta Agricultural and Industrial Institute*. La realtà nella quale si troverà immerso è quella di una terra intrisa di una memoria traumatica profonda, di "terrors of history".³³¹

330 JEAN TOOMER, Introduzione a *Cane*, trad. di Daniela Fink, Marsilio, Venezia, 1993, p. 10.

331 MARK WAHLAN, 'Jean Toomer and the Avant-garde', *The Cambridge Companion to Harlem Renaissance*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2007, p. 74.

Dal contatto con questa “tilled land, saturate with the life of those who have worked it”,³³² nasce, due anni più tardi, la sua opera più importante. *Cane* è un’opera rivoluzionaria: non è la meditazione nostalgica sulla fine di un mondo, ma uno straordinario esperimento estetico. *Cane* è un libro che artisticamente, artificialmente, ricostruisce un’interezza, un’asserzione di vita, e lo fa attraverso una complessa simbologia riassunta in un cerchio; il cerchio è composto da tre segmenti, rappresentati graficamente all’inizio di ciascuna parte del libro. Il primo segmento è dedicato alla Georgia e, protagoniste, sono le donne. Il primo personaggio è Karintha, il cui nome potrebbe essere un’allusione alle *Lettere* di Paolo ai Corinti. Viene descritta attraverso immagini che le suggeriscono un’aura spirituale, sacrale, quasi fosse una creatura celeste: la sua costruzione imagista si esprime in una corsa che è un “frullo”, *whirl*, e nella sua pelle, “like dusk/when the sun goes down”.³³³ Karintha è una donna che ha subito fin da bambina le attenzioni degli uomini, diventando una prostituta, una “Maddalena”. Non ha una voce propria, ma è lo specchio dei desideri altrui, del racconto di narratori maschi, e per questo intrappolata in un emblema che esprime una forte carica disturbata, violenta e sessuale; quasi che il suo vissuto voglia uscire dai margini iconici del disegno, per straripare in tutta la sua potenza rimossa. Molti dei ritratti più potenti di *Cane* sono di donne abusate, e la corrente sotterranea, *l’humus* della storia è intriso dell’esperienza dello sfruttamento, economico e sessuale, della differenza di classe, della discriminazione razziale e di genere. Questa corrente —espressa linguisticamente attraverso strategie narrative quali la ripetizione, l’uso di un linguaggio misto di lirica e prosa, il “silenzio”— erompe, ad esempio, alla fine della prima sezione quando la mar-

332 *Ibidem*.

333 JEAN TOOMER, *Cane*, trad. di Daniela Fink, Marsilio, Venezia, 1993, p. 44.

maglia di città esce dalla fabbrica per linciare Tom Burwell, colpevole di aver ferito il figlio dei “padroni” perché suo rivale in amore.

Tom Burwell [...]

White men like ants upon a forage rushed about. Except for the taut hum of their moving, all was silent. Shotguns, revolvers, rope, kerosene, torches. Two high-powered cars with glaring search-lights. They came together. The taut hum rose to a low roar. Then nothing could be heard but the flop of their feet in the thick dust of the road. The moving body of their silence preceded them over the crest of the hill into factory town. It flattened the Negroes beneath it. It rolled to the wall of the factory, where it stopped. Tom knew that they were coming. ³³⁴

Questo episodio fa da ponte verso la seconda parte del romanzo, ambientata in città, introducendo il tema della fabbrica e dell'ambiente urbano. L'obiettivo di Toomer è sbiadire i confini, e lo fa sia linguisticamente che tematicamente, con grande attenzione agli epiteti denotativi, non introducendo mai i personaggi come “neri” o “bianchi”, e attraverso il grande sotto-tema della violenza istituzionalizzata. Nella seconda parte lo sfondo non è più la Georgia ma la città all'epoca delle grandi migrazioni di massa, della grande urbanizzazione.³³⁵ Questo “nuovo mondo”, però, non è lontano nemmeno una generazione dalla guerra civile e dalla schiavitù. La religiosità rurale appare fuori posto, lascia spazio al jazz e alla cultura di massa che si impone in modo allo stesso tempo brulicante e alienante. L'alienazione è anche nei rapporti, come ci racconta in *Bona e Paul*: Bona, ragazza bianca, desidera Paul proprio come Bob Stone, nel racconto precedente,

334 *Ibid.*, p. 68.

335 *Ibid.*, ‘Introduzione’, p.17.

desiderava Louisa; ma qui i due ragazzi subiscono altre forze, e tra di loro, anziché l'amore, sboccia l'incomunicabilità. Attraverso il racconto di questo amore mancato che subisce tutta la pressione delle leggi della società moderna, Toomer ci disvela l'aspetto distruttivo e virulento del mondo moderno: razzista, sessuofobico, segregazionista. È alla luce del disvelamento di questo terreno comune, di queste ferite nella memoria americana, che l'autore indirizza la sua ricerca di unione di un paese frammentato, in lotta contro se stesso: bianchi contro neri, uomini contro donne, nord contro sud, città contro campagna.

Recuperiamo, ora, il concetto di subalternità e inseriamolo in questo contesto letterario e storico. Per farlo, vale la pena introdurre il pensiero di un altro fondamentale sociologo e filosofo, capostipite dei *Cultural Studies*, ovvero Stuart Hall. La nozione di subalternità che Hall e i *Cultural Studies* impiegano sviluppa quella gramsciana ma se ne differenzia per alcuni aspetti. Ciò che definisce l'egemonico e il subalterno è la posizione dei soggetti rispetto non solo al modo di produzione (contadini vs proprietari, operai vs capitalisti), ma anche ad altri tipi di differenze e disuguaglianze: in particolare quelle di genere, quelle di generazione, quelle etniche. L'espressione del dominio maschile sulla donna, quello coloniale e post-coloniale, non sembrano semplicemente derivazioni del fondamentale dominio di classe, e costituiscono in modo autonomo rapporti di subalternità. Lo stesso vale in parte per i giovani, che nelle moderne società occidentali stanno al centro delle strategie del mercato e del consumo ma sono di solito privi di diretto potere economico e politico: una sia pur provvisoria subalternità che conduce alla costituzione di movimenti subculturali e altri tipi di fenomeni, come quello della migrazione giovanile. Hall tenta di ridefinire il rapporto egemonico-subalterno nei termini di una contrapposizione tra "la gente" e "il blocco di potere", intendendo con ciò che si tratta di configurazioni mobili e variabili più che di ceti definiti una volta

per tutte. La linea di frattura si articola in modi complessi nel corpo sociale; si può dire che attraversa le singole soggettività, ovvero che in ciascuno di noi l'egemonico e il subalterno coesistono in una peculiare tensione.

ARTISTS, *NOT SAINTES*. ALICE WALKER E LA RICERCA DEI ROMANZIERI PERDUTI

La scrittrice afroamericana Alice Walker, nel suo celebre saggio *In Search of Our Mothers' Gardens*, recupera un'immagine di *Cane* da cui fa partire il discorso.

I described her own nature and temperament. Told how they needed a larger life for their expression. [...] I pointed out that in lieu of proper channels, her emotions had overflowed into paths that dissipated them. I talked, beautifully I thought, about an art that would be born, an art that would open the way for women the likes of her. I asked her to hope, and build up an inner life against the coming of that day. [...] I sang, with a strange quiver in my voice, a promise song.³³⁶

La citazione è tratta da *Avey*, racconto newyorkese in cui un giovane incontra dopo cinque anni il suo amore dei tempi del liceo, una ragazza orfana di nome Avey, scoprendo che è diventata una prostituta. Il giovane aveva sempre criticato la ragazza per quella che definiva la sua "indolenza", a cui poi diede la spiegazione riportata sopra, in epigrafe al saggio di Walker. Si tratta di un passaggio molto potente dove è espresso il concetto di subalternità in modo chiaro nel suo aspetto di mancato accesso alle risorse e di conseguenza mancanza di integrazione sociale e sviluppo della persona. Nel racconto la ragazza appa-

336 *Ibid.*, p. 180.

re “indifferente”, abulica; si mostra come contenitore di materia inespressa, che spinge il poeta a immaginare cosa avrebbe potuto essere se solo quella materia fosse stata “incanalata”.

