

Cristiana Dobner O.C.D.¹

Centro Internacional Teresiano Sanjuanista, Universidad de la Mística, Ávila

È sufficiente il pensiero di essere donna perché mi cadano le ali (V X, 8). Donna in Europa – la rivoluzione femminista di Teresa d’Ávila

Teresa di Gesù ha scritto questa lapidaria frase nella narrazione di *Vita*: “È sufficiente il pensiero di essere donna perché mi cadano le ali” (V X, 8).

Donna del *siglo de oro* alle prese con una vocazione monastica carmelitana duplice: quella iniziale e quella di una chiamata alla Riforma dell’Ordine. Quest’ultimo sfociò poi in quello che è preferibile chiamare il Carmelo Teresiano piuttosto che il Carmelo Scalzo, per non rimanere immobili ad una formula che aderiva alla mentalità del seicento, oggi, per noi, obsoleta.

¹ Cristiana Dobner O.C.D. – laureata in Lettere e Filosofia e alla Scuola di Lingue Moderne per traduttori ed interpreti di Conferenze all’Università di Trieste; Master en Estudios de la Diferencia sexual, Università di Barcellona; Dottorato in Teologia Orientale. È carmelitana scalza nel monastero di S. Maria del Monte Carmelo a Concenedo di Barzio (Lecco). Fra le sue opere: *Luce carmelitana. Dalla santa radice*, 2005; *Se afferro la mano che mi sfiora... Edith Stein: il linguaggio di Dio nel cuore della persona*, Milano 2011; *Il volto. Principio di interiorità: Edith Stein e Etty Hillesum*, Genova–Milano 2012; *Resterà solo il grande amore. Il sentire di Edith Stein nella furia del nazismo*, G. Ladolfi, Borgomanero (NO) 2013; *La grande meretrice*, Città del Vaticano 2013.

In realtà, constatando i fatti e i secoli successivi, non si direbbe che a Teresa le ali le siano cadute, ovvero, le sarebbero anche cadute se avesse ceduto a quella mentalità, ma poiché viveva in sintonia con il grande Amico della sua vita, il Signore Gesù, ha saputo, superarsi e rinnovare.

Teresa è viva nei suoi scritti e nell'esperienza di vita che ha trasmesso alle figlie e ai figli, attualmente anche, o forse soprattutto, nel confronto con il femminismo (accuratamente specificato)².

1. Le femministe oggi

In Italia esiste una comunità che si denomina *Diotima* e raggruppa donne di diversa estrazione sociale e culturale, animate da un comune intento: capire la donna e renderla “politica”, non nel senso partitico del termine ma in quello etimologico, volta alla *polis*, alla città, alla comunità concreta, all'interno di una società peraltro patriarcale. A. Caravero denuncia in Platone l'autore del «grande misfatto che sostiene l'arroganza paternalistica dell'ordine patriarcale»³; mentre Diotima che è «una donna, pensata dall'uomo a sua immagine e dissomiglianza, non ha figura che la traduca come soggettività femminile capace di darsi forma in un ordine simbolico proprio, trovandosi al contrario già raffigurata e costretta a riconoscersi nell'immaginario dell'altro»⁴.

In realtà *Diotima*, la prima donna filosofa citata da Socrate nel dialogo di Platone *Il Convito*, non vuole essere un nome proprio quanto piuttosto un “nome comune” che indica una pratica relazione fra donne.

Il primo gruppo, capeggiato da Adriana Caravero e Luisa Muraro nel 1983, si denominò dapprima “Fontana del ferro” (FF) e si esprimeva come continuità di *Più Donne che uomini*, il “Sottosopra verde” del gennaio 1983 della “Libreria delle donne” di Milano.

Il perno della reazione, sia teorica sia politica, veniva a declinare il “femminismo della differenza”. Ne sortì quella che si potrebbe dire una

² C. Dobner, *Fare Diotima, fare Teresa? Donne pensanti pratiche. XVI e XXI secolo*, Roma 2006.

³ A. Caravero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma 1990, p. 11.

⁴ A. Caravero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, o. c., p. 5.

È sufficiente il pensiero di essere donna perché mi cadano le ali (V X, 8)

rivoluzione copernicana di donne e la rivoluzione epistemologica, dove per epistemologia si intenda l'elemento organizzatore degli schemi concettuali e della loro trasmissione, con il rifiuto di permanere in una dicotomia, antica di secoli, che attribuiva l'esperienza alle donne e la riflessione agli uomini.

Nel corso degli anni vennero elaborate riflessioni e politica che, via via, si definì tipica di *Diotima*.

La completezza dell'essere umano passa per la relazione con l'altro, sia esso femmina o maschio. Solo entrambi esprimono, nella loro diversità, la completezza della vita.

Tuttavia, rimaneva un marchio storico e sociale non solo da cancellarsi ma da sostituirsi con un'evoluzione, perché la differenza fra uomo e donna, evidente ed indiscutibile, si dimostra «la più palesemente inscritta nell'umana condizione, epperò anche la più palesemente trascritta in un rapporto gerarchico che denunci il marchio patriarcale della tessitura indagata»⁵.

Bisogna puntualizzare che L. Muraro, affermando “donne” non intende riferirsi ad una costruzione autonoma che si crea o si guadagna, quanto all'essenziale che si può solo attendere e ricevere. Si scardina così gerarchia e subordinazione.

Dove si colloca la donna? Il rapporto donna-donna è già libero?

In un duplice intento:

- *per mettere al mondo il mondo*⁶: «cioè – riferendosi alla donna che genera – dando vita nel concreto a idee e pensieri propri nella riscoperta della sfera pratica, dei gesti incisivi sulle persone e sulla società che pongono rapporti nuovi»⁷;
- *Nell'ordine simbolico della madre*: che «non si trova sotto la determinazione spazio-temporale»⁸, ma nella riscoperta che «ridisegna

⁵ A. Caravero, *Figure della corporeità*, in: *Filosofia, donne, filosofie*, Milella 1994, p. 15 (Atti del Convegno Internazionale Lecce 27-30 aprile 1992).

