

Collana Europea

# M.O.D.O.

Rivista di Storia, Scienze umane e Cultural Heritage

Numero speciale 2025-2026



## **TRA RESTRIZIONI E SPAZI DI AUTONOMIA. PRINCIPESSE VEDOVE NELLA PRIMA ETÀ MODERNA**

a cura di Bettina Braun e Matthias Schnettger

**COSME-MIC**

**Tra restrizioni e spazi di autonomia.**

**Principesse vedove**

**nella prima età**

**moderna**

a cura di

Bettina Braun e Matthias Schnettger

**II semestre 2025- I semestre 2026**

**© 2025-26 COSME B.C.**

**ISSN 2784-868X**

**(on-line)**

---

Stampato nel mese di novembre 2025

COSME Beni Culturali



## **Mo.do digitale**

*Rivista di Storia, Scienze umane e Cultural Heritage*

anno

2025-2026

Rivista semestrale di Storia, Scienze umane e Cultural Heritage

### **Direzione scientifica**

Giuseppe Cirillo

### **Co-direttori**

Cinzia Cremonini e Lina Scalisi

### **Comitato scientifico**

Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, Giovanni Brancaccio†, Cristina Bravo Lozano, Giuseppe Caridi, Marina Cavallera, Elisa Novi Chavarria, David D'Andrea, Antonino De Francesco, Andrea De Pasquale, Eugenio Di Rienzo, Pedro García Martín, Antonio Lerra, Aurelio Musi, Maria Anna Noto, Roberto Quirós Rosado, Elena Riva, Carmen Saggiomo, Matthias Schnettger, Pierre Serna, Giulio Sodano, Angelantonio Spagnoletti, Mario Tosti, Paola Viviani.

### **Segreteria amministrativa**

Antonio Puca

### **Coordinamento editoriale**

Marina Cavallera, Maria Anna Noto, Antonio Puca, Paola Viviani.

### **Redazione**

Alessandro Albano, Luigi Alonzi, Paolo Maria Amighetti, Salvatore Barbaggallo, Vincenzo Barra, Catia Brillì, Francesco Campenni, Paolo Conte, Silvia D'Agata, Silvana D'Alessio, Angelo di Falco, Francesco Failla, Amalia Franciosi, Emilio Gin, Alessandra Mita, Carla Pedicino, Astrid Pellicano, Claudia Pingaro, Alice B. Raviola, Juan Sánchez García de la Cruz, Miriam Sette, Filippo Maria Troiani, Marco Trotta, Katia Visconti

## **Direzione**

### **COSME B. C. (Beni Culturali)**

Manoscritti e corrispondenza vanno indirizzati al Coordinamento di redazione.

#### **Referees**

Ogni contributo destinato ad un numero di Mo.do digitale viene inviato dalla redazione a due referees per avere una valutazione dettagliata, rispettando il criterio dell'anonimato. La direzione, quindi, discute i giudizi ricevuti insieme al curatore del numero e, infine, decide se pubblicare l'articolo, accettato con o senza modifiche, oppure respingerlo.

#### Rivista Open Access

Tutti i diritti di proprietà letteraria ed artistica sono riservati. Riproduzione vietata. Manoscritti e fotografie, anche se non pubblicati, non si restituiscono.

In copertina: *Dettaglio di un ritratto in busto dell'imperatrice vedova Eleonora Gonzaga-Nevers con la corona del Sacro Romano Impero*, Metà del XVII secolo, Olio su tela, 130 x 91,6 cm. Bratislava, Galleria nazionale slovacca, Inv. Nr. O 98.

## Sommario

<b>Sez. I Profili scientifici</b>	p.	7
Bettina Braun / Matthias Schnettger, <i>Introduzione</i>	p.	9
Charlotte Backerra, <i>Il dovario delle langravie d'Assia nel XVI e XVII secolo</i>	p.	11
Elena Taddei, « <i>per il carico che tengo di questo governo</i> ». <i>Margherita e Anna Caterina: due vedove al servizio dei Gonzaga</i>	p.	45
B. Alice Raviola, « <i>Princesa biuda, madre de unica hjja, tan debota a esta Corona</i> ». <i>L'inedita corrispondenza di Margherita di Savoia, duchessa di Mantova e del Monferrato, con il Cardinal Infante Ferdinando d'Asburgo (1633-1634)</i>	p.	75
Matthias Schnettger, « <i>Affezionatissima et fedelissima madre sin' a morte</i> ». <i>Le lettere dell'imperatrice vedova Eleonora Gonzaga all'imperatore Ferdinando III del 1647</i>	p.	99
Marion Romberg, <i>Stampe dell'imperatrice vedova Eleonora Gonzaga-Nevers al servizio della cura dell'immagine imperiale</i>	p.	129
Katrin Keller, <i>L'imperatrice Eleonora Maddalena nel periodo della vedovanza</i>	p.	161
Laura Rehmann, <i>La vedova e il re. Copertura economica vedovile, rango ambivalente e rapporti di potere asimmetrici sull'esempio di Charlotte Amélie de la Trémoilles</i>	p.	193
Cathleen Sarti, <i>Vedovanza come compito di vita. Edvige Eleonora di Holstein-Gottorf come sovrana svedese</i>	p.	217
Bettina Braun, <i>Dialogo fra due vedove. Il carteggio tra Sofia di Hannover ed Elisabetta Carlotta d'Orléans</i>	p.	241
Cathérine Annette Ludwig-Ockenfels, <i>Convivenza o concorrenza? Le tre ultime vedove Medici a Firenze e le loro risorse economiche</i>	p.	285
Pauline Puppel, <i>Sovrane vedove. Sfide e spazi di manovra. Guglielmina di Nassau-Orange, nata di Prussia (1751-1820) e Luisa di Brunswick-Wolfenbüttel, nata di Nassau-Orange (1770-1819)</i>	p.	321
Bettina Braun / Matthias Schnettger, <i>Conclusioni</i>	p.	349
<b>Sez. II Problemi storiografici, di scienze sociali ed umane</b>	p.	365
Alessandro Albano, <i>La diplomazia nell'Italia in rivoluzione. L'ambasciatore cisalpino Martinengo Colлеoni a Napoli (1798-1799)</i>	p.	367
Eugenio Di Rienzo, « <i>From the Halls of Montezuma to the Shores of Tripoli</i> ». <i>Splendori e miserie della Marina statunitense nella prima guerra contro la pirateria barbaresca 1801-1805</i>	p.	389