Walker riprende l'esperienza di Toomer per riflettere sulle sue antenate, le “madri” della popolazione afroamericana. Parlando delle donne incontrate da Toomer, ci racconta:

When the poet Jean Toomer walked through the South in the early twenties, he discovered a curious thing: black women whose spirituality was so intense, so deep, so *unconscious*, that they were themselves unaware of the richness they held. They stumbled blindly through their lives: creatures so abused and mutilated in body, so dimmed and confused by pain, that they considered themselves unworthy even of hope. In the selfless abstractions their bodies became to the men who used them, they became more than “sexual objects”, more even than mere women: they became “Saints”. Instead of being perceived as whole persons, their bodies became shrines: what was thought to be their minds became temples suitable for worship. These crazy Saints stared out at the world, wildly, like lunatics, or quietly, like suicides; and the “God” that was in their gaze was as mute as a great stone.³³⁷

Chi erano queste “sante” che popolavano il sud abbandonato degli Stati Uniti, ancora scossi dalla guerra di secessione? Le loro madri erano state schiave, loro ne avevano vissuto sulla pelle gli abusi e spesso, nel limbo della

337 ALICE WALKER, ‘In Search of our Mothers’ Gardens’, *Within the Circle: an Anthology of African American Literary Criticism from the Harlem Renaissance to the Present*, ed. di Angeline Mitchell, Duke University Press, Durham/London, 1994, p. 401.

Restaurazione, venivano anche loro trattate allo stesso modo. L'eredità culturale da cui provenivano era quella di secoli di schiavitù.

Erano donne che si erano forzate di abbandonare i loro corpi al fine di dissociarsi dal dolore che veniva loro inflitto, aspettando il giorno in cui poter dare voce a quello che avevano dentro, con la sensazione che, quando quel giorno sarebbe arrivato, non le avrebbe trovate. Il loro "spirito", la loro potenza inconscia, si sollevava a volte come un mulinello di vento. Queste figure femminili non sapevano di poter esprimere il loro disagio e non sapevano nemmeno immaginare come farlo. Costrette al matrimonio, a numerose gravidanze, a lavori estenuanti, a costanti e perpetrati abusi, alla prostituzione, costringevano la loro interiorità ed emotività a sforzi sovrumani di sopravvivenza, disperdendo completamente i loro intimi confini, dissociandosi dalla realtà, subendo decorsi post-traumatici talmente complessi da farle risultare, agli occhi dell'altro, creature con un che di sovrumano, di altamente spirituale.

How was the creativity of the black woman kept alive, year after year and century after century, when for most of the years black people have been in America, it was a punishable crime for a black person to read or write? And the freedom to paint, to sculpt, to expand the mind with action did not exist. Consider, if you can bear to imagine it, what might have been the result if singing, too, had been forbidden by law [...] Then you may begin to comprehend the lives of our "crazy", "Sainted" mothers and grandmothers. The agony of the lives of women who might have been Poets, Novelists, Essa-

yists, and Short-Story Writers (over a period of centuries), who died with their real gifts stifled within them.³³⁸

L'ipotesi di Walker è che nella potenza spirituale di queste donne fosse racchiusa un'energia creativa repressa, derivata dall'impossibilità di poter esprimere il proprio talento, e, ancor prima, di individuarlo. In tali condizioni, la necessità di espressione si faceva strada in difficili condizioni e a volte non trovava una via di uscita. L'esempio che ci riporta è quello di Phillis Wheatley, giovane donna schiava nel 1700 rapita quando aveva sette anni in Senegal e portata in America su una nave chiamata, per l'appunto, Phyllis. Weathley, invece, era il nome del suo padrone, Sir John Weathley. Fu istruita e presto iniziò a scrivere poesie, cosa che fece per tutta la vita e che le permise di ottenere un ampio successo letterario e la libertà. Ma di che libertà si trattava?

Ricordiamo cosa afferma Virginia Woolf in *A Room of One's Own*: "a woman must have money and a room of her own if she is to write fiction".³³⁹ Che cosa avrebbe potuto pensare Wheatley che non possedeva nemmeno sé stessa, la sua persona? Dopo la liberazione Phyllis rimase con la famiglia fino alla morte del suo padrone; successivamente, si sposò, ma il matrimonio durò poco, il marito la lasciò e lei morì di stenti a soli 31 anni. Phyllis aveva da sempre lottato con una salute fragile, aggravata dalle condizioni di forte stress e dallo stato di subordinazione psicologica.

Walker riflette su un passaggio di *A Room of One's Own* in cui Woolf si interroga sui talenti esistenti, storicamente, tra le donne e tra la *working class* e di cui il mondo non ha potuto beneficiare, se non sporadicamente, a

³³⁸ *Ibid.*, p. 403.

³³⁹ VIRGINIA WOOLF, *A Room of One's Own*, edizione ebook, Bookclassic, South Australia, 2015, p. 1.

causa dei rapporti di potere. Tuttavia, la scia di questi talenti inascoltati potrebbe trovarsi lungo le vicende di emarginazione e persecuzione di chi non si uniformava alle regole della società egemonica: streghe, guaritrici, “possedute”, hanno lasciato, secondo Woolf (e Walker), le tracce di “romanzieri perduti”.

ELENA FERRANTE. TRACCE DI UN’AMICA GENIALE

Writing is dialogic: a matter of awakening the counter-voices in oneself.

J.M. COETZEE, *Interview*

Il dibattito sul “caso Ferrante” è più che mai vivo in questo periodo. Ogni volta che l’opera della scrittrice — o scrittore — viene candidata a un premio, il suo anonimato torna a fare scalpore. Non si tratta, tuttavia, di una novità; Ferrante è attiva da vent’anni come romanziera. È tornata a far parlare assai di sé dopo il successo della quadrilogia *L’amica geniale*, quello che si potrebbe chiamare il “grande romanzo italiano”,³⁴⁰ la storia degli ultimi settant’anni in Italia narrati in prima persona dalla protagonista Elena. L’io narrante, però, non è mai solo: la storia è raccontata da un punto di vista quasi duale. L’intera narrazione è costruita, infatti, partendo da una sfida: opporsi alla sparizione di Lila, il suo doppio, la sua amica d’infanzia e controparte costante fino all’età matura. La loro storia ha inizio in un rione napoletano del secondo dopoguerra, in quella Napoli che non è bagnata dal mare, quella delle periferie, dei margini. Anche se il romanzo attraversa la storia dell’intero paese, è sempre il rione che “torna e rigurgita”, con la sua forza dirompente, nella vita di chi parte attraverso la vita di chi resta.

340 ANNA MARIA CRISPINO, ‘L’una e l’altra’, *Leggendaria*, 208 (2014), p.48.

Il rione nell'opera di Ferrante è un mondo con le sue leggi, in cui la violenza ha un ruolo molto importante nella vita quotidiana dei suoi abitanti, sui quali pesa il controllo delle famiglie affiliate alla borsa nera e alla camorra come quella di don Achille Carracci. Lila ed Elena, da bambine, percepiscono l'aura di terrore che sta attorno a tale figura che acquista, nel loro immaginario infantile, una forma particolare di "uomo nero":

Quando si è al mondo da poco è difficile capire quali sono i disastri all'origine del nostro sentimento del disastro [...] Nu e Tina non erano felici. I terrori che assaporavamo noi ogni giorno erano i loro. Non ci fidavamo della luce sulle pietre, sulle palazzine, sulla campagna, sulle persone fuori e dentro le case. Ne intuivamo gli angoli neri, i sentimenti compressi ma sempre vicini a esplodere. E attribuivamo a quelle bocche scure, alle caverne che oltre di loro si aprivano sotto le palazzine del rione, tutto ciò che ci spaventava alla luce del giorno. Don Achille, per esempio, era non solo nella sua casa all'ultimo piano ma anche lì sotto, ragno tra i ragni, topo tra i topi, una forma che assumeva tutte le forme.³⁴¹

Elena è la figlia dell'usciera ed è la più brava a scuola. È bionda, gentile. Lila è la figlia del calzolaio, è piccola e scura e tutti la considerano una bambina "terribile". La sua cattiveria colpisce Elena, la affascina, la conturba. Allo stesso tempo, Lila è attratta dall'intelligenza di Elena, e anche lei si rivelerà ben presto intelligentissima, cosa che acuirà i sentimenti ambivalenti che Elena prova per lei.