⁶ L. Boella, *Pensare liberamente, pensare il mondo*, in: *Diotima 1990. Mettere al mondo il mondo*, Milano 1990, pp. 173-188.

⁷ C. Dobner, *La donna pensa da se stessa*, in: *Donne Chiesa Mondo*, “Osservatore Romano” giugno 2014.

⁸ L. Muraro, *Le amiche di Dio*, Napoli 2001, p. 107.

l'originario rapporto con la propria madre», sempre «all'interno di un riflettere che sfocia sul pratico, cioè in un gesto che pone rapporti nuovi, determinati dal simbolico carente in una civiltà dominata da uomini. Il gesto trasuda riconoscenza, collocandosi in una distanza che non è distacco ma legame, pur senza scendere nell'identificazione. Il piano del simbolico fa sì che il gesto si ponga nella forma di una pratica»⁹.

Si apre la possibilità così di rileggere il passato e modulare il presente in una nuova chiave: scoprendo la *huella* – l'orma – di un linguaggio maschile, usato ampiamente nel sistema scolastico, "l'uomo", facente funzione del neutro, in cui la donna non compariva mai.

Le *Diotime* si trovarono a dover scegliere una figura significativa che esprimesse appieno quanto si erano proposte. Nel secolo XX sia donne filosofe, sia donne impegnate nei più diversi campi del sociale non mancavano: illustri. Donne che hanno segnato la storia con il loro passaggio e donne pensanti filosoficamente.

Diotima è un gruppo libero, con livelli di vicinanza ed appartenenza diversi, animato però da un unico intento: "il lavoro di liberare il posto dell'Altro, di sgombrarlo, così da rendere possibile una ricerca femminile della verità"¹⁰.

Da qui, l'espressione tipica "fare Diotima": vicinanza e dialogo, partecipazione ad incontri, seminari, libri. Tutti pervasi dalla "cura" delle relazioni, radice profonda della pratica filosofica e politica, in luoghi accademici e in luoghi non accademici.

Dopo gli incontri seminariali si raccolgono gli Atti¹¹ della prassi filosofica. Le idee circolano e *Diotima* raccoglie sempre più *Diotime* che pensano la differenza sessuale in piena lealtà e si muovono nella linea del

⁹ C. Dobner, *Fare Teresa...*, o. c., p. 77.

¹⁰ L. Muraro, *La nostra comune capacità d'infinito*, in: *Diotima. Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milano 1990, p. 63.

¹¹ *Il pensiero della differenza sessuale* (1987); *Mettere al mondo il mondo* (1990); *Il cielo stellato dentro di noi* (1992); *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità* (1995); *La sapienza di partire da sé* (1996); *Il profumo della maestra* (1999); *Approfitte dell'assenza* (2002); *La magia forza del negativo* (2005).

simbolico femminile e della genealogia femminile, nell'interazione di due poli catalizzanti:

- la figura simbolica della madre;
- l'“affidamento”, cioè una relazione privilegiata fra donne.

Ne conseguono altre tre tematiche:

- l'autorità femminile;
- l'ordine simbolico della madre;
- la lingua materna: «Il centro del nodo politico, antropologico e economico, ed il luogo di osservazione privilegiata di quanto accade intorno a noi» Eva-Maria Thüne¹². Annota C. Zamboni: «un modo sorgivo di stare in rapporto al parlare. Lingua materna è ricchezza di tutti»¹³.

Esperienza e filosofia si intrecciano e diventano una sorta di grembo generante, sempre considerando la filosofia come pratica e politica del simbolo.

Si palesa allora un sapere specifico connotato dal *partire da sé*: “[...] considero essenziale, per confrontarsi fra donne, dire da dove si parla, dove ci si colloca – il famoso partire da sé. Che non vuol dire raccontare un vissuto, vuol dire definirsi in un contesto, dire da dove si sta parlando, da quale esperienza”¹⁴.

Si venne così creando una rete che ha coperto l'Italia, dilagato in Europa e nelle Americhe con due compiti prefissi:

- rileggere il passato in una nuova chiave: la stessa istruzione scolastica si serviva di un linguaggio maschile in cui la donna non compariva;
- scoprire e formulare nuove chiavi di lettura per incidere sulla realtà: la dimensione del fare si apre anche alla letteratura, alle poetesse, alle scrittrici, alle teologhe.

Sempre in chiave rigorosamente laica, con alcune frange estreme di piccoli gruppi, con aperture alle donne ultra lesbiche e al libero amore, e un forte corpo di donne pensanti e rigorose.

¹² *All'inizio di tutto la lingua materna*, a cura di E. M. Thüne, Torino 1998.

¹³ C. Zamboni, *Lingua materna tra limite e apertura infinita*, in: *All'inizio di tutto la lingua materna*, Torino 1998, p. 113.

¹⁴ L. Cigarini, *La politica del desiderio*, Parma 1995, p. 155.

Dopo anni di ricerca, seminari e convegni, le *Diotime* avvertirono una necessità: individuare le donne che, in un qualche modo, per loro sarebbero divenute esemplari.

Quando mi trovai dinanzi a questo interrogativo, chiusi il libro e interrogai me stessa, chiedendomi: chi mai possono scegliere? Non riuscii a trovare la o le donne che rispondessero alle loro esigenze.

2. Teresa risponde a Diotima?

Scoppiai in una sonora risata quando lessi che le prescelte erano Teresa di Gesù ed Edith Stein:

[...] la figura di Teresa d'Àvila mi è apparsa esemplare. Da un certo punto di vista ciò è del tutto scontato, dal momento che le sante e le agiografie sono tali proprio per fare da esempio. Da un altro, però, non lo è affatto, la domanda per cui io, non credente, mi rivolgevo a lei, avendo poco a che fare con la sua santità¹⁵.

Molto però con la sua femminilità, come scrive Teresa: “Non aborrisse Signore, quando camminavate nel mondo, le donne, anzi le favoriste sempre con molta pietà” (CV 3, 7).