Angelo Di Falco, <i>“Il segno più illustre della sovranità”. Ambasciatori, contestazioni di rango e arte della mediazione nelle relazioni internazionali secondo la trattatistica del XVII secolo.</i>	p.	441
Barbara Bevilacqua, <i>Un formaggio per il mio regno. La reale vaccheria di Caserta: infrastruttura di corte, regolazione economica e sperimentazione produttiva.</i>	p.	479
Emilio Gin, <i>LLamas sobre el adriático: el saco de Manfredonia (16-18 de agosto de 1620) y las disfunciones estructurales del sistema imperial español en el crepúsculo de Felipe III.</i>	p.	509
Eleonora Cappuccilli, <i>Comunità o corte? L’amicizia oltre il convento in Teresa d’Avila</i>	p.	537
<b>Sez. III Il dibattito contemporaneo</b>	p.	565
Paolo Conte legge Daniele Di Bartolomeo, <i>Le due repubbliche. Pensare la Rivoluzione nella Francia del 1848</i>	p.	567
Francesco Failla legge Giambattista Scirè, <i>Laicità tradita. La revisione dei patti tra Stato e Chiesa in Italia (1967-1984)</i>	p.	575
Angelantonio Spagnoletti legge G. Cirillo, <i>Da Ercole a Marte. I volti delle nobiltà italiane attraverso la storiografia positivista</i>	p.	579
Angelantonio Spagnoletti legge Tellez Calvin e Sanchez de La Cruz, <i>La Casa de Medinaceli: entre la república de los grandes y el cambio dinástico (1671-1711)</i>	p.	589
Salvatore Barbagallo legge G. Scarpato e T. Tagliaferri (a cura di), <i>Discorsi di delegittimazione. Percorsi dell’antispannolismo nell’Europa moderna</i>	p.	601
Michele Camaioni – Giuseppe Mrozek Eliszczynski, <i>Una ricerca mai interrotta. Note a partire dall’ultimo libro di Aurelio Musi</i>	p.	607
Paolo Luca Bernardini, <i>Tra «allunate» e «minna di vacca». Viaggio nella Calabria del 1812</i>	p.	625
Valeria Russo, <i>Monarchie, aristocrazie e politica della santità tra Italia e Spagna</i>	p.	629
Salvatore Spina, <i>Digital History. Appunti per un manifesto, tra metodologia e intelligenze artificiali</i>	p.	645
Elisabetta Angrisano legge M. Senatore Poliseti, <i>Giovanni d’Aragona. Fonti per la storia europea in età aragonese</i>	p.	695
Marcello Verga legge <i>Medico e soldato. Vita di Carlo Crespellani scritta da lui medesimo</i>	p.	697

Sezione II

**Problemi storiografici, di scienze sociali ed umane**



# COMUNITÀ O CORTE? L'AMICIZIA OLTRE IL CONVENTO IN TERESA D'AVILA

Eleonora Cappuccilli

## Introduzione

Nel quadro delle riforme tridentine si inaugura una nuova fase per la spiritualità delle religiose, di cui si limita la visibilità pubblica attraverso l'imperativo della clausura, come stabilito dalla bolla Circa Pastoralis (1566), un imperativo però soggetto a continua negoziazione, non sempre universalmente accettato e fatto rispettare<sup>1</sup>. L'esperienza religiosa comunitaria delle donne cambia profondamente, e alle «fluide forme di vita in comune», alla «mobilità delle monache e ai loro rapporti con l'esterno» che rendeva i monasteri aperti ai bisogni spirituali delle laiche, subentra il primato degli interessi della società aristocratica che doveva sistemare le figlie combinato con «la crescente volontà di controllo dell'autorità ecclesiastica»<sup>2</sup>.

Il nuovo modello di santità femminile lascia da parte il misticismo e il carisma profetico per privilegiare la virtù eroica e proprio Teresa d'Avila (1515-1582), profetessa e mistica carmelitana, viene a simboleggiare questo nuovo paradigma, che tiene insieme ed esalta vita contemplativa e claustrata<sup>3</sup>. Alla luce del suo caso il chostro, lungi dall'essere quella "istituzione totale" in cui prevale l'accettazione della solitudine e dell'isolamento<sup>4</sup>, viene a rappresentare uno spazio in cui le relazioni tra donne, le pratiche di amicizia trovano

---

<sup>1</sup> E.A. LEHFELDT, *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister*, Aldershot, Ashgate, 2005; U.L. LEHNER, *The Inner Life of Catholic Reform. From the Council of Trent to the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2022, pp. 78 ss.; M. WIESNER-HANKS, *Women and Religious Change*, in *The Cambridge History of Christianity. Reform And Expansion 1500–1660*, ed. by R. PO-CHIA HSIA, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 474 ss. Questo articolo è parte del progetto «EUROPROP. Female Prophecy in Early Modern European Religion» finanziato dal Programma di Ricerca e Innovazione Horizon 2022 dell'Unione Europea (grant agreement Marie SkłodowskaCurie n. 101107702).

<sup>2</sup> E. BONORA, *La Controriforma*, Roma, Laterza, 2001, pp. 74-75.

<sup>3</sup> R. SANMARTÍN BASTIDA, *Female Saints*, in *The Cambridge Companion to Counter-Reformation Sanctity*, ed. by J. MACHIELSEN, E. MICHELSON, K.B. OLDS, Cambridge, Cambridge University Press, 2025, pp. 54-71.