341 ELENA FERRANTE, *L'amica geniale*, E/O, Roma, 2011, p. 21.

Sullo sfondo di un'infanzia piena di violenza, le due bambine si incontrano sempre più spesso accompagnate dalle loro amate bambole. Nu e Tina, per l'appunto.

Nonostante il mondo del rione sia caratterizzato da un'assenza di confini relazionali, marcati solamente dalla violenza, dal sangue e dall'esposizione alla morte, il suo confine geografico è segnato da una barriera artificiale che è anche un simbolo molto potente: i *tunnel*. Oltre a quelli, la landa desolata, la zona franca dove tutto può accadere, il deserto, il degrado, la terra di nessuno. Poi, in lontananza, il Vesuvio, il mare, la città che nell'adolescenza diventerà scacchiera dove conquistare il senso del sé; luogo di confronto e scontro con le altre classi sociali.

Il vero spartiacque nella vita delle due bambine è rappresentato dall'istruzione, o, per dirla con più precisione, dall'accesso all'istruzione: uno dei tratti distintivi della società egemonica, sia per dirla con Gramsci che con Hall. Entrambe le famiglie vertono in condizioni di profondo disagio economico, la cultura è un lusso, ed è soltanto per una maggiore indulgenza al compromesso che la famiglia di Elena acconsente a farle conseguire, con estremi sacrifici, dapprima la licenza media, poi superiore. Per quando riguarda l'università, dovrà vedersela da sola concorrendo per una borsa di studio alla Normale di Pisa, che vincerà e che la porterà lontano dal rione — e da Lila, ma solo fisicamente— per molto tempo. Il padre di Lila non le consentirà di continuare gli studi perché “femmina”. Questo episodio apre la parentesi del fondamentale e ricorrente tema della violenza domestica.

Dalle finestre arrivava un napoletano sguaiato e il fracasso di oggetti spaccati. All'apparenza non era niente di diverso da quello che accadeva in casa mia quando mia madre si arrabbiava perché i soldi non bastavano e mio padre si arrabbiava perché lei aveva già speso la parte di stipendio che le aveva dato. In realtà c'era una

differenza sostanziale. Mio padre si conteneva persino quando era furioso, diventava violento in sordina, impedendo alla voce di esplodere anche se gli si gonfiavano ugualmente le vene del collo e gli si infiammavano gli occhi. Fernando invece urlava, rompeva cose, e la rabbia si autoalimentava, non riusciva a fermarsi, anzi i tentativi che faceva la moglie per bloccarlo lo rendevano più furibondo e se pure non ce l'aveva con lei finiva per picchiarla. Insistevono, quindi, nel chiamare Lila anche per tirarla fuori da quella tempesta di grida, di oscenità, di rumori della devastazione [...] All'improvviso le grida cessarono e pochi attimi dopo la mia amica volò dalla finestra, passò sopra la mia testa e atterrò sull'asfalto alle mie spalle.

Restai a bocca aperta. Fernando si affacciò continuando a strillare minacce orribili contro la figlia. L'aveva lanciata come una cosa.

I padri potevano fare quello e altro alle bambine petulanti.³⁴²

Si delinea così una condizione di doppia subalternità di Lila, ovvero di classe e di genere. Dopo tale episodio di violenza, la bambina rimuoverà il desiderio di studiare, non lascerà mai il rione, si impegnerà tutta la vita a lottare contro quelle "forze oscure" che prenderanno poi il nome dei membri della famiglia camorrista Solara. Per ironia della sorte sposerà il figlio del temuto Don Achille, Stefano Carracci, a soli sedici anni; sarà precoce e geniale in molte cose, si trasformerà spesso nel corso della vita assumendo diversi ruoli e mai nessuno definitivo: designer, salumiera, padrona di un negozio di lusso, operaia, programmatrice. Lila è una donna dalla straordinaria intelligenza, dallo sguardo acuto, capace di plasmare la

342 *Ibid.*, p. 100

realtà intorno a sé. È un'eroina dal multiforme ingegno, *polùtropon*, ma anche estremamente malinconica, tragica. Quella bambina “sfolgorante” che impara a leggere da sola a tre anni, che Elena adora e teme come nient'altro al mondo, è una persona la cui unica traccia di esistenza è il racconto. La frustrazione del desiderio di autorealizzazione, la mancanza di *agency* porteranno la mente di Lila, così colorata, così multiforme, verso una specie di cortocircuito; la mancanza di un'istruzione ufficiale la costringerà a muoversi in ambienti sempre diversi da quelli di Elena, che invece sperimenterà il riconoscimento delle proprie capacità, la fama, il successo, l'ingresso nell'*élite* culturale italiana, “quel mondo” delle persone fuori dal rione a cui la gente del rione desidera appartenere ma che allo stesso tempo detesta. Il mondo a cui appartiene Lila e a cui sempre apparterrà è anche quello dove non esistono etichette per descrivere le cose, per attestare un merito, per capire dove e quando fermarsi, e un disturbo della percezione causato da una malattia nervosa viene chiamato *smarginatura*, una parola inedita.

Il 31 dicembre del 1958 Lila ebbe il suo primo episodio di smarginatura. Il temine non è mio, lo ha sempre utilizzato lei forzando il significato comune della parola. Diceva che in quelle occasioni si dissolvevano all'improvviso i margini delle persone e delle cose. Quando quella notte, in cima al terrazzo dove stavamo festeggiando l'arrivo del 1959, fu investita bruscamente da una sensazione di quel tipo, si spaventò e si tenne la cosa per sé, ancora incapace di nominarla.³⁴³

Il contesto del primo episodio di “smarginatura” è una festa di capodanno alla quale il fratello di Lila, Rino, un giovane con forti problemi di autostima a cui la sorella

343 *Ibid.*, p. 109.

è molto legata, è il più aggressivo nei confronti dei due giovani camorristi Solara, che in realtà invidia profondamente e ai quali poi si legherà in affari, sfruttando Lila. È proprio tale sentimento di sottomissione, di sudditanza nei confronti di un potere abusante, percepito in tutta la sua ingiustizia, che le scatena l'episodio dissociativo chiamato smarginatura. Così come l'episodio, citato in precedenza, del volo dalla finestra:

Nell'occasione in cui mi fece quel racconto, Lila disse anche che la cosa che chiamava smarginatura, pur essendole arrivata addosso in modo chiaro solo in quella occasione, non le era del tutto nuova. Per esempio, aveva già avuto spesso la sensazione di trasferirsi per poche frazioni di secondo in una persona o una cosa o un numero o una sillaba, violandone i contorni. E il giorno che suo padre l'aveva buttata dalla finestra si era sentita assolutamente certa, proprio mentre volava verso l'asfalto, che piccoli animali rossastri, molto amichevoli, stessero dissolvendo la composizione della strada trasformandola in una materia liscia e morbida. Ma quella notte di Capodanno le era accaduto per la prima volta di avvertire entità sconosciute che spezzavano il profilo del mondo e ne mostravano la natura spaventosa.³⁴⁴

Questa condizione, o nevrosi, accompagnerà poi ogni aspetto della sua vita. La "mancanza di confini" è tipica dei disturbi di personalità, ed è spesso causata da eventi traumatici, abusi e legami disorganizzati. Il suo genio, la "cosa viva nella testa"³⁴⁵ che le conferirà, poi, un ruolo di