Donna che osò la via dell'orazione che tanto diffidenza suscitava allora:

Poiché molte volte capita che ci dicano: “c'è pericolo”, “la tale per questa via si perse”, “l'altro si ingannò”, “quel tale che pregava molto cadde”, “danneggiano la virtù”, “non è per donne, potrebbero sorgere in loro delle illusioni”, “sarà meglio che filino”, “queste delicatezze non sono necessarie”, “basta il Padre Nostro e l'Ave Maria” (CV 21, 2).

3. La subcultura teresiana

Nel *siglo de oro* spagnolo si sviluppò una cultura tutta particolare, che Teresa non conobbe da un punto di vista di studio ma che assorbì nella temperie e nello spirito del suo tempo.

¹⁵ D. Sartori, *Perché Teresa in: Diotima. Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milano 1990, p. 29.

È sufficiente il pensiero di essere donna perché mi cadano le ali (V X, 8)

Esiste però una cultura sottotraccia che ora molte studiose vanno rinvenendo, il metodo è quello delle *huellas*, cioè delle impronte delle donne che gli scrittori o i cronisti dell'epoca, come pure quelli posteriori o attuali, non hanno voluto o potuto riscontrare nella dinamica inedita, che trovava la sua forma espressiva proprio nella scrittura.

Teresa, la sua esperienza di vita e la sua capacità di scrittrice, ha attratto diverse studiose, le cui ricerche donano luce nuova e spunti diversi per comprendere Teresa stessa.

Arenal-Schlau¹⁶ osservano Teresa scrittrice e plasmatrice della Riforma, la considerano ispiratrice di altre monache che ne assunsero lo stile: «più significativa», predecessora di tutte le scrittrici prese in considerazione (US 2):

Il riconoscimento e l'accettazione dell'opera di Santa Teresa aprì la via alla produzione dei centinaia-forse migliaia-di documenti che imitarono e svilupparono i suoi temi. Questi testi includono esplorazioni di religiosità interiore-visioni, estasi, interpretazioni teologiche di esperienza mistica e personale-e descrizioni di vite attive. La stratificazione testuale, così spesso trovata nelle opere che descrivono queste visioni, proviene dalla contraddizione di essere un autore donna che asserisce la sua stessa autorità anche nel momento in cui dichiara obbedienza alla volontà di Dio e del confessore. La censura inquisitoriale rese la scrittura un compito ancora più pericoloso e tortuoso (US 11).

Teresa però non cercò auto-espressione, potere o prestigio e, se li ottenne, non li attribuì a se stessa ma all'azione di Dio in lei.

Teresa, riformatrice, colse un particolare sentire del suo secolo: “Nella Spagna del diciassettesimo secolo, il monastero era uno spazio in cui le donne esercitavano la mente”¹⁷.

Per molte giovani donne del *siglo de oro*, il monastero si configurava come il destino prescelto dalla famiglia, retta da un sistema patriarcale. Tuttavia, nel corso della vita potevano scoprire anche altri aspetti:

Il monastero, spesso rappresentato sia come un rifugio sia come una prigione, era parimenti un luogo in cui le donne potevano aiutarsi l'un l'altra e anche coltivare

¹⁶ E. Arenal, S. Schlau A. Powell, *Untold sisters. Hispanic nuns in their own works*, Mexico City 1989 d'ora in poi AS.

¹⁷ E. Arenal, S. Schlau, “*Leyendo yo y escribiendo ella*”. *The Convent as intellectual Community*, JHP 13 (1989), p. 214; d'ora in poi AS.

un certo spessore di indipendenza. Offriva a donne con personalità notevolmente divergenti una subcultura in cui potevano trovare supporto, esercitare influenza e sviluppare talenti che non avrebbero mai potuto essere espressi completamente nel mondo esterno (US 3).

Così fiorì la *subcultura*, parallela alla cultura dell'epoca che non infrangeva e debellava il sistema patriarcale ma, di fatto, rendeva giustizia alle donne nella prassi:

Per donne di un certo rango l'opportunità di studiare e apprendere fu uno dei vantaggi importanti della vita monastica. Alle donne, con poche eccezioni, non era consentito di entrare nelle università ed erano, in modo crescente, escluse dalla partecipazione nello sviluppo economico delle città e dei centri urbani in Italia, Francia e Spagna, specialmente durante la Riforma e la Controriforma cattolica. Tuttavia, il curriculum di studi per le donne in monastero era estremamente limitato durante questo periodo. Iniziando dal tardo Medio Evo, la lettura e lo studio erano ristretti ai libri liturgici, alle agiografie, alle opere teologiche, a un poco di scrittura, e quel tanto di latino per dire le preghiere. A poche donne, educate più ampiamente prima dell'ingresso in monastero, era possibile continuare ad esercitare le loro abilità, ma le loro attività erano attentamente vigilate per cogliere segnali di eterodossia (US 4).

Il monastero presentava anche un volto femminile e la cella, fisicamente, diventava una sorta di "stanza tutta per me", un'opzione alla Virginia Wolf *ante litteram*, un luogo sconosciuto nel loro ambito familiare:

la solitudine- cui erano pervenute la religiosità interiore e la forza- e la solidarietà con le altre donne si trovavano in monastero molto più diffuse che nel mondo esterno. La separazione dagli uomini dava alle donne un senso di potere e motivava l'espressione creativa. Le stesse parole delle monache ci permettono di comprendere che cosa evitavano e che cosa abbracciavano entrando nella Chiesa. La maggior parte delle loro opere erano pensate per essere lette in primo luogo da altre donne. Nelle autobiografie e nella biografia, nelle poesie, nelle composizioni teatrali e nelle lettere, le monache interpretavano loro stesse alle altre, rivelando la forza e la complessità dei loro legami di affetto. Le donne, generalmente, crescevano circondate da donne in monastero o nella loro casa familiare. In un mondo femminile, in cui erano nate, lavate e vestite, curate e affidate l'una all'altra (US 5).