<sup>4</sup> A. JACOBSON SCHUTTE, *The Permeable Cloister?*, in *Arcangela Tarabotti: A Literary Nun in Baroque Venice*, ed. by E. Weaver, Ravenna, Longo, 2006, pp. 19-36.

occasione di elaborazione, in cui le monache possono, almeno in parte, mettere in discussione le norme tridentine più dure nei loro confronti, senza rinunciare all'obbedienza. In questo senso i conventi, «luogo di protezione e di separazione, ma non di interruzione di rapporti con l'esterno»<sup>5</sup>, offrono una possibilità di “sottile” sovversione religiosa e autorealizzazione, laddove proprio il sospetto e la diffidenza nei confronti dei rapporti tra donne che si instaurano nei monasteri, favorendo la penetrazione di idee “eretiche” e comportamenti “secolari”, aveva spinto le autorità religiose a una vigilanza più stretta sui monasteri stessi<sup>6</sup>. Il mandato di clausura, tuttavia incontra resistenza<sup>7</sup>, persino da parte del clero vicino alle religiose non-conformi, che adotta una prospettiva pragmatica, di accomodamento, che tenesse conto del problema della convivenza obbligata e quotidiana, e per questo necessitava di costanti aggiustamenti per moderare tensioni ed evitare il conflitto<sup>8</sup>. Questa è la pratica adottata da Teresa, che abbraccia con gioia la clausura, accogliendo e ripensando le imposizioni del paradigma tridentino<sup>9</sup>. La sua riforma dei conventi carmelitani – che assurge a modello per gli altri monasteri femminili<sup>10</sup> – intende offrire alle donne un luogo non solo votato alla povertà e alla spiritualità delle origini, ma anche di libertà dalle costrizioni dell'antica società. Ciò non sfugge al nunzio papale Filippo Sega, che nel 1578, parlando con Frai Iuan de Jesus, definisce Teresa «una vagabonda irrequieta, ritrosa e ostinata che ammantandosi di devozione inventa cattive dottrine, che si muove,

---

<sup>5</sup> G. ZARRI, *La clausura tridentina: protezione, separazione e interrelazione*, in «Storia delle Donne», 18-19, 2022-2023, pp. 237-259.

<sup>6</sup> G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 78 ss.

<sup>7</sup> R. CREYTENS, *La riforma dei monasteri femminili*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del Convegno Storico Internazionale, Trento, 2-6 Settembre, 1963*, Roma, Herder, 1965, vol. 1, pp. 45-83.

<sup>8</sup> Á. Atienza López, *Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... Todavía con Felipe IV*, in «Hispania», LXXIV, 2014, 248, p. 830.

<sup>9</sup> J. LEWANDOWSKA, 'Cell of One's Own'. *The Notion of Female Enclosure in the Teresian Reform in Spain*, in *Within Walls. The Experience of Enclosure in Christian Female Spiritualities (From Late Antiquity to the Early Modern Period)*, ed. by J. LEWANDOWSKA, A. ROSILLO-LUQUE, Turnhout, Brepols, 2025, pp 241-264.

<sup>10</sup> M. PEREZ VIDAL, *La Reforma de los monasterios de dominicas en Castilla: agentes, etapas y consecuencias*, in «Archivo Dominicano», XXXVI, 2015, p. 225.

contravvenendo alle direttive dei suoi superiori e del Tridentino, al di fuori della clausura e insegna come un professore, benché l'apostolo Paolo abbia vietato alle donne un'attività d'insegnamento pubblica»<sup>11</sup>.

Infatti, proprio nei conventi, religiose come Teresa non cessano di praticare forme di libertà dalle prescrizioni dell'ordine tridentino né di ricorrere alla parola profetica, modo privilegiato attraverso cui le donne della prima età moderna rivendicano l'autorità di parlare in pubblico, forti della legittimazione divina, riarticolarlo i concetti politici attraverso il linguaggio teologico, mostrandone l'instabilità e la continua battaglia per la definizione.

Sebbene a volte fossero perseguitate, le profetesse spesso adottavano meccanismi simili per influenzare le istituzioni religiose e politiche e rivendicare autorità, tanto nel campo intellettuale quanto in quello spirituale. Poiché attraverso i confini tra ortodossia ed eresia, protestantesimo e cattolicesimo, la loro esperienza permette di ripensare le categorie di Riforma e Controriforma, al fine di tracciare continuità e discontinuità nel passaggio che traghetta il cristianesimo nell'età moderna, rendendo necessarie nuove definizioni<sup>12</sup>. La complessità e la fluidità religiosa del periodo, prima della separazione confessionale definitiva, le sovrapposizioni, intersezioni e conflitti all'interno e ai confini del cristianesimo emergono con forza attraverso lo sguardo delle profetesse, laddove anticipano fermenti di riforma religiosa, ad esempio affermando con forza il proprio rapporto individuale con Dio, oppure espongono le tensioni che innervano i tentativi di istituzionalizzarla su entrambi i fronti della cristianità occidentale. Il prisma della profezia femminile permette inoltre di dare sostanza alla svolta globale degli studi su Rinascimento e Riforma, nella misura in cui corrispondenze, mobilità, circolazione di scritti e traduzioni, adesione a modelli agiografici e profetici comuni, incarnazione di una spiritualità che si

---

<sup>11</sup> F. DE S. MARÍA, *Reforma de los Descalços de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva Observancia hecha por Santa Teresa de Jesus*, Tomo I, Madrid, por Diego Diaz de la Carrera, 1644, libro 4, c. 30, n. 2, p. 661.

<sup>12</sup> Nicholas Terpstra sostiene l'opportunità di usare la categoria di «early modern religion», che squaderna le dicotomie tra Riforma Protestante e Contro-Riforma Cattolica. N. TERPSTRA, *Introduction*, in *Global Reformations: Transforming Early Modern Religions, Societies, and Cultures*, ed. by N. Terpstra, Abingdon- ew ork o t edge 2019 2 ss

confronta costantemente e mette in tensione il potere ecclesiastico e politico, rivelano un momento europeo della profezia delle donne<sup>13</sup>.

La parola profetica risignifica pratiche religiose e concetti spirituali e politici, come emerge dal caso di Teresa d'Avila, il cui impegno riformatore si riflette nella sua riscrittura della dottrina dell'amicizia. L'amicizia tra donne è fondamentale per il buon funzionamento dei conventi che Teresa pensa come luogo di libertà dalle relazioni familiari esterne, dalle imposizioni dell'antica società per ceti e dalle sue gerarchie. Nonostante non esista una teoria dell'amicizia compiuta negli scritti di donne della prima modernità<sup>14</sup>, alcuni frammenti della riflessione teresiana possono gettare luce su di un concetto centrale tanto nel suo pensiero teologico e politico quanto nella pratica della riforma dell'ordine e delle fondazioni dei conventi. L'analisi della dottrina dell'amicizia in Teresa contribuisce insomma a gettare luce sui discorsi sull'amicizia e sulle pratiche sociali legate a essa nella prima età moderna.