344 ELENA FERRANTE, *L'amica geniale*, E/O, Roma, 2013, p. 109.

345 ELENA FERRANTE, *Storia di chi fugge e di chi resta*, E/O, Roma, 2013, p. 5.

leader all'interno della comunità, un'aura magico-sacrale —figura “temuta” per il suo “potere” mentale, all'avanguardia in tutto, anche nel metodo di educare i propri figli— la salverà in parte da un destino infelice ma con dolore, il dolore anche fisico, corporeo, di non poter essere se stessa: “Io ero io e proprio per questo motivo potevo darle spazio in me e darle una forma resistente. Lei invece non voleva essere lei, quindi non sapeva fare lo stesso [...] il malessere che chiamava smarginatura aveva quella ragione di fondo”.³⁴⁶

Il tema della dissociazione del sé nel personaggio femminile è ricorrente nell'opera di Ferrante; qui, tuttavia, mette in atto il *sociodrama* assieme allo *psychodrama*³⁴⁷ dividendo euristicamente in due la protagonista: l'io e il sé, con le tendenze patologiche dell'uno e dell'altro, che rispecchiano a loro volta le patologie della società —tendenti al narcisismo— quando l'accento è posto sull'io, sull'immagine, come rivela il personaggio di Nino Sarratore, arrampicatore sociale, e tendenti all'autodistruzione quando è il sé a prevalere, come nel caso di Melina, “la pazza” del rione sedotta e abbandonata da Sarratore padre. Fra questi due poli vi è un pendolo che oscilla e tiene conto di numerosi fattori; l'ingiustizia sociale è uno di questi. Lila “non voleva essere lei” perché sapeva di non potere essere lei.

CONCLUSIONI

In data 8 agosto 1933 Gramsci scrive alla compagna Giulia Schucht:

³⁴⁶ ELENA FERRANTE, *Storia della bambina perduta*, E/O, Roma, 2014, p. 625.

³⁴⁷ WILLIAM DERESIEWICZ, ‘Condition of Emergence: On Elena Ferrante’, *The Nation*, 24 (settembre 2015).

Mi pare che tu ti metta (e non solo in questo argomento) nella posizione del subalterno e non del dirigente, cioè di chi non è in grado di criticare storicamente le ideologie, dominandole, spiegandole e giustificandole come una necessità storica del passato, ma di chi, messo a contatto con un determinato mondo di sentimenti, se ne sente attratto o respinto rimanendo però sempre nella sfera del sentimento e della passione immediata.³⁴⁸

È una lettera bella, ma anche terribile, in cui Gramsci desidera fornire uno stimolo a Giulia, anche se in modo schietto e brutale. La cosa interessante è che apostrofa in tal modo la compagna perché sa che in lei esistono sia l'una sia l'altra: che può essere, se lo vuole, dirigente di sé stessa.

Questo percorso vuole essere una proposta di riflessione attorno al concetto di margine in letteratura alla luce del concetto gramsciano di subalternità. A lungo la critica letteraria —l'anglistica in particolare— si è soffermata sul recupero di Gramsci da parte del gruppo filosofico indiano dei *Subaltern Studies*. Nonostante il lavoro di questi ultimi sia di importanza fondamentale all'interno e al di fuori degli studi postcoloniali, era tuttavia proposito del presente lavoro recuperare il testo gramsciano originale, senza il filtro delle prospettive postume e tentare di scoprire la matrice, il nucleo della formula destinata ad avere poi così successo. Abbiamo notato che la polarità dominante/subalterno non è applicabile soltanto alla lotta di classe, ma si tratta di categorie dinamiche, che possono essere associate a diversi contesti e situazioni, e possono esistere anche all'interno di una singola persona ed emer-

348 A. GRAMSCI, 'Lettera a Iulca', 8 agosto 1933, *Lettere dal carcere*, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo, 1996, p. 738.

gere attraverso la scrittura. Affinché la condizione di marginalità possa mutare il suo stato e conoscere cosa esiste al di là di tale condizione, il centro deve prendersi cura dei propri margini e per farlo deve inserirli nel linguaggio; la terra del rimorso è la radice del cambiamento, della trasformazione.

Concluderei la mia proposta di riflessione tornando per un momento all'immagine del *tunnel*: non un ponte che collega due margini distanti, ma una strada scavata nell'ignoto che può illuminare, far vivere, accendere e portare alla luce.

Quindi filammo per la campagna, la conoscevamo benissimo e volammo eccitatissime per una china che ci portò a ridosso del tunnel. La bocca di destra era nerissima, non ci eravamo mai infilate dentro quell'oscurità. Ci prendemmo per mano e andammo. Era un passaggio lungo, il cerchio luminoso dell'uscita pareva lontano. Una volta abituate alla penombra vedemmo, stordite dal rimbombo dei passi, le righe d'acqua argentata che scivolavano lungo le pareti, le grandi pozzanghere. Procedemmo tesissime. Poi Lila lanciò un grido e rise per come il suono esplodeva violento. Subito dopo gridai io e risi a mia volta. Da quel momento non facemmo che gridare, insieme e separatamente: risate e grida, grida e risate, per il piacere di sentirle amplificate. La tensione si allentò, cominciò il viaggio.³⁴⁹

Il margine di qualcosa è sempre l'inizio di qualcos'altro. Il vuoto, a sua volta, è un passaggio.

349 E. FERRANTE, *L'amica Geniale*, E/O, Roma, 2011, p. 90.

HESTER E LA VERGINE MARIA: RAPPRESENTAZIONE E DECOS-
TRUZIONE DELL'IDEOLOGIA DELLA 'TRUE WOMANHOOD' IN *THE*
SCARLET LETTER.
(Simona Porro)

All'interno del macrotesto di Nathaniel Hawthorne si può agevolmente riscontrare una copiosa schiera di personaggi femminili investiti di una connotazione sacrale di *Magna mater* cristiana. Al critico John Gatta³⁵⁰ se ne deve una classificazione ancipite, articolata in due categorie corrispondenti ad altrettante dimensioni del culto della Madonna: la Vergine, emblema di purezza assoluta, e la madre del Verbo incarnato, pietosa interceditrice delle istanze umane presso Cristo.³⁵¹

Il dualismo di tale rappresentazione pare, a detta di Gatta, in stretta correlazione con la polarizzazione hawthorniana del femminile, rilevata in passato da un ampio filone critico,³⁵² in due tipologie: le eroine salvifiche, da-

350 J. GATTA, *Images of the Divine Woman in Literary Culture*, Oxford University Press, New York & Oxford, 1997.

351 J. GATTA, *op. cit.*, p. 12.

352 Cfr. V. OGDEN BIRDSALL, 'Hawthorne's Fair-Haired Maidens: The Fading Light', *PMLA*, 75 (1960/3), pp. 250-256; F. I. CARPENTER,

lla configurazione “angelica” —tra cui si annoverano la Phoebe di *The House of the Seven Gables*, Priscilla in *The Blithedale Romance* e Hilda in *The Marble Faun*— e le conturbanti *dark ladies*, prive della predetta aura d’innocenza ma dotate di un potere analogamente redentivo, tra cui giova citare la Beatrice di “Rappaccini’s Daughter”, la Miriam —variante, crediamo non casuale, del nome Maria— di *The Marble Faun* e la celeberrima Hester di *The Scarlet Letter*.³⁵³

Le motivazioni alla base dell’interesse di Hawthorne per la figura mariana sono plurime. Secondo Gatta, la *Magna Mater* cristiana e le sue precorritrici pagane incarnerebbero “un principio di creatività” alternativo rispetto al razionalismo e al pragmatismo che dominavano la mentalità americana dell’Ottocento, incentrata su una sfrenata espansione capitalista e imprenditoriale, totalmente priva di inibizioni morali. Questa celebrazione del femminile, conclude Gatta, contribuirebbe altresì ad arginare la ridondante maschilità del sistema simbolico ereditato dall’ascendenza puritana, conferendo in tal modo un maggiore equilibrio all’universo figurale dell’autore.³⁵⁴

Non dissimilmente da Gatta, riteniamo che la rilevanza accordata a personaggi d’ispirazione mariana nella scrittura di Hawthorne costituisca una reazione alla peculiare conformazione storica e culturale della temperie

‘Puritans Preferred Blondes: The Heroines of Melville and Hawthorne’, *New England Quarterly: A Historical Review of New England Life and Letters*, 9 (1936/2), pp. 253-272; G. C. EHRLICH, ‘Deadly Innocence: Hawthorne’s Dark Women’, *New England Quarterly: A Historical Review of New England Life and Letters*, 41 (1968/2), pp. 163-179; NINA BAYM, ‘Thwarted Nature: Nathaniel Hawthorne as Feminist’, *American Novelists Revisited: Essays in Feminist Criticism*, ed. de Fritz Fleischmann, G.K. Hall, Boston, 1982, pp. 48-59; T. ONDERDOK, ‘The Marble Mother: Hawthorne’s Iconographies of the Feminine’, *Studies in American fiction*, 41 (2003/1), pp. 73-100.