La *inner life* presenta quindi contorni originali e viene vissuta nella cella, tipico spazio femminile, spesso vuota perché ritenuta come non spazio. Nacquero nuove correnti, girò aria nuova, come sostiene E. James Putnam:

È sufficiente il pensiero di essere donna perché mi cadano le ali (V X, 8)

nessuna istituzione in Europa aveva mai ottenuto per la donna la libertà di sviluppo che godeva in monastero [...] l'impulso alla leadership che tratteneva gli uomini nel mondo spingeva le donne fuori di esso¹⁸.

Arenal-Schlau rinvencono tracce significative che si incideranno nella stessa Teresa:

un grande esempio di questa tradizione perduta è l'Àvila del XVI secolo, un centro di spiritualità femminile laica in cui le donne spesso agivano da leaders religiosi informali. Àvila nutrì la ragazza che sarebbe diventata Santa Teresa [...]. Ella, in cambio, trasformò quanto appreso dal suo ambiente infantile e dalle sue letture in un discorso metodologico accettabile dalla Chiesa (US 9).

Così, ancora, però non viene resa giustizia all'originalità di Teresa, perché “uno degli scrittori che è riuscito a dare espressione al linguaggio interiore sia degli uomini che delle donne nel *Castello interiore* era una femmina, Teresa d'Àvila”¹⁹.

Teresa dimostrò che pure in una società patriarcale e non solo nel Medioevo i monasteri “venivano mostrandoci la loro natura, non già di clausure coatte, ma di luoghi inventati da donne desiderose di vivere insieme l'esperienza della ricerca della Verità”²⁰.

Con la sua esperienza riflessa divenne “capace di destrutturare l'ordine simbolico patriarcale e di strutturare un ordine simbolico femminile nel quale la significazione si genera nel suo rapporto con l'altra”²¹.

Fu possibile grazie alla sua tenacia e alla sua sicura diagnosi sociale: “Fra i molti impedimenti con cui Teresa d'Àvila doveva fare i conti, lo svantaggio sociale di essere di sesso femminile era forse il più grave, sicuramente il più elementare, e lei ne fece il significante della sua condizione umana e la leva per giungere a Dio”²².

¹⁸ J. Putnam, E. Smith, *The lady: studies in certain significant phases of her history*, Ithaca NY 1910, p. 71, 78.

¹⁹ R. Rossi, *Le parole delle donne*, Roma 1978, p. 46.

²⁰ AA. VV., *Libere di esistere. Costruzione femminile di civiltà nel medioevo europeo*, Torino 1996, p. 2.

²¹ A. Caravero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in: A. Caravero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Torino 1999, p. 100.

²² L. Muraro, *La nostra comune capacità d'infinito...*, o. c., p. 67.

L'offerta era strepitosa se veniva accolta e gestita con l'acume personale e il dono del carisma ricevuti da Teresa e trasmessi alle donne che la seguirono: "la religione offrì un campo di riflessione, quello della Teologia di cui si appropriarono facendo uso di chiavi implicite nel discorso cristiano: l'uguaglianza di tutti dinanzi alla Grazia"²³.

Come Teresa muta, con la realtà del Carmelo di San Giuseppe, la relazione con la restante realtà monastica ed ecclesiale in generale?

Le donne che, con lei e come lei, sceglievano un monastero della Riforma Scalza come si relazionavano?

4. La maternità (*maternalité*) di Teresa

Quel tratto peculiare di Teresa che, nel linguaggio delle donne odierne che pensano la differenza, si qualifica come maternità (*maternalité*), quali caratteristiche possiede e propone?

Che cosa significa *maternalité* (*maternalité*)?

[...] l'impatto di Santa Teresa d'Àvila sulle vite e sugli scritti delle monache spagnole può scarsamente essere sopravvalutato. Quale simbolo di una tradizione femminile, forte ma sommersa, nella Chiesa Cattolica, ella sintetizza le vite e le opere di centinaia di sue predecessore (US 9).

Si deve aprire una domanda a sfondo epistemologico, che trova la sua risposta in Arenal-Schlau: "la centratura femminile che si espande nei ruoli di madre, sorella e figlia" (US 219).

Dinanzi allo scontro reale con il dominio sociale patriarcale, Teresa non aveva alternative: o tacere e quindi inabissarsi nel mondo con i suoi desueti stilemi oppure organizzarsi in una strategia più complessa, intelligente, astuta:

attraverso la pratica ispirata e scritti dettagliati, ella trasformò l'impulso verso la ribellione religiosa in un idioma ortodosso. Teresa d'Àvila piegò i suoi bisogni ai bisogni e ai desideri della Chiesa in una complessa mistura di sottomissione e di

²³ A. Muñoz Fernandez, *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*, Madrid 1995, pp. 210-211.

È sufficiente il pensiero di essere donna perché mi cadano le ali (V X, 8)

sovversione. Mentre si inchinava e lodava le regole del silenzio e della “santa ignoranza” per le donne promulgate dal Concilio di Trento, era la pioniera di uno stile persuasivo, con i piedi per terra, “domestico”, ma spirituale che non avrebbe minacciato gli uomini. Così facendo, divenne una grande scrittrice (US 9).

Teresa oppressa, trovò la modalità per esprimersi, creando una lingua che, a ben ragione, si può definire femminile e materna:

La donna non si limita alla denuncia, alla critica di un’oppressione millenaria, è piuttosto alla ricerca positiva di forme, di figure e di concetti che esprimano un nuovo mondo. All’atto pratico questo significa innanzitutto un modo di frequentare, usare, insegnare, imparare i saperi, segnato più dalla libertà che dalla recriminazione. E per cominciare, abbiamo a disposizione la lingua. A scuola tutto è lingua e quando cambia la lingua stiamo cambiando anche noi. La lingua non è mai solo lingua, è tutte le cose che si vivono, si scambiano, è le relazioni che ci muovono a parlare e farlo in un modo piuttosto che in un altro. [...] la lingua può essere l’innesco per la riapertura di tutti i saperi²⁴.