Terreno di battaglia e posta in gioco all'interno dell'ordine carmelitano, diviso dalle inimicizie tra calzati e scalzi e dentro i conventi fondati da Teresa d'Avila, come pure oggetto di dibattito umanista in quanto codice che si afferma nella cultura di corte, l'amicizia si situa al crocevia tra problemi teologici e religiosi, intellettuali e politici, e infine di gestione del nuovo ordine religioso ideato da Teresa. Il carisma profetico è il medium utilizzato per asserire una dottrina dell'amicizia che favorisca la penetrazione della parola divina e la sua traduzione pratica nel contesto della *res publica cristiana*, e nei microcosmi delle comunità conventuali, in un costante e stretto dialogo con il mondo esteriore.

---

<sup>13</sup> Alcuni esempi di come la profezia delle donne diventa un caso europeo sono rappresentati dall'incontro narrato tra Maria de Santo Domingo (1485-1524), visionaria domenicana protetta dal Cardinal Cisneros, e Lucia da Narni (1476-1544), profetessa di corte di Ercole d'Este; come pure dalla mobilità e reputazione europea di Mary Ward (1585-1645), fondatrice dell'Istituto della Beata Vergine Maria, e afferente alla Compagnia di Gesù, con cui intrattiene un rapporto conflittuale fino alla soppressione papale dell'Istituto. Rimando a E. CAPPUCILLI, *L'importanza di un incontro. Lucia da Narni, Maria de Santo Domingo e la circolazione della profezia nell'Italia e nella Spagna del xvi secolo*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», 1, 2024, pp. 47-66, e EAD., *Immagini di riforma e pratiche di autorità attraverso i confini e le confessioni. Il caso di Mary Ward (1585-1645)*, in «Riforma e movimenti religiosi», 17, 2025, pp. 71-110.

<sup>14</sup> Per un'attenta disamina del nesso tra amicizia e libertà in una prospettiva di genere dal medioevo alla contemporaneità si veda il recente volume curato da A. CERON, *Amicizia. Voci femminili*, Milano, Milano University Press, 2026, in corso di stampa.

Prendendo a prestito l'efficace immagine di Otger Steggink, «il suo contatto con “Dio come amico” ora determina il suo rapporto con gli altri»<sup>15</sup>.

Nel descrivere il profondo conflitto interiore che sentiva nel percorso di conversione, tra l'essere prescelta da Dio che le donava le sue grazie – un'allusione ai carismi, le estasi e le visioni – e il permanere nel peccato e nell'attaccamento alle cose del mondo, Teresa D'Avila parla dell'amicizia come ancora di salvezza:

È male per un'anima ritrovarsi da sola in pericoli tanto grandi. Mi pare che se avessi trovato con chi parlarne, mi avrebbe aiutato a non tornare a cadere, almeno per vergogna, non avendola io di Dio. Perciò consiglierai a chi pratica l'orazione, specie se all'inizio del cammino, di cercare l'amicizia e il dialogo con persone che trattino i medesimi argomenti<sup>16</sup>.

L'amicizia è il rimedio all'isolamento e si produce nella parola. Di quale amicizia parla Teresa? I modelli con cui si confronta sono quelli umanistici, cristiani, monastici, tra cui Aristotele, Cicerone, Agostino e il cistercense Aelredo di Rievaulx, accomunati da una grande cancellazione: l'amicizia femminile. Amicizia tra pari, che parte, cioè, da opinioni e basi intellettuali comuni, e persino da una simile appartenenza di rango, essa presuppone l'eguaglianza, che per Teresa è invece il fine ultimo dell'amicizia, dentro e fuori i conventi. Il riconoscimento dell'eguaglianza tra donne, a prescindere dalle condizioni di partenza, è una conquista che apre spazi di libertà e produce una comunicazione libera, non sottoposta ai codici di comportamento che si stanno imponendo nella cultura di corte. È libera anche perché non richiede di aderire a una completa omogeneità dottrina, disponibile solo a chi poteva accedere all'educazione formale, e improntata alla *parrhesia*, il cui modello è il confronto aperto e schietto di Cristo con i potenti ostili<sup>17</sup> e con i discepoli che, a loro volta, devono esprimere la verità<sup>18</sup>. Parola che i cristiani prendono dal

---

<sup>15</sup> O. STEGGINK, *Spiritual Friendship in Teresa of Avila*, in *Women and Men in Spiritual Culture, XIV-XVII Centuries: A Meeting of South and North*, ed. BY E. SCHULTE VAN KESSEL, The Hague, Nederlands Instituut Rome. Historical Department Netherlands Government Pub. Office, 1986, p. 214. Le traduzioni sono dell'autrice.

<sup>16</sup> TERESA D'AVILA, *La vita*, in TERESA D'AVILA, *Tutte le opere*, a cura di M. BETTETINI, Milano, Bompiani, 2018, VII.20, p. 97.

<sup>17</sup> Gv 7,26; 18,20.

<sup>18</sup> H. SCHLIER, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IX, a cura di G. KITTEL,

linguaggio politico greco e latino dandogli nuovo significato, *parrhesia* è la franchezza coraggiosa con cui gli Apostoli proclamavano pubblicamente il messaggio di Cristo<sup>19</sup>, con cui Paolo di Tarso parla alle sue comunità<sup>20</sup>, e che i fedeli devono manifestare nei loro rapporti con Dio<sup>21</sup>.

Il coraggio della verità che Teresa ottiene in quanto ispirata da Dio, in quanto sua portavoce, che non ha bisogno di preparazione teologica per parlare di Dio e con Dio, ha necessariamente effetti sulle relazioni che intesse. Dall'essere retaggio classico, epicureo, volto al dominio delle passioni, questo coraggio della verità diventa strumentale all'elevazione spirituale che dalla profetessa irradia nelle consorelle, nell'ordine, nel mondo attraverso la riforma.

Attraverso l'analisi del *Cammino di Perfezione*, di alcuni passi della *Vita*, del racconto delle *Fondazioni* dei conventi e della corrispondenza di Teresa d'Avila è possibile articolare alcune ipotesi sull'amicizia tra donne nella prima età moderna letta all'interno e in tensione con i vincoli del tridentino, nonché attraverso il prisma della profezia, mettendo così in discussione il paradigma che vedeva nell'amicizia un dominio maschile. Allo stesso tempo, la profezia emerge come il modo carismatico in cui le donne si riappropriano di una voce autorevole all'interno dei dibattiti fondamentali della prima età moderna.