353 J. GATTA, *op. cit.*, p. 11.

354 J. GATTA, *op. cit.*, p. 4.

in cui si sviluppa la sua carriera letteraria. Nel presente studio ci soffermeremo in particolare sul ruolo all'epoca prescritto per l'universo muliebre.

In uno *sketch* intitolato "The Canal Boat", redatto nel 1835 in occasione di una traversata in battello del canale Erie, l'autore manifestava, non a caso, viva contrarietà nei confronti dell'ideale femminile di angelica purezza allora in voga negli Stati Uniti, polemizzando sull'ipocrisia di "the pure, modest, sensitive, and shrinking women of America —shrinking when no evil is intended, and sensitive like diseased flesh, that thrills if you but point at it."³⁵⁵

È nostra opinione che una visione analogamente critica si possa agevolmente riscontrare anche in *The Scarlet Letter*.³⁵⁶ Al suo interno, spicca, infatti, la puntuale raffigurazione, da parte di Hawthorne, di alcuni tra i principi fondanti del ruolo idealizzato e reificato prescritto per l'universo muliebre, i quali, nel corso della narrazione, sono sottoposti a un processo sistematico di decostruzione, volto a sottolinearne la sostanziale contiguità con l'ideologia repressiva dell'età puritana in cui l'opera è ambientata.

LA VERGINE MARIA E LA "TRUE WOMANHOOD"

A tal riguardo, ci pare opportuno aprire l'analisi con una ricognizione dell'ethos ottocentesco americano e del suo peculiare rapporto con i temi mariani. Importa anzitutto premettere come la figura della Madonna godesse di una sorprendente popolarità:³⁵⁷ nonostante la proverbiale

355 N. HAWTHORNE, "The Canal Boat", *Tales and Sketches*, The Library of America, New York, 1972, p. 348 (trad. It.: "Le pure, pudiche, sensibili e ritrose donne d'America – ritrose anche quando non è il caso, e sensibili come carne malata, che freme al solo essere indicata").

356 N. HAWTHORNE, *The Scarlet Letter*, ed. de Brian Harding, Oxford University Press, New York, 1990 (1850).

357 E. ALVAREZ, *The Valiant Woman: the Virgin Mary as Imagined by Catholic and Protestants*, The University of Chicago, Chicago, 2011, p. 3.

diffidenza protestante nei confronti di manifestazioni di arte devozionale, l'iconografia mariana occupava infatti ampio spazio nelle riproduzioni dell'epoca, specie nelle litografie, stampe e riviste.³⁵⁸

La Vergine era concepita in termini non strettamente teologici, alla stregua di un'icona culturale.³⁵⁹ La sua immagine di "Regina del cielo", mutuata dall'immaginario cattolico, si prestava, infatti, alla concettualizzazione di un prototipo di femminilità tradizionale di "Regina della casa" e "Angelo del focolare" promosso con forza nel corso del secolo anche al fine di contrastare la crescente pressione esercitata dai movimenti per i diritti delle donne, concepiti come una minaccia destabilizzante per l'assetto sociale della nazione.³⁶⁰

A partire dal primo ventennio dell'Ottocento si rileva inoltre un'inaudita esaltazione della maternità,³⁶¹ esperienza che, secondo le più accreditate teorie pedagogiche del periodo,³⁶² non trovava paragoni in natura per qualità e intensità emotiva.³⁶³ Non a caso, era assimilata a uno stato di autentica beatitudine,³⁶⁴ un privilegio unico riservato alla donna. Nasce in questo periodo l'ideale della cosiddetta madre repubblicana,³⁶⁵ una figura investita della nobile missione di educare i futuri cittadini della na-

358 E. ALVAREZ, *op. cit.*, pp. 35-50.

359 E. ALVAREZ, *op. cit.*, pp. 15-51.

360 E. ALVAREZ, *op. cit.*, pp. 202-248.

361 L.K. KERBER, 'The Republican Mother: Women and the Enlightenment – An American Perspective', *American Quarterly*, (1976/ 28), p. 201; L.J. LINDENAUER, *I Could Not Call Her Mother: The Stepmother in American Popular Culture, 1750-1960*, Lexington Books, Lanham (Mr), 2013, p. 53.

362 J. FLIEGELMAN, *Prodigals and Pilgrims: The American Revolution Against Patriarchal Authority 1750-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 12.

363 S. LEBSOCK, *The Free Women of Petersburg: Status and Culture in a Southern Town 1784-1860*, Norton, New York, 1985, p. 15.

364 M. PALMER TYLER, *The Maternal Physician, A Treatise on the Management of Infants, from Their Birth until Two Years Old*, Isaac Riley, New York, 1811, p. 12.

365 L.K. KERBER, *op. cit.*, pp. 87-205.

zione alle virtù civiche e sociali. Si trattava, in fondo, di un'opportunità concessa all'universo muliebre di porsi al servizio della *res publica*, aggirando in tal modo l'esclusione formale dalla partecipazione alla vita politica.³⁶⁶

Nel corso del tempo, si assiste all'ascesa di un ulteriore paradigma di femminilità denominato *true womanhood*³⁶⁷ e informato da una costellazione di attributi perfettamente coerenti con l'ideale mariano, riuniti sotto il termine di *domesticity*: compassione, purezza, docilità, sottomissione e attaccamento al focolare.³⁶⁸

Tale modello presupponeva un'innata supremazia morale femminile sul mondo maschile e, di conseguenza, destinava la donna al ruolo di "garante" della virtù nell'ambito del nucleo familiare, rappresentante e promotore dei valori spirituali in un mondo che, dominato da un capitalismo cinico e amorale, stava diventando sempre più arido e materialista. Le donne si vedevano in tal modo attribuire un potere concreto che, tuttavia, essendo circoscritto alla sfera domestica ed esercitato per interposta persona attraverso l'esercizio di un'influenza positiva, una forma d'intercessione "mariana", presso i componenti della famiglia, non correva il rischio di alterare lo *status quo*.

LA VALENZA "MARIANA" DI HESTER

La valenza "mariana" della protagonista di *The Scarlet Letter* si riscontra innanzi tutto nel nome scelto per lei da Hawthorne, evocativo della regina biblica Ester, donna di

366 R. BLOCH, 'The Gendered Meanings of Virtue in Revolutionary America', *Signs* 13 (1987/1), p. 46.

367 D. SHERMAN, 'Virtuous Expectations: Republican Motherhood and True Womanhood in the Early Republic', *Early Republic: People and Perspectives*, ed. de A. K. Frank, ABC-CLIO, Santa Barbara (Ca), 2008, p. 60.

368 D. SHERMAN, *op. cit.*, pp. 60-62.

altissimo profilo morale,³⁶⁹ nella tradizione ebraica concepita come strumento privilegiato della volontà divina di scongiurare la distruzione del popolo eletto in occasione di una Pesah. Nella tradizione cristiana, la sua consapevole sottomissione al volere di Dio la qualifica a pieno titolo come una prefigurazione dell'evangelica "serva del Signore", Maria.