Arenal-Schlau mettono sull’avviso per considerare accuratamente la qualità di questa nuova lingua: «le opere create da donne che vivono nel chiostro fra donne, sono una protesta della “lingua madre”. Questa espressione designa il vernacolo, il linguaggio del luogo di nascita e della famiglia, in primo luogo delle donne» (US 2).

Si passò quindi da una maternità biologica alla concezione di una maternità spirituale, per approdare infine all’espressività linguistica della *maternalità* (*maternalité*) appunto: «“madri” in una tradizione religiosa e letteraria femminile che si sviluppò separata, anche se parzialmente parallela, dalla cultura degli uomini» (US 2).

Teresa, grazie alla sua *maternalità* (*maternalité*), creò così una genealogia materna.

Uno studioso, noto e rigoroso, come Silverio di S. Teresa, che ha pubblicato opere monumentali, indubbiamente con criteri storiografici legati alla sua epoca ma pur sempre validi, parlando di Teresa di Gesù afferma: «alla prima metà dello stesso secolo appartengono le nostre migliori scrittrici mistiche dopo la Santa: le due sorelle Sobrino y Morillas (María e Cecilia) a Valladolid; María de la Cruz a Úbeda; Teresa de

²⁴ AA. VV., *La questione maschile*, “Via Dogana”, n. 81, maggio/settembre 1995, p. 22.

Jesús María a Cuerva; Ana de San José a Consuegra; Feliciana de San José a Zaragoza e altre...»²⁵.

Il tempo di Teresa non era tenero o libero verso la donna che scriveva o che si esprimeva e rischiava, quando risultava chiara e convincente, di essere bollata con un'espressione tipicamente patriarcale: avere un linguaggio "molto più che di donna"²⁶:

In una imponente rinascita della tradizione agiografica, migliaia di uomini e donne ritenuti santi furono sollecitati a scrivere le loro vite. Esercizi spirituali, guide alla preghiera, letture devozionali, e poesie religiose abbondano. Una stretta censura però accompagnava la proliferazione dei libri. Ogni parola, ogni frase, ogni possibile significato implicito o intenzione che suonasse di eterodossia era sospetta. Chi scriveva viveva nel timore di essere richiamato dal giudice ecclesiastico per spiegarsi. Ogni espressione scritta che stava per essere pubblicata doveva passare sotto gli occhi degli inquisitori. Trepidazione, autocensura, invalidazione e codici cifrati erano allora un luogo comune (US 7).

Teresa con il suo acume lo aveva capito e lo aveva fatto diventare scrittura comunicante per tutte le donne, con un'autobiografia che solcò i secoli:

certamente, le autobiografie spirituali delle monache contengono strutture pre-stabilite, ordine, significati, temi e formule e riflettono la retorica agiografica e biblica della Chiesa, che poteva sia approvare sia censurare ogni scritto. Una volta però rimossi da una cornice rigida, le Vite, le poesie, le rappresentazioni teatrali e le lettere scritte dalle suore rivelano degli schemi che contraddicono le loro intenzioni stabilite ed esprimono invece l'individualità delle autrici. Mentre l'obiettivo intenzionato del loro lavoro è sempre la lode di Dio e la promozione della fedeltà alla Chiesa sia dell'autrice sia dei lettori, abbiamo scoperto molto di più: pregiati sguardi nella vita quotidiana, relazioni di lotta e affetto con altre donne, luci di intuito, affermazioni di potere individuale, e sussulti audaci nell'intimo mondo sommerso dell'immaginazione e del sentire (US 2).

Riaffiora, considerando la capacità espressiva di Teresa una frase di Clarice Lispector: "Lo splendore di avere un linguaggio".

²⁵ Silverio di Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*, vol. IX, p. 68.

²⁶ *El Monte Carmelo*, número extraordinario 1946, dedicato a Madre Cecilia del Nacimiento, gloria del Carmelo y de España, p. 142.

5. Lo splendore della lingua materna teresiana

Si esplicita allora la qualità della lingua teresiana che diventerà patrimonio di tutto il Carmelo, ben distante però dal giudizio espresso da Arenal-Schlau: «anche se raggiunsero la capacità di articolare i loro pensieri e sentimenti relativi alla realtà materiale o spirituale, le donne che lo fecero guadagnarono conoscenza e fiducia in loro stesse, così trascendevano il tedium della vita religiosa» (US 229).

Altra fu la postura di Teresa con la sua scrittura di partorizione.

Il giudizio di queste studiose si pone solo sul piano antropologico e lasciano in oblio l'altro, quello del richiamo di Dio.

Si viene invece creando un *novum*: una relazione con Dio e con le sorelle all'interno di un'avventura umana e spirituale espressa nella scrittura, mostrata attraverso lo sguardo di chi la sperimenta.

Se l'esperienza è determinante, tuttavia necessita di essere interpretata: Teresa non è una scrittrice monaca ma una monaca scrittrice.

In questa chiave ritengo miope l'asserzione di Arenal-Schlau su di una monaca coltissima: «perfino una tale persona educata e coltivata umanisticamente come Cecilia del Nacimiento considera la sapienza ottenuta attraverso la via mistica come una conoscenza di ordine più alto» (AS 226).

Non può che essere così per chiunque si professi cristiano/a perché la sapienza costruita per vie umane, per quanto alta e raffinata, è pur sempre chiusa e racchiusa nel tempo e nella storia, mentre la sapienza ricevuta, perché donata da Dio, apre ad un altro orizzonte.

Conclusione: la rivoluzione epistemologica

Preme un interrogativo: in quale misura la donna del *siglo de oro* poteva dire Dio? Teresa donna e le sue amiche donne percepivano profondamente la Parola pronunciata nel mondo e su loro stesse.

Teresa è una monaca contemplativa eppure anche donna pubblica, appartenente ad una società patriarcale, nell'accezione femminista del termine, donna che reagiva e non si chiudeva in una non-risposta.