### 1. Un'assenza strategica.

Un «inquietante silenzio tra le righe», spazio vuoto che residua negli interstizi delle amicizie tra gli uomini o persino, in fondo, «nemiche dell'amicizia», oggetto conteso che scatena l'odio tra gli amici: le donne figurano nelle narrazioni dell'amicizia nella prima età moderna soltanto in posizione marginale<sup>22</sup>. Come sintetizza Penelope Anderson, in quanto escluse dall'educazione e dalla politica umanista, l'assenza delle donne dalle teorie dell'amicizia diventa una metafora della loro assenza dalla democrazia, nonostante esse usassero il

---

G. FRIEDRICH, Brescia, Paideia, 1974, in particolare pp. 882-885. Cfr. M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità: il governo di sé e degli altri. 2.: corso al Collège de France (1984)*, Milano, Feltrinelli, 2022.

<sup>19</sup> At 2,29; 4,13; 4, 29-31; 28,31.

<sup>20</sup> 2 Cor 7,4.

<sup>21</sup> 1 Gv 3,21; 5,14.

<sup>22</sup> A. BRAY, *The Friend*, Chicago and London, Chicago University Press, 2003, pp. 10, 11, 175.

discorso dell'amicizia per partecipare alla sfera pubblica<sup>23</sup>. Tale paradigma che vuole le donne incapaci di amicizia si incontra nello sguardo di Michel de Montaigne: «a dire il vero, le donne in genere non sono capaci di corrispondero a questa consonanza e comunicazione, nutrimento di questo santo legame; né la loro anima sembra abbastanza salda da sostenere la stretta di un nodo tanto serrato e durevole»<sup>24</sup>. Alle donne è preclusa la fiducia reciproca, la fermezza e la costanza che rendono possibile l'amicizia. Contro questa concezione che torna a subordinare persino i rapporti tra donne a un ideale che deve adattarsi alle capacità degli uomini, negli stessi anni Moderata Fonte esalta tatticamente le virtù che erano pensate come propriamente femminili per smentire la tesi di Montaigne: «siamo soggetti più disposti per natura alla pietà e all'amore. Così si vede anco nelle altre amicitie, che una Donna presto se amicherà con un'altra, e manterrà meglio l'amore, che non fanno gli huomini tra essi»<sup>25</sup>. Ciò mostra che l'amicizia è un campo di battaglia in cui si definiscono i rispettivi domini di donne e uomini, a partire dalla presenza o assenza di determinate virtù, e pure l'eguaglianza tra i sessi diventa pensabile o meno attraverso la predisposizione all'amicizia, facendo di essa un problema politico.

In questo momento, le donne mostrano che non è possibile pensare l'amicizia soltanto come ambito maschile e funzionale alle buone relazioni politiche. Lottano, cioè, contro la riduzione dell'amicizia ad amicizia politica, contestando il principio secondo cui all'origine della politica, come mostra Jacques Derrida, ci sia l'amicizia. In *Politiques de l'amitié*, uno dei più importanti studi sul tema dell'amicizia, che ha contribuito alla crescita esponenziale che ha caratterizzato i cosiddetti *friendship studies* dalla fine degli anni Novanta<sup>26</sup>, Derrida

---

<sup>23</sup> P. ANDERSON, *The Absent Female Friend: Recent Studies in Early Modern Women's Friendship*, in «Literature Compass», 7, 2010, 4, p. 246.

<sup>24</sup> M. MONTAIGNE, *Saggi*, Milano, Bompiani, 2012, p. 172. Sulle critiche di Montaigne da parte delle autrici contemporanee, si veda A. CERON, *Amicizia, genere, libertà. Il Traité de l'amitié e le Réflexions nouvelles sur les femmes di Mme de Lambert*, in «Storia del pensiero politico», 2, 2023, pp. 195-216.

<sup>25</sup> M. FONTE, *Il merito delle donne, scritto da Moderata Fonte in due giornate. Oue chiaramente si scuopre quanto siano elle degne, e piu perfette de gli huomini*, In Venetia, presso Domenico Imberti, 1600, p. 66.

<sup>26</sup> Si veda la rivista dedicata ai *friendship studies* «Amity. The Journal of Friendship Studies»

sostiene che proprio a causa del fallogocentrismo, l'amico appartiene spontaneamente a «una configurazione familiare, fraternalista, quindi androcentrata del politico»<sup>27</sup>, che trova corrispondenza poi nella cristianizzazione della fraternizzazione. Proprio la confraternita fornisce in effetti il modello cristiano di religiosità, come «sostegno reciproco e disciplina reciproca»<sup>28</sup>, pilastri dell'amicizia cristiana. L'assenza della donna si rintraccia anche nell'opposto speculare dell'amicizia. Nella dicotomia schmittiana amico/nemico, continua Derrida, «invano cercherete una figura di donna, una silhouette femminile, e la benché minima allusione alla differenza sessuale». L'esclusione delle donne dalle teorie sull'amicizia (e inimicizia) si spiega perché la sorella non può mai essere addomesticata come esempio del concetto di fraternità<sup>29</sup>.

Nel mettere in questione il principio patriarcale della fraternità, Teresa conferma questa indocilità: si sottrae agli imperativi del politico come ambito maschile di azione, sostituendolo con la comunità separata di donne, e pone l'amicizia come suo principio ordinatore ripensandone i cardini. La critica delle istituzioni familiari e degli obblighi mondani della nascente *civilitas* rinascimentale, della conversazione civile, delle buone maniere, dell'attribuzione a uomini e donne di prescrizioni e disciplina consone al loro sesso: attraverso l'amicizia è possibile reimmaginare il politico a partire da una contestazione dei suoi capisaldi che si avverte ai margini.

Teresa parla di sorelle come amiche che praticano attivamente la comunicazione, mentre non evadono il silenzio che serve all'orazione, e cercano il sostegno reciproco, proponendo una visione alternativa rispetto a quella di amicizia spirituale come elevazione a partire da una condizione di disparità. Si pone così in discontinuità con il francescano Francisco de Osuna, che scrive una delle opere che più influenzano Teresa, ovvero il *Tercero Abecedario Espiritual*, in cui riporta l'amicizia al rapporto confessore-discepolo. Teresa elabora dunque un'idea originale di amicizia che eccede il modello del padre spirituale

---

<https://amityjournal.leeds.ac.uk>, ultimo accesso 17 febbraio 2026.

<sup>27</sup> J. DERRIDA, *Le politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina, 1995, p. 2.

<sup>28</sup> N. TERPSTRA, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 40.