Per quanto attiene a *The Scarlet Letter*, consideri ora il capitolo intitolato "The Market Place", inizialmente incentrato sulla descrizione del penitenziario, un edificio lugubre, dipinto da Hawthorne nei termini di un "black flower of civilized society",³⁷⁰ ovvero con le tinte fosche che, nell'opera, caratterizzano la tavolozza cromatica associata alla civiltà puritana.³⁷¹

Al lato dell'imponente portale ligneo, spicca, per la bellezza e vivacità dei colori, un cespuglio di rose selvatiche³⁷² punteggiato da teneri boccioli prossimi alla fioritura, "which might be imagined to offer their fragrance and fragile beauty to the prisoner as he went in, and to the condemned criminal as he came forth to his doom, in token that the deep heart of Nature could pity and be kind to him".³⁷³

369 S. BERCOVITCH, *The Office of "The Scarlet Letter"*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1981, p. 57.

370 N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 48 (trad. It.: 'Quel nero fiore della civiltà', N. HAWTHORNE, *La lettera scarlatta*, trad. di Enzo Giachino, Einaudi, Torino, 1995, p. 50).

371 B. BERRI, *Nathaniel Hawthorne. Dal subliminale al trascendentale*, Arcipelago Edizioni, Milano, 2005, p. 59.

372 Un cospicuo filone di ricerca ha tentato di isolare le origini storiche di tale riferimento. Si veda S. BUSH JR., 'Hawthorne's Prison Rose: An English Antecedent in the Salem Gazette', *The New England Quarterly*, 57 (1984/2), pp. 255-263; per quanto attiene ai legami storici extratestuali del cespuglio di rose, si veda il testo seminale di M. COLACURCIO, 'Footsteps of Anne Hutchinson: The context of *The Scarlet Letter*', *ELH*, 39 (1972/3), pp. 459-494.

373 N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 48 (trad. It.: "che si poteva immaginare intendessero offrire la loro fragrante e fragile bellezza al prigionero che entrava e al criminale che ne usciva, avviato a scontar la sua pena, quasi a simboleggiare che il cuore più profondo della natura poteva provare

La contrapposizione antitetica tra le due metaforiche fioriture si colloca al cuore di un cospicuo filone di studi.³⁷⁴ Essa sottende la tensione che, nel romanzo, contraddistingue da un lato il rigore oppressivo e repressivo proprio dell'universo puritano, ritenuto necessario al fine di mantenere la coesione sociale e la perfezione teologica della "comunità di Santi" auspicata da John Winthrop e, dall'altro, l'inarrestabile urgenza della natura e degli impulsi umani, *in primis* la passione che anima il temperamento della protagonista.

Ci preme inoltre puntualizzare come al fiore di rosa sia tradizionalmente ascritta una ricca simbologia. Il suo spettro semantico, da sempre associato alle divinità femminili, lo configura come metafora di amore, vita, creazione e bellezza.³⁷⁵ Un ulteriore aspetto, a nostro avviso, rilevante, è la sua stretta relazione con il culto e le rappresentazioni devozionali³⁷⁶ della Madonna. Le litanie mariane ne contemplano svariate declinazioni, tra cui si annoverano, per esempio, "rosa sacra", "rosa mistica" e, particolarmente significativo ai fini della presente analisi, cespuglio di rose.³⁷⁷

Anche la cultura figurativa ha assimilato tale tradizione, sviluppando l'iconografia detta della "Madonna della pergola" e/o "della rosa". In entrambi i casi, la Madre e il Bambino Gesù risultano raffigurati al riparo di un pergo-

pietà ed essere gentile con lui", N. Hawthorne, *op. cit.*, p. 50).

374 Ad aprire la strada sono stati i contributi di R. MALE, 'From their Innermost Germ: The Organic Principle in Hawthorne's Fiction', *ELH*, (1953/20), p. 233; H. W. WAGGONER, *Hawthorne: A Critical Study*, Harvard University Press, Cambridge, 1963, p. 128. Si veda altresì V.M. DE ANGELIS, *Nathaniel Hawthorne. Il romanzo e la storia*, Bulzoni, Roma, 2004, p. 149.

375 B. WALKER, *The Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*, Pandora, London, 1988, pp. 433-434; C. COLAFIGLI Y MAURIZIO SAUDELLI, *Spigolando tra le Rose*, Laser Edizioni, Milano, 1999, pp. 28-29.

376 B. WALKER, *op. cit.*, p. 170;

377 E. WILKINS, *The Rose-Garden Game*, Victor Gallancz, London, 1969, pp. 93, 106.

lato di rose oppure in prossimità di un rigoglioso arbusto di tali fiori, circondati dall'adorazione di uno stuolo di angeli e santi.³⁷⁸

In apertura del capitolo, la protagonista, scontata la pena detentiva prevista per il reato di adulterio, si appresta a varcare l'uscita del carcere per affrontare il supplizio della gogna. Un modello di maestosa dignità, stretta in un tenero abbraccio con la sua creatura in fasce, Hester è raffigurata in piedi, nel punto esatto in cui si erge l'arbusto selvatico di rose scarlatte.

Significativamente, la voce narrante stabilisce un esplicito nesso figurale tra la giovane donna e la santissima Madre di Dio: "Had there been a Papist among the crowd of Puritans, he might have seen in this beautiful woman, so picturesque in her attire and mien, and with the infant at her bosom, an object to remind him of the image of Divine Maternity, which so many illustrious painters have vied with one another to represent".³⁷⁹

Come appunta Amy Schraner Lang,³⁸⁰ l'adozione di una prospettiva cattolica innesca la transizione metaforica di Hester da peccatrice a santa: in altri termini, una trasfigurazione da Gesabele a Maria, innalzata a vette divine dal potere trasformativo dell'esperienza della maternità.

378 Si considerino, a titolo esemplificativo, la Madonna nel pergolato di rose, dipinta nel 1450 da Stephan Lochner e il Dittico di Wilton House, realizzato nel 1395-1399 circa da mano ignota.

379 N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 48 (trad. It.: "Se in quella folla di puritani vi fosse stato un solo papista, egli avrebbe potuto scorgere nella bella donna, così pittoresca nei vestiti e nel portamento, e col pargolo stretto al seno un oggetto che gli avrebbe, forse, ricordato l'immagine della Divina Maternità, che tanti illustri pittori hanno tentato a gara di rappresentare", N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 58).

380 A. SCHRANGER LANG, *Prophetic Woman. Anne Hutchinson and the Problem of Dissent in the Literature of New England*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1987, pp. 170-171.

La scena costituisce uno dei tanti “*tableaux vivants*”³⁸¹ che compongono l’universo figurale di matrice squisitamente artistico-pittorica di *The Scarlet Letter*, tipico di un autore che, dirà Borges, “pensa per immagini”.³⁸² Più precisamente, parrebbe configurarsi come un’evocazione ecfrastica della predetta iconografia della “Madonna della rosa;” tuttavia, in una sorta di avvertito ribaltamento ironico, la Hester/Madonna non è contornata da uno stuolo di figure sacre, bensì dal rappresentante della Legge, la raccapricciante figura del birro della città, armato di spada e bastone, e dal coro crudele della comunità ivi assiepata.

Questa operazione è, a nostro avviso, da interpretarsi nei termini di una forzatura ironica, quasi una “letteralizzazione” della metafora mariana, prelusiva di un processo di decostruzione del diffuso ideale femminile ad essa sotteso. L’ardito apparentamento figurale con Maria, collocato non a caso in apertura del romanzo, parrebbe, infatti, per un verso, evocare la funzione spiritualizzata, a un tempo espiatoria e salvifica, della maternità, diffusa, si è detto, all’altezza dell’Ottocento, configurandola come un’esperienza in grado di restituire la protagonista allo stato prelapsario di purezza immacolata. Tuttavia, la presenza autorevole e minacciosa della guardia incrina tale visione beatifica, al contempo prefigurando il ruolo fondamentale assolto dall’inflessibile apparato legale puritano nel successivo ravvedimento della protagonista e nel suo conseguente reintegro nella comunità di appartenenza.

381 A. SCHRANGER LANG, *op. cit.*, p. 170.

382 J. L. BORGES, *Altre inquisizioni*, trad. di Francesco Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano, 1973, p. 57 (Trad. Sp.: *Otras Inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1960).