Su Teresa e le sue seguaci grava l'ipoteca dei modelli androcentrici subiti. In quale misura?

Quale fu la ricaduta allora e ancora oggi della sua parola di donna: sulla collettività, su tutti coloro che vivono nei diversi vari ambiti teologico, cultico, spirituale o pastorale?

Venne creandosi un linguaggio nuovo (M. Daly), e quella "donnetta" (F 2, 4), Teresa de Ahumada y Cepeda e poi solo di Teresa de Jesús, pronunciò *parole nuove*, assunte e fatte proprie oggi, perché la maternità (*maternalité*) non è questione solo di corpo ma di parola e di simbolica del linguaggio.

Teresa, "mette al mondo il mondo", ma la barra del timone impone una direzione: in Gesù Cristo verso Dio Padre. L'interrogativo infatti muove da una domanda di fede e non solo da un orizzonte meramente simbolico.

Teresa "mette al mondo il mondo" con San José de Àvila²⁷ e si può declinarlo nel raffronto odierno in 5 punti a specchio, le *Diotime* e Teresa:

1. La pratica del partire da sé: «Una sorta di esercizio fenomenologico, in uso nel movimento delle donne, che riflette e mette in atto, le modalità e le parole per esprimere il reale e portarlo alla verità, sempre salvandone la veridicità»²⁸. Cigarini afferma: «... considero essenziale, per confrontarsi fra donne, dire da dove si parla, dove ci si colloca – il famoso partire da sé. Che non vuol dire raccontare un vissuto, vuol dire definirsi in un contesto, dire da dove si sta parlando, da quale esperienza»²⁹.

In netta opposizione ad una postura patriarcale dominante: «La donna, si pensa solo come pensata dall'altro; denuncia la dipendenza da una definizione esterna; ci troviamo allora dinanzi alla costitutiva ambiguità riflessiva dell'identità femminile»³⁰. Teresa in tutto il suo per-

²⁷ J. Bilinkoff, *The Àvila of Saint Teresa. Religious reform in a sixteenth century city*, Ithaca-Londres 1989; *The social meaning of religious reform: the case of St. Teresa of Àvila*, "Archiv für Reformationsgeschichte", 79 (1988), pp. 340-357.

²⁸ J. Bilinkoff, *The Àvila of Saint Teresa*, o. c., p. 37.

²⁹ L. Cigarini, *La politica del desiderio*, o. c., p. 155.

³⁰ E. Esposito, *Osservazione di secondo ordine e riferimento al corpo (femminile)?*, in: *Filosofia, donne, filosofie*, Milella 1994, p. 99 (Atti del Convegno Internazionale Lecce 27-30 aprile 1992).

È sufficiente il pensiero di essere donna perché mi cadano le ali (V X, 8)

corso di vita e di scrittrice ha ampiamente dimostrato di essere partita da sé, andando sempre contro corrente rispetto agli stilemi pregiudiziali del suo tempo.

2. Il “fare”: scoprire e formulare nuove chiavi di lettura per incidere sulla realtà. La dimensione del *fare*, come accennato più sopra, si apre anche alla letteratura, alle poetesse, alle scrittrici, alle teologhe.

Il “fare” di Teresa prende corpo nella realtà precisa di San José (V XXXIII, 1) che, se «pensata dall’altro», sarebbe naufragato, mentre Teresa, cerchiata da dubbi esterni e da fortissime opposizioni (V XXXIII, 11), racchiudeva in sé somma certezza: «l’ordine riformato che Teresa fonda è un nuovo ordine di realtà, un nuovo ordine del mondo nel quale hanno corso e riconoscimento l’esperienza e la parola conformi alla verità di ciò che è. Questo nuovo ordine fondato è ora di per sé fonte di autorizzazione e di forza»³¹.

Da una donna senza autorità e autorevolezza sociale e siglata da un proverbio «la mujer y la gallina hasta la casa de la vecina».

3. Il circolo ermeneutico sessuato: vale a dire «quella relazione di senso che si instaura tra una donna lettrice o interrogante e l’opera, la parola o la stessa vita di un’altra donna»³².

“Teresa scrittrice”, risponde esattamente al «circolo ermeneutico sessuato».

4. La mediazione: non categoria filosofico-antropologica o elaborazione teologica, ma persona vivente, Teresa luogo di mediazione e mediazione stessa:

Se in assenza di mediazioni in grado di rispondere in modo adeguato al desiderio di trascendenza, una mistica si mette sulla via del rapporto diretto con la divinità, con questo stesso atto *essa mette se stessa nel luogo stesso della mediazione possibile*³³.

Si sottolinei però che la mistica non «si mette sulla via del rapporto diretto con la divinità», l’orante si scopre afferrato, si avverte diver-

³¹ D. Sartori, *Perché Teresa...*, o. c., p. 57.

³² D. Sartori, *Perché Teresa...*, o. c., p. 30.

³³ D. Sartori, *Perché Teresa...*, o. c., p. 38.

so perché Egli ha fatto irruzione in lei (o in lui)³⁴. L'orante diventa il luogo dell'iniziativa di Dio, gli spetta solo la risposta grata e consegnata. Qui si radica il suo realismo: «...ciò che consente a Teresa il ritorno alla realtà dall'estasi e che le permette di andare oltre l'estasi, mutandone il senso»³⁵ e di imitare Cristo nella sua funzione di mediazione tra l'umano e la verità divina.

Mediazione concreta e condivisa con il «piccolo collegio di Cristo», le monache con cui vive la sfida evangelica:

Sicuramente si crea autorità femminile attraverso un estendersi di relazioni significative tra donne. Per relazioni significative tra donne intendo quando una donna per rapportarsi al mondo usa una mediazione femminile. Questo crea una società femminile³⁶.

Il denominatore comune è la cura ampiamente presente nelle opere di Teresa.