<sup>29</sup> J. DERRIDA, *Le politiche dell'amicizia*, cit., p. 234.

che si rivolge a una «novizia nella vita religiosa»<sup>30</sup>. Il rifiuto dell'eremitismo e dell'anacoretismo e l'apertura all'altra e a Dio va di pari passo con la negazione dell'amicizia come sentiero per la vita politica nel mondo, che restringe la funzione di quella maschile, espandendo il campo di azione di quella tra donne. L'opera teresiana permette dunque di abbozzare alcuni elementi per una dottrina dell'amicizia tra donne. Emergerà come essa rappresenti un problema di ordine interno ai conventi, per favorire la buona convivenza; una questione di rapporti con l'esterno, con l'istituzione familiare, con il mondo, con i codici cortesi; un dilemma spirituale, su come rendere l'amicizia funzionale al percorso di perfezione; e infine un sentimento che contribuisce alla riforma dell'ordine religioso carmelitano. Si vedrà come il ragionamento sull'amicizia esca dai conventi e diventi parte di un più ampio problema, la questione, cioè, di come pensare i rapporti tra individui, e dunque una fonte imprevista di disciplinamento. L'amicizia va favorita ma anche disciplinata affinché non provochi disordine interiore e nei rapporti.

## 2. L'amicizia in teoria. Abbondanza ed eguaglianza nel *Cammino di perfezione*

La *Vida* di Teresa D'Avila, pubblicata nel 1588, è una preziosa fonte autobiografica, capace di illuminare il rapporto di obbedienza e autorità con il confessore e in generale con il processo di disciplinamento e discernimento spirituale<sup>31</sup>. La *Vida* rimane nelle mani dei confessori per tredici anni finché nel 1580 il confessore, teologo dell'Inquisizione, Diego de Yanguas ordina a Teresa di bruciare le sue *Meditazioni*. Nel 1589, dopo la morte di Teresa, gli inquisitori fecero pressione per mandare al rogo tutte le sue opere<sup>32</sup>.

Nata nel 1515 ad Avila, Teresa aveva origini ebraiche e nobili. Ebbe un lungo e accidentato percorso di conversione, che si manifesta come un

---

<sup>30</sup> R. HAYWARD, *Spiritual Friendship and Gender Difference in the Liber confortatorius*, in *Writing the Wilton Women. Goscelin's Legend of Edith and Liber confortatorius*, ed. by S. HOLLIS, Turnhout, Brepols, 2004, p. 351.

<sup>31</sup> J. BILINKOFF, *Confessors, Penitents, and the Construction of Identities in Early Modern Avila*, in *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800): Essays in Honor of Natalie Zemon Davis*, ed. by B.B. DIEFENDORF, C. HESSE, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993, p. 93.

<sup>32</sup> A. WEBER, *Teresa D'Avila e la retorica della femminilità*, Firenze, Le Lettere, 1993, p. 41.

«grande rapimento» durante una conversazione con un padre domenicano<sup>33</sup>. Le sue origini, la passione per la preghiera mentale, la lettura autonoma delle scritture la resero sospetta di *alumbradismo*<sup>34</sup>. Prima di scrivere la *Vida*, Teresa redige dei racconti dei fenomeni soprannaturali di cui fu protagonista e in essi illustra il suo metodo di preghiera. Il contenuto dei racconti è incorporato in un testo per il confessore, Garcia de Toledo, redatto nel 1562 e ampliato nel 1564-5 per includere il racconto della fondazione del primo convento carmelitano riformato. Proprio l'opera di riforma dell'ordine e la concreta istituzione dei conventi occupano grande parte della sua riflessione teologica e politica.

Nonostante su di lei piombassero accuse di eresia<sup>35</sup>, la sua canonizzazione nel 1622 ne consolidò l'immagine di eroina dell'«offensiva antiprotestante europea [...] a difesa della monarchia spagnola e della religione cattolica»<sup>36</sup>. Nelle sue opere è chiara l'influenza di Agostino, in particolare delle *Confessioni*<sup>37</sup>, come pure di Jean Gerson<sup>38</sup>, di Ignazio di Loyola<sup>39</sup>, e, come vedremo, della

---

<sup>33</sup> TERESA D'AVILA, *La vita*, cit., XXXIV, p. 557. Sul misticismo di Teresa, rimando a C. MARSULLI, *Mistica eccentrica*, Firenze, Nerbini, 2022, e E. CAPPUCILLI, *Mysticism and the Discernment of Spirits*, in *Cambridge Companion to the Counter-Reformation Sanctity*, ed. by J. MACHIELSEN, E. MICHELSON, K.B. OLDS, Cambridge, Cambridge University Press, 2025, pp. 172-192.

<sup>34</sup> A. WEBER, *Teresa D'Avila e la retorica della femminilità*, cit., p. 39. L'*alumbradismo* viene sospettato di cripto-eresia, poi associata a quella luterana, riferita a una spiritualità che si fonda sulla presunzione di assenza di peccato e superfluità dei sacramenti, diffusa tra movimenti mistici spagnoli del tempo. A. HAMILTON, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-century Spain: The Alumbrados*, Cambridge, James Clarke & Co., 1992.

<sup>35</sup> A. PROSPERI, *Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1994, pp. 77-103.

<sup>36</sup> M. CAFFIERO, Á. ATIENZA LÓPEZ, A. LIROSI, *La santa "encantadora". Cinquecento anni dalla nascita di Teresa d'Avila*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2017, p. 8; si vedano anche R. ALABRÚS IGLESIAS, R. GARCÍA CÁRCEL, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Madrid, Cátedra, 2015; R. PO-CHIA HSIA, *The World of Catholic Renewal*, Cambridge, Harvard University Press, 2017, pp. 127 ss.; C.M.N. EIRE, *Ecstasy as Polemic: Mysticism and the Catholic Reformation*, in «Irish Theological Quarterly», 83, 2018, 1, pp. 3-23.

<sup>37</sup> B. MCGINN, *True Confessions. Augustine and Teresa of Avila*, in *Teresa of Avila. Mystical Theology and spirituality in the Carmelite tradition*, ed. by P. TYLER, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 1-24.

<sup>38</sup> P. TYLER, *Mystical Affinities. St Teresa and Jean Gerson*, in *Teresa of Avila. Mystical Theology*, cit., p. 201.