Nel corso della narrazione si assiste a una progressiva decostruzione del culto della *domesticity* e degli ideali ad esso sottesi, condotta attraverso la parabola esistenziale di Hester Prynne.

Come si è anticipato, la concettualizzazione del femminile promossa all'altezza dell'Ottocento presupponeva una visione utopica dell'ambiente domestico, assimilato a un riparo dalle brutture del mondo, un luogo privilegiato dove coltivare e tramandare la virtù.

Nell'ambito di *The Scarlet Letter*, invece, l'umile *cottage* in cui Hester stabilisce la sua residenza — collocato lontano dalla civiltà, a un passo dalla *wilderness*, e soggetto alla sorveglianza costante delle autorità giudiziarie— non soddisfa minimamente i requisiti caratteristici della *domus* ottocentesca. Il focolare domestico non reca, infatti, alcuna connotazione rassicurante, configurandosi più come un purgatorio, teatro dell'espiazione quotidiana della colpa, che come il paradiso decantato dalle sirene della "true womanhood" —ovvero il corrispettivo terreno del regno presieduto da Maria, *Regina Coeli*—.

Il progressivo intaccamento di tale ideologia continua, a nostro avviso, con l'erosione del ruolo della *mater familias* come propugnatrice privilegiata della morale attraverso l'esercizio di un'influenza benefica sui membri della sua famiglia.

All'interno dell'opera, si può facilmente riscontrare come, nonostante l'impegno pedagogico ed educativo amorevolmente profuso, Hester non goda di alcun ascendente nei confronti della sua creatura. La piccola Pearl, frutto e, al contempo, incarnazione dell'incontrollabile passione materna, si rivela, infatti, irriducibile a qualunque forma di controllo, con l'unica eccezione della pressione restrittiva esercitata dell'apparato legale della colonia.

Si prendano ad esempio le suggestive pagine incentrate sul *rendez-vous* clandestino di Hester e del pastore Dimmesdale, ambientate nel cuore della foresta, lontano dagli occhi indiscreti della comunità.³⁸³ Sentendosi finalmente libera dall'oppressione della colpa, Hester si scioglie la ricca chioma corvina sulle spalle e rimuove la lettera scarlatta dal petto, mostrandosi, per la prima volta dai tempi del supplizio della gogna, in tutta la sua rigogliosa femminilità. L'armonia pastorale dell'incontro, l'unico momento d'intimità condiviso dalla coppia dopo lo scandalo della nascita illegittima, è turbata dal comportamento ostinatamente ribelle, del tutto incontrollabile, della piccola Pearl. Sorda ai rimbrotti della madre, la piccola si rabbonisce solo quando Hester, raccolti nuovamente i capelli nell'austera cuffia bianca, riapplica sul vestito la fiammeggiante letteralizzazione della Legge puritana.³⁸⁴

A tal riguardo, si consideri altresì il capitolo intitolato "The Governor's Hall" in cui Hester, accompagnata da Pearl, si reca in visita presso il governatore di Boston, nella speranza di dissuaderlo dal proposito, più volte manifestato, di affidare la bambina alle cure di una guida più autorevole. Passeggiando nel giardino della lussuosa dimora dell'uomo politico, la piccola scorge una fila di rigogliosi roseti e, in preda a una violenta agitazione psicomotoria, reclama a gran voce una rosa rossa. Nonostante gli affannosi, finanche disperati richiami della madre, Pearl si acquieta unicamente all'approssimarsi dei ministri: "Pearl, in utter scorn of her mother's attempt to quiet her, gave an eldritch scream and then became silent; not from any notion of obedience, but because the quick and mobile curiosity of her disposition was excited by the appearance of these new personages".³⁸⁵

383 N. HAWTHORNE, *op. cit.*, pp. 208-211.

384 N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 211.

385 N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 107 (trad. It.: "Pearl, assolutamente indifferente alle suppliche di sua madre, che avrebbe voluto calmarla, cacciò un urlo da indemoniata, poi tacque di colpo, non per alcun senso

La scena continua nel capitolo successivo, in cui Pearl è sottoposta dalle autorità coloniali a una serie di domande volte a saggiare la sua educazione religiosa. Interrogata sull'atto divino di creazione umana, ella, in aperto spregio dell'accurata formazione ricevuta dalla madre, si vanta di non essere stata creata, bensì di essere stata spiccata da Hester dal cespuglio di rose selvatiche collocato presso la porta della prigione.³⁸⁶

Tali circostanze evocano una tradizione popolare che lega la concezione della Vergine Maria all'immagine di un cespuglio di rose. La leggenda vuole che Sant'Anna, ormai avanti negli anni e rassegnata a un'irrimediabile sterilità, abbia colto un fiore di particolare bellezza da un arbusto di rose incontrato casualmente sul proprio cammino, se lo sia portato alle narici e ne abbia aspirata voluttuosamente la fragranza, impregnandosi in tal modo della futura Madre di Dio.³⁸⁷

Attraverso questa attribuzione indiretta, certamente ironica, di un'origine "immacolata" alla concezione adultera e peccaminosa di Pearl, Hawthorne pare voler infergere un colpo fatale alla già citata metafora mariana — e, per estensione, all'ideale di *true womanhood* ad esso associato — ivi ridotta a un cliché, un'etichetta destituita di qualunque fondamento concettuale, soggetta ad appropriazioni ed attribuzioni arbitrarie.

HESTER, UN ANGELO EVERSIVO

di obbedienza, ma perché la rapida e mobile curiosità della sua natura era stata colpita dall'arrivo di questi nuovi personaggi", N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 109).

386 N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 111.

387 E. MÂLE, *The Gothic Image*, Harper & Row, New York, 1958, p. 238.

Con il trascorrere del tempo, si assiste alla totale sottomissione di Hester al regime di intolleranza che regola la Massachusetts Bay Colony.³⁸⁸

Rassegnatasi al fatto che nessuno, all'interno della colonia, la consideri altro che un'incarnazione del peccato, "the figure, the body, the reality of sin",³⁸⁹ ella accetta il ruolo sociale di peccatrice e, determinata a scontare la pena in esso inscritta, abbraccia il destino di espiazione a lei riservato, ponendosi umilmente al servizio della comunità.³⁹⁰ Il pentimento, infatti, non può essere una questione privata: "Penitence", scrive Patrizia Nerozzi Bellman, "deve trasformarsi in *penance*, pubblico castigo".³⁹¹

Significativamente, la sua condotta giunge, nel corso degli anni, ad alterare la percezione collettiva della sua persona, un processo evidente nella mutazione semantica della "A" scarlatta da marchio d'infamia a emblema di una vocazione misericordiosa e caritatevole:³⁹² "The letter was the symbol of her calling. Such helpfulness was found in her, —so much power to do, and power to sympathize—, that many people refused to interpret the scarlet A by its original signification. They said that it meant Able."³⁹³

388 I Puritani del Massachusetts ritenevano la tolleranza un male: un insulto a Dio, un pericolo per le anime dei fedeli e per la compattezza della comunità. Cfr. M. WINSHIP, *The Times & Trials of Anne Hutchinson*, University Press of Kansas, Lawrence, 2005, p. 3.

389 N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 79 (trad. It.: "Il simbolo, il corpo, la realtà stessa del peccato", N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 81).

390 D. McCALL, 'The Tongue of Flame', *Nathaniel Hawthorne*, ed. de Harold Bloom, Chelsea House, London, 2007, p. 155.

391 P. NEROZZI BELLMAN, 'La Lettera Scarlatta', *Cosmo. Comparative Studies in Modernism*, (2013/3), p. 82.

392 Per le interpretazioni simboliche della lettera "A" rimando ad A. LOMBARDO, 'Il simbolo in The Scarlet Letter', *Il diavolo nel manoscritto: saggi sulla tradizione letteraria americana*, Rizzoli, Milano, 1974, *passim*.

393 N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 160 (trad. It.: "La lettera era il simbolo della sua vocazione. In lei si ritrovava un tale sostegno, —una tale capacità di opere, una tale ricchezza di simpatia—, che molta gente si rifiutava di interpretare l'A scarlatta nel suo significato originale. Dicevano che significava piuttosto Abile", N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 164).