5. La consapevolezza della sua debolezza: corpo di donna con preziosa tendenza ad interiorizzare le esperienze vissute; preziosa è la notazione di Muraro: «Alla luce del pensiero della differenza sessuale, il riferimento alla debolezza femminile non è un confronto con l'uomo ma con Dio»³⁷. Muraro elabora una teoretica ma il pensiero cristiano già la conosce: l'incontro della donna con Dio è diretto, non mediato dall'uomo, puro dono di Lui perché se l'acqua non va in salita, l'acqua della grazia solo discende (V XVIII, 4).

Teresa non elimina la forza di pensiero, la esige ma come pensiero ordinato e indirizzato all'intelletto d'amore.

T. Alvarez sottolinea come «la scrittura della *Vita* rappresenta per lei un modo fortemente voluto di dare realtà a sé e ad una esperienza, la sua, che appare certamente eccessiva e trasgressiva rispetto a quel che da una vita ci si attende»³⁸.

³⁴ C. Dobner, *I Custodi dell'Incanto. Estetica: i sensi spirituali nella terra del Carmelo*, Città del Vaticano, 2002.

³⁵ D. Sartori, *Perché Teresa...*, o. c., p. 40.

³⁶ L. Cigarini, *La politica del desiderio*, o. c., p. 148.

³⁷ L. Muraro, *La nostra comune...*, o. c., p. 67.

³⁸ T. Alvarez, *Nota Histórica. Anexo al volumen II del "Libro de la Vida"*, Burgos 1999, p. 50.

È sufficiente il pensiero di essere donna perché mi cadano le ali (V X, 8)

Il lavoro sotterraneo fece sprizzare in superficie proprio quanto molti avrebbero voluto tenere celato:

Di fatto le scrittrici spirituali seppero eludere le mire di chi le costrinse a scrivere quando portarono in primo piano proprio quello che i maestri temevano: l'anelito di conoscersi e riconoscersi nella scrittura, raggiungendo splendidamente lo scopo proprio a chi scrive su carte segrete³⁹.

Un autore contemporaneo Ceronetti, laico ed ateo, immagina così Teresa scrittrice: «scriveva a torrenti nella sua cella, con la sua scrittura che somiglia a una concentrata flotta di grandi vele in marcia verso le Indie mai toccate da navi umane»⁴⁰.

Tanti sono i fronti aperti con cui Teresa doveva misurarsi: «[ella] scrive proprio per coprire se stessa, quando inizia anche un altro crudo attacco alla gerarchia spagnola e alle convenzioni spirituali del suo tempo»⁴¹.

Servendosi di un espediente indiretto (V X, 7), di un «anonimato o camuffamento perentorio ma ingenuo»⁴².

Teresa è originale non per la non-razionalità, da non confondersi con l'irrazionalità, ma per l'«intelligenza dell'amore», con un rigore non inferiore «a quello della logica e anzi lo supera, essendoci di mezzo sempre anche il desiderio, che è ingannatore formidabile ma, al tempo stesso, alleato irrinunciabile di ogni avventura superiore alle forze umane, perché tiene aperti i confini e rompe i limiti»⁴³.

Teresa compie un atto creativo in una società patriarcale che ricade su tutti, anche... maschi, perché la sua è una personalità creativa, ricca di tensioni, autodeterminazione e senso del limite reale.

Il suo punto di partenza e di ricerca è Dio non le fonti, le bibliografie o i metodi di ricerca, nella certa consapevolezza di aver raggiunto la fon-

³⁹ G. Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, intr. a *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi, C. Leonardi, Genova 1988, pp. 22-23.

⁴⁰ G. Ceronetti, *Le vertebre di Àvila*, in: *La vita apparente*, Milano 1982, p. 154.

⁴¹ S. Maitland, *A Big-enough God. A feminist's search for a joyful theology*, New York 1995, p. 1.

⁴² T. Alvarez, *Nota Histórica...*, o. c., p. 508.

⁴³ L. Muraro, *Le amiche...*, o. c., p. 14.

te del suo essere coincidente con la Fonte che è Dio e lo canta nelle «sue misericordie» (V 14, 11) a uomini⁴⁴.

Teresa, «pensatrice che dice e insegna a dire la verità»⁴⁵, dona la sua lingua teresiana per insegnare a stare al mondo e al mondo carmelitano; anticipa i beni futuri già da ora splendenti in un'articolazione precisa di alcuni punti:

- lasciarsi amare da Dio;
- l'obbedienza intrisa di intelligenza profonda;
- l'ascolto contemplativo;
- la perseveranza fedele d'amore;
- il gusto e il valore della vita contemplativa;
- la gratuità materna;
- la carità irradiante;
- il servizio generoso e fedele.

Perni che pulsano nella verità intersoggettiva, intrisi e sorretti dal grembo del desiderio e da «quella *dicibilità del desiderio*, di cui la *libertà femminile* ne è segno e locuzione»⁴⁶.

Il linguaggio teresiano comporta le peculiarità attribuiti al linguaggio femminile?

Certamente:

- la cortesia e il saper perdonare le parole (e i fatti!): Teresa lo dimostra nella narrazione e con i rapporti conservati per tutta la vita anche con i suoi detrattori;
- l'accettare le affermazioni altrui: Teresa lo fa, ponendo però sempre molta attenzione alla verità e alla dottrina cattolica;
- il rimprovero o almeno il rilievo di rimanere sopraffatta dalle interruzioni altrui e di esprimere parole conservatrici ma non creative: non vale per la donna Teresa che non teme le interruzioni grazie alla sua resilienza ed esprime in una lingua nuova eventi nuovi;

⁴⁴ Cfr. C. Dobner, *Teresa di Gesù: pensiero autobiografico o ego in relazione?*, "Davar" aprile 2008, pp. 248-257.

⁴⁵ L. Muraro, *La nostra comune...*, o. c., p. 65.

⁴⁶ Cfr. L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Roma 1991.

È sufficiente il pensiero di essere donna perché mi cadano le ali (V X, 8)

- compensare i vuoti di una storia costruita da uomini: Teresa vive in una storia costruita da uomini ma vi penetra con la sua personalità di donna autonoma⁴⁷.