<sup>39</sup> A. WEBER, *Teresa di Gesù e la direzione spirituale*, in *Storia della direzione spirituale*, vol. 3: *L'età moderna*, a cura di G. FILORAMO, G. ZARRI, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 289-309; W. DE BOER, *Invisible Contemplation: A Paradox in the Spiritual Exercises*, in *Meditatio: Refashioning the Self: Theory and Practice in Late Medieval and Early Modern Intellectual Culture*, ed. by K.A.E. ENENKEL, W. MELION, Leiden, Brill, 2010, pp. 235-256.

cultura umanista e classica, specialmente per quanto riguarda la dottrina dell'amicizia.

Delle tre opere principali di Teresa – la *Vita*, il *Cammino di Perfezione* e il *Castello interiore* – il *Cammino di perfezione* è sicuramente il testo più esplicitamente interessato “praticamente” al problema dell'amicizia, per quanto l'approccio pragmatico adottato nasconda una presa di parola su disaccordi teologici e politici. Il testo viene redatto tra il 1562 e il 1566 su richiesta delle consorelle del monastero di San José, per trarre giovamento dall'esperienza di Teresa come fondatrice di ben diciassette monasteri in tutta la Spagna. Proprio per la riflessione spregiudicata su amore e amicizia, questo testo compare in una seconda versione, completata cinque anni dopo e destinata a un pubblico più ampio, privata di alcuni passaggi centrali di tale riflessione. Amore e amicizia erano ancora tenuti a distanza dal pensiero teologico, nonostante proprio la riforma carmelitana di Teresa si basasse su di essi<sup>40</sup>.

ome ri ostr ito nt a mente da gnies ka omorowska i *Camino* è un testo complesso che comprende direzione in materia educativa, discussione di questioni spirituali, auto-ironia e trattazione di pratiche di amicizia e di conflitto<sup>41</sup>. Centrale è il capitolo sul rifiuto delle amicizie particolari,

tutte devono essere amiche, tutte devono amarsi, tutte devono volersi bene, tutte devono aiutarsi; e si guardino bene, per amore del Signore, dalle amicizie particolari [...]. Un rimedio efficace consiste nel non restare insieme se non nei momenti ordinati, né parlarsi, in conformità alle consuetudini attuali che indicano, secondo la Regola, di non temporeggiare insieme ad altre, ma che ciascuna si ritiri nella sua cella. [...] abituarsi alla solitudine è molto utile per l'orazione<sup>42</sup>.

Coltivare rapporti amicali dentro il chiostro è fondamentale per alternare i momenti di vita comune, dando loro un senso profondo di condivisione e di amore per il prossimo, con quelli di isolamento, che sono necessari per l'esperienza cara a Teresa dell'orazione mentale. Ancora più rilevante è però il suo sottolineare l'amicizia come rapporto non esclusivo. Nell'elevare le amicizie

---

<sup>40</sup> O. STEGGINK, *Spiritual Friendship*, cit., p. 216.

<sup>41</sup> A. KOMOROWSKA, *The Spiritual Bond of Female Friendship in Early Modern Monastic Literature (Teresa of Avila and Marcela de San Felix)*, in *Fe/male friends. Staging gender and Friendship in Seventeenth- and Eighteenth-century Spanish Literature*, ed. by C. GRONEMAN, A. KOMOROWSKA, Madrid, Berlin, Iberoamericana, Vervuert, 2023, p. 123.

<sup>42</sup> Teresa D'Avila, *Cammino di perfezione*, cit., p. 763.

tra tutte le monache a regola di convivenza, Teresa ha innanzitutto in mente l'obiettivo pratico di non prestare il fianco alle divisioni, quelle "fazioncelle" che considera «il male principale dei monasteri»<sup>43</sup>. Tale preoccupazione aleggia già nella regola di San Benedetto, in cui si incontra l'opposizione alle "fazioni" che disturbano l'unità ed eguaglianza della famiglia monastica<sup>44</sup>, e nella tradizione cenobitica, sospettosa degli effetti divisivi delle "amicizie particolari". Tuttavia, vi è uno scarto con il comandamento di interporre distanze siderali dagli affetti e dalle passioni. Come si vedrà, l'amicizia è cauto ma continuo e necessario confronto con le passioni altrui – prima fra tutte la melancolia, che Teresa non identifica come colpa o peccato ma come qualcosa a cui l'amica deve dare sollievo come può – e imprescindibile via di bene comune.

Il consolidamento dell'unità tra le consorelle rispondeva sicuramente alla necessità politica di difendersi dall'attacco da parte dei carmelitani calzati alle fondazioni riformate delle carmelitane scalze – improntate alla povertà assoluta, all'assenza di gerarchie interne e alla clausura<sup>45</sup> – e a quella teologica di mantenere la coerenza religiosa al loro interno in un momento fortemente conflittuale. Il papato guardava con preoccupazione alla situazione dell'ordine carmelitano. Era infatti noto, come scrive il nuncio papale Filippo Segà, il «dispiacer, che passa tra questi Padri Carmelitani calzati et discalzati»<sup>46</sup>. In una lettera del 1576, propone addirittura di fare ricorso a dei "mediatori esterni" per sanare tale "dispiacer": «ho proposto a Sua Maestà che mi nomini doi valienti soi di altra religione, perché mi aiutino a udire tutti gli inconvenienti che passano tra questi Calci et Discalci, per aquietarli, e per ridurre quegli a forme, che convenga»<sup>47</sup>. In risposta alla crescente inimicizia, Teresa invita i conventi a compattarsi nel segno dell'amicizia generale, contro quelle particolari foriere

---

<sup>43</sup> IVI, p. 791.

<sup>44</sup> D. ROBY, *Introduction to Aelred of Rievaulx, Spiritual Friendship* is atawa orgias ress 2010, p. 16.

<sup>45</sup> A. WEBER, *Teresa d'Avila e la retorica della femminilità*, cit., p. 116.

<sup>46</sup> F. SEGÀ, *Lettera al Cardinale di Como*, 25 Novembre 1577, ms. Archivio Apostolico Vaticano, Spagna 11, Nunziatura di Madrid, f. 91r-91v.