Questo iter di riconciliazione sociale comporta il consapevole sacrificio di una cospicua parte della sua identità, culminato con la rinuncia a quell'esuberante femminilità difesa con scellerata ostinazione persino nel momento del supplizio:

The effect of the symbol —or rather, of the position in respect to society that was indicated by it— on the mind of Hester Prynne herself, was powerful and peculiar. [...] Even the attractiveness of her person had undergone a similar change. It might be partly owing to the studied austerity of her dress, and partly to the lack of demonstration in her manners. It was a sad transformation, too, that her rich and luxuriant hair had either been cut off, or was so completely hidden by a cap, that not a shining lock of it ever once gushed into the sunshine. [...] Some attribute had departed from her, the permanence of which had been essential to keep her a woman.³⁹⁴

Il rigore e la marmorea freddezza assunti dalla protagonista come tratti costitutivi della sua persona pubblica non ne rispecchiano tuttavia l'interiorità. Al contrario, si configurano come un mero travestimento, una “masche-

394 N. HAWTHORNE, *op. cit.*, pp. 166-167 (trad. It.: “L'effetto di questo simbolo —o, meglio, della posizione che esso indicava nei confronti della società— aveva esercitato un potente e singolare influsso anche sulla mente di Hester Prynne [...]. Anche il fascino della sua persona aveva subito un simile cambiamento. Forse dovuto in parte alla studiata austerità del vestire, forse alla mancanza di ogni segno di espansione nei suoi modi. Ed era una ben mesta trasformazione che la sua ricca e lussureggiante capigliatura fosse stata tagliata, o così completamente nascosta da un cappuccio, che i raggi del sole non erano più riusciti a illuminarne una singola ciocca. [...] Da lei s'erano dipartiti alcuni attributi, la permanenza dei quali sarebbe stata essenziale per mantenerla donna,” N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 166).

ra”³⁹⁵ ispirata alle regole dell’ordinamento vigente, la cui osservanza costituisce l’unica opportunità, per Hester, di reintegro nella comunità di appartenenza.

Il carattere puramente formale dell’adesione ai codici morali del *New World* risulta evidente allorché il personaggio, assolti i propri obblighi nei confronti della società e ottenuta una piena riabilitazione, sceglie comunque di proseguire la propria attività filantropica, concentrandosi sulle *paria* della colonia, ovvero le *fallen women*, vittime come lei di passioni malriposte e/o incontrollate.³⁹⁶

È nostra opinione che tale condotta evochi l’*élan* riformista che, all’altezza della prima metà dell’Ottocento, generò una costellazione di movimenti femminili di *moral reform*, animati dall’intento di correggere le molteplici storture della società coeva.³⁹⁷ Le attiviste si proponevano in particolare di risollevare le sorti delle “donne perdute” —adultere, madri nubili o prostitute— oppresse da un *ethos* ipocrita e androcentrico che, pur investendo la natura muliebre di una connotazione sacrale, non esitava a sfruttarne cinicamente la sessualità.³⁹⁸

Si noti come, alle povere infelici che si rivolgono a lei in cerca di conforto e consiglio, Hester prospetti una svolta rivoluzionaria, in cui i rapporti tra uomini e donne siano finalmente rinegoziati su un piano di equità: “She assured them, too, of her firm belief, that, at some brighter period, when the world should have grown ripe for it, in Heaven’s own time, a new truth would be revealed, in order to establish the whole relation between man and woman on a surer ground of mutual happiness”.³⁹⁹

395 N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 167.

396 N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 263.

397 H. M. CARIBO, *The Early Republic and Antebellum America: An Encyclopedia of Social, Political, Cultural, and Economic History*, ed. de C. B. BATES, Routledge, New York, 2010, p. 856.

398 E. ALVAREZ, *op. cit.*, p. 62.

399 N. HAWTHORNE, *op. cit.*, p. 263 (trad. It.: “Le assicurava anche della sua ferma fede che, in una qualche più luminosa età, quando il mondo fosse finalmente maturo, e al momento stabilito dal Cielo, una nuova

Questo auspicio, incentrato su un ideale femminile nuovo, quasi una profezia dell'avvento di una *New Woman*, tradisce il potenziale eversivo⁴⁰⁰ inscritto nella sua evoluzione da adultera ad angelo consolatore, "Magna Mater" della comunità femminile, accuratamente celato dietro un'austera maschera pubblica di conformismo sociale.

EPILOGO: LA CONTINUITÀ TRA LE DUE EPOCHE.

Come scrive Barbara Lanati, attraverso la parabola esistenziale di Hester Prynne, Nathaniel Hawthorne "si rapporta [...] al presente e al passato che si viene ricostruendo attraverso il romanzo, così da attribuire al presente un nuovo problematico spessore: quel passato contiene infatti già il presente, così come il presente ancora racchiude il ricordo di un passato lontano".⁴⁰¹

In altri termini, l'autore iscrive palinsesticamente⁴⁰² il ruolo, tipicamente sottomesso e passivo, prescritto per la componente femminile dalla comunità di Winthrop, nel quadro ideologico egemone della temperie in cui redige il romanzo, al fine di enfatizzare una sostanziale continuità tra le due epoche.

Se, nelle colonie del Nuovo mondo, il controllo sociale della componente femminile è esercitato attraverso la macchina penale puritana, all'altezza dell'Ottocento si deve invece a un'insidiosa macchina propagandistica. Si assiste, infatti, per un verso a un'esaltazione dell'universo

verità sarebbe stata rivelata, per ristabilire i rapporti tra uomo e donna su nuove basi, meglio capaci di produrre mutua felicità", N. Hawthorne, *op. cit.*, p. 267).

400 Cfr. V. M. DE ANGELIS, *La prima lettera. Miti dell'origine in The Scarlet Letter di Nathaniel Hawthorne*, Lozzi & Rossi Editori, Roma, 2001, pp. 93-97.

401 B. LANATI, *Frammenti di un sogno. Hawthorne, Melville, e il romanzo americano*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 41.

402 A. CAGIDEMETRIO, *Fictions of the Past, Hawthorne and Melville*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1992, p. 34.

muliebre, approssimato a un ideale di maternità redentrice, purezza morale, spiritualità e abnegazione, incarnato dalla figura di Maria, la madre di Dio. D'altro canto, questa idealizzazione si configura come uno stratagemma volto a precludere alle donne quella formalità giuridica dei rapporti interpersonali indispensabile ai fini di un accesso a pieno titolo alla sfera pubblica dell'esistenza.

Bibliografia

Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies, ed. di Neil Lazarus, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

HALL, S., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, trad. de Miguel Mellino, a cura di Miguel Mellino, Meltemi, Roma, 2006.

SCHWAB, G., *Haunting Legacies: Violent Histories and Transgenerational Trauma*, Columbia University Press, New York, 2010.

SPIVAK, G.G., *Death of a discipline*, Columbia University Press, New York 2003.

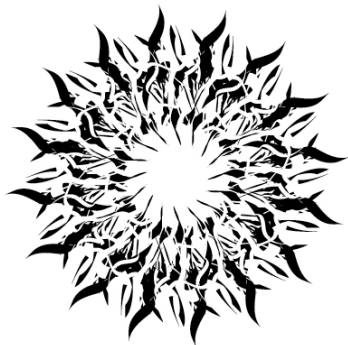
GUHA, R., *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, New York, 1988.

Este libro electrónico se acabó de diseñar y componer en diciembre del 2016 con el programa Adobe Indesign CS5, del que se creó este documento PDF.

El tipo usado es Georgia y los cuerpos son 10 (para el texto normal), 22, 18, 14, 10 y 8.

Este documento no está elaborado para servir de maqueta a un libro que haya de editarse en papel y encuadernarse; a ello se deben las medidas, nada ortodoxas, de los márgenes.

Sus dimensiones reales son 113 mm de ancho y 182,8 mm de alto. Tales medidas guardan la proporción áurea.



Nexofía



la torre del Virrey
instituto de estudios culturales avanzados