Le ali Teresa, non solo non le ha lasciate cadere ma le ha trasmesse alle sue figlie e a qualunque donna che a lei guardi.

⁴⁷ C. Dobner, *Basta essere donna per farmi cadere le ali*, in corso di stampa.

Summary

“For the rest, it is enough that I am a woman to make my sails droop...”
A woman in Europe – the feminist revolution of St. Teresa of Ávila

“For the rest, it is enough that I am a woman to make my sails droop”. This meaningful statement of St. Teresa of Jesus reveals, in an excellent way, the mentality typical for her times. Careful reading of the Teresian texts inspires us however to ask the following question: Have her wings really fallen? What does Teresa really mean about a woman, a carmelite woman? The reformer of the Carmel undertook the efforts of the independent and critical thinking. She started the epistemological revolution, which has been continuing through the ages. Today she is considered by the feminist environment of “Diotima” as an exemplary woman. This article presents assumptions of this environment, refers to the issue of Theresa’s language, tries to track the development of the Teresian subculture and her impact on her epoch.

Keywords: Diotima, subculture, maternalité maternity, the epistemological revolution mother tongue

È sufficiente il pensiero di essere donna perché mi cadano le ali (V X, 8).
Donna in Europa – la rivoluzione femminista di Teresa d’Ávila

“É sufficiente essere donna perché mi cadano le ali” (V 10, 8). Questa eloquente affermazione di santa Teresa di Gesu è una perfetta testimonianza della mentalità che dominava l’epoca in cui viveva. Una attenta lettura dei testi Teresiani fa sorgere alcuni quesiti: Le sono veramente cadute le ali? Cosa ne pensa in realtà santa Teresa sulla donna, sulla Carmelitana? La riformatrice del Carmelo, ha iniziato a valutare le cose in modo personale senza preoccuparsi del giudizio degli altri. Ha iniziato la rivoluzione epistemologica e la continua nelle epoche successive. Oggi, l’ambiente femministico della “Diotima” la riguarda come una donna ideale.

L’articolo presenta i principii del suddetto ambiente, tocca la questione del linguaggio di Teresa, cerca di analizzare lo sviluppo della subcultura Teresiana e il suo impatto sull’epoca in cui viveva.

Parole chiave: Diotima, subcultura, maternalità, la rivoluzione epistemologica, la lingua materna

„Dość tego, że jestem kobietą, aby mi na samo wspomnienie skrzydła opadły...”. Kobieta w Europie – rewolucja feministyczna św. Teresy z Ávili

„Dość tego, że jestem kobietą, aby mi na samo wspomnienie skrzydła opadły...” (Ż 10, 8). To wymowne stwierdzenie św. Teresy od Jezusa jest doskonałym świadectwem mentalności, jaka dominowała we współczesnej jej epoce. Uważna lektura terezańskich tekstów każe nam jednak zadać pytanie: czy rzeczywiście opadły jej skrzydła? Co św. Teresa tak naprawdę myśli o kobiecie, o karmelitance? Reformatorka Karmelu podjęła trud samodzielnego, krytycznego myślenia. Rozpoczęła rewolucję epistemologiczną i kontynuuje ją przez kolejne epoki. Dziś uważana jest przez feministyczne środowisko „Diotimy” za wzór kobiety. Artykuł przedstawia założenia tegoż środowiska, podejmuje kwestię języka Teresy, stara się prześledzić rozwój terezańskiej subkultury oraz jej wpływ na epokę, w której żyła.

Słowa kluczowe: Diotima, subkultura, macierzyństwo, rewolucja epistemologiczna, język macierzyński

Bibliografia

AA. VV., *Pautas históricas de sociabilidad femenina, rituales y modelos de representación*, Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Históricas de las Mujeres, Cádiz 1999.

Arenal E., Schlau S., Powell A., *Untold Sisters. Hispanic nuns in their own works*, Mexico City 1989.

Arenal E., Schlau S., „*Leyendo yo y escribiendo ella*”. *The convent as intellectual community*, JHP 13 (1989), pp. 214–228.

Bergeret-Amselek C., *Il mistero delle madri. Un viaggio nel cuore della maternità*, Roma 2005.

Boella L., *Pensare liberamente, pensare il mondo*, in: *Diotima 1990. Mettere al mondo il mondo*, Milano 1990, pp. 173–188.

Caravero A., *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in: A. Caravero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Torino 1999, pp. 78–117.

Dictionary of women artists, ed. D. Gaze, Oxford 1997.

Dobner C., *Fare Diotima, fare Teresa? Donne pensanti pratiche. XVI e XXI secolo*, Roma 2006.

Dobner C., *Teresa di Gesù: pensiero autobiografico o ego in relazione?*, „Davar” aprile 2008, pp. 248–257.

Caravero A., *Figure della corporeità*, in: *Filosofia, donne, filosofie*, Milella 1994, p. 15 (Atti del Convegno Internazionale Lecce 27–30 aprile 1992), pp. 89–106.

Muñoz Fernandez A., *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*, Madrid 1995.

Muraro L., *La nostra comune capacità d'infinito*, in: *Diotima. Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milano 1990, pp. 61–76.

Cristiana Dobner O.C.D.

L'alfabeto delle sante, intr. a *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi, C. Leonardi, Genova 1988.

Putnam J., Smith E., *The Lady: Studies in certain significant Phases of Her History*, Ithaca NY 1910.

Rivera M., *Feminismo de la diferencia. Partir de sí*, "El Viejo Topo", n. 73, Marzo 1994, pp. 31-35.

Rossi R., *Perché tante "sviste" su Teresa D'Àvila*, in: AA.VV., *Le parole delle donne*, Roma 1978, pp. 105-110.

Schulte van Kessel E., *Vergini e madri tra cielo e terra*, in: G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna*, Bari 1991, pp. 161-200.

Weber A., *Teresa of Àvila. The rhetoric of femininity*, New York 1996.