<sup>47</sup> F. SEGÀ, *Lettera al Cardinale di Como*, 16 ottobre 1576, ms. Archivio Apostolico Vaticano, Spagna 11, Nunziatura di Madrid, f. 453v.

di divisioni e fazioni – operazione fondamentale affinché la riforma potesse continuare.

omorowska si lega ino tre i ri i to de e ami i ie arti o ari da arte di Teresa con il tentativo di evitare un’infatuazione amorosa che consuma tempo ed energia delle monache, che dovrebbero dedicarsi solo alla venerazione di Dio. L’amicizia tra due donne provoca divisioni e produce un’affettività che è una «passione disordinata e pericolosa per la famiglia emotiva»<sup>48</sup>. Sarebbe dunque un ostacolo all’integrità di una comunità emotiva – come la definisce Barbara Rosenwein – che si agglutina intorno alla venerazione di Dio<sup>49</sup>.

Tuttavia, dietro un problema pragmatico di tenuta del convento, sotto l’attacco di una parte non riformata dell’ordine, e di temperamento delle emozioni, che possono generare conflitti, vi è una diversa dottrina dell’amicizia che compete con quella classica e umanistica per recuperare invece il concetto agostiniano di *ordinata dilectio*, amore verso Dio e ciò che è perfetto. «Le grandi amicizie [...] poche volte sono ordinate a un più grande amore di Dio», e potrebbero addirittura essere istigate dal demonio per creare fazioni negli ordini. Ritorna qui lo spettro delle divisioni<sup>50</sup>. Tali “grandi amicizie” potrebbero essere quelle tra due individui prese a modello nei trattati classici. Cicerone afferma «di tutti i secoli passati, si ricordano a mala pena tre o quattro coppie di amici» proprio come Lelio e Scipione<sup>51</sup>. Sono sempre due gli amici perché unici sono i rapporti di elezione, un principio sintetizzato in quel grande manuale di condotta, di straordinario successo nell’Europa rinascimentale, che è il *Libro del Cortegiano*, in cui «il nodo stretto» tra uomini di simili costumi «non comprenda o leghi più che due»<sup>52</sup>.

Nei conventi si apre la possibilità di un’amicizia non fondata sull’esclusività, sulla scarsità, bensì sull’abbondanza di relazioni, sul coltivare rapporti di

---

<sup>48</sup> A. KOMOROWSKA, *The Spiritual Bond*, cit., p. 132.

<sup>49</sup> B. ROSENWEIN, *Generations of Feeling. A History of Emotions, 600–1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

<sup>50</sup> TERESA D’AVILA, *Cammino di perfezione*, cit., p. 761.

<sup>51</sup> M.T. CICERONE, *De Senectute; De Amicitia; De Divinatione*, Vol. 20, ed. by W.A. FALCONER, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1923, p. 124.

<sup>52</sup> B. CASTIGLIONE, *Libro del cortegiano*, Parma, Per maestro Antonio di Viotti, 1532, p. 179.

interesse e scoperta reciproci, di vita attiva e contemplativa<sup>53</sup>, che alimentano l'amore di Dio: «È una buona dimostrazione di amore anche cercare di sostituirle nella fatica dei lavori di casa; nonché rallegrarsi e lodare il Signore della crescita che si nota nelle loro virtù. Tutte queste cose, al di là del bene che comportano, aiutano la pace e l'unità delle une con le altre»<sup>54</sup>. Il riferimento è nuovamente Agostino, per cui i cristiani desiderano e si rallegrano della liberazione degli altri, tanto quanto si dolgono per la loro perdizione<sup>55</sup>.

Nell'altra donna c'è la possibilità di combinare amore di Dio e amore della creatura, che si riconciliano dalla loro separazione: «quanto sarà buono e autentico l'amore della consorella che, lasciato il suo profitto per quello altrui, può facilitare a tutte il rapido cammino verso tutte le virtù e l'intero rispetto della Regola»<sup>56</sup>. Ciò che emerge da parole come pace e unità e dal riferimento al cammino congiunto verso le virtù e contro il profitto è un'idea di amicizia mediata dalla comunità e volta all'utile comune, ancora una volta contro il particolare. È un'idea eccedente rispetto a una rappresentazione dell'amicizia come triangolo amoroso a cui partecipa Cristo<sup>57</sup>, e dunque rispetto alla concezione tanto monastica – quale dipinge Aelredo nel dire «Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit»<sup>58</sup> – quanto rispetto a quella evangelica che ruota intorno alla promessa che Dio è presente quando due o più sono uniti nel suo nome<sup>59</sup>. Per Teresa, solo in questo modo l'amicizia può essere amore ordinato e avere una solida base, a differenza dell'amore tra creature, «di così bassa levatura che neppure merita il titolo di amore, perché si fonda sul nulla»<sup>60</sup>.

---

<sup>53</sup> TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, cit., p. 979.

<sup>54</sup> *IVI*, p. 791.

<sup>55</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, in *Patrologia Latina: The Full-Text Database* o 41 e andria ( adw k-Healey Inc., 1996; cfr. G. GAIMARI, *Compassione, amicizia e comunità nella Vita nova*, in «Reti Medievali Rivista», 26, 2025, 2, pp. 835-850.

<sup>56</sup> TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, cit., p. 789.

<sup>57</sup> B. ROSENWEIN, *Generations of Feeling*, cit., p. 106.

<sup>58</sup> AELREDO DI RIEVAULX, *De spirituali amicitia*, ed. by A. HOSTE, C.H. TALBOT, in *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis. I. Aelredi Rievallensis Opera omnia. 1. Opera ascetica*, Turnhout, Brepols, 1971, I, 661.

<sup>59</sup> Matt. 18:20.

<sup>60</sup> TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, cit., p. 1069.

L'«abbondanza» dei rapporti di amicizia, l'ambizione alla loro valenza generale come mezzo di elevazione di ciascuna, e il compito di propagazione della parola divina oltre i limiti della comunità separata di donne, sono incorporati nella vocazione stessa delle Carmelitane scalze. Nelle Costituzioni dell'ordine scritte nel 1567 è ribadita la condanna dell'amicizia particolare e al contempo la sua connessione con l'ideale di comunità egualitaria di Cristo con gli apostoli, condotta dalla missione di conversione:

Nessuna sorella abbracci un'altra, né le tocchi il viso o le mani, né ci siano amicizie particolari, ma tutte si vogliano bene in generale, come Cristo spesso ordina ai suoi apostoli. Essendo poche, sarà facile. Cerchino tutte di imitare il loro Sposo, che diede la vita per noi. È molto importante amarsi vicendevole in generale e non in particolare<sup>61</sup>.

Se si dà via libera alle manifestazioni fisiche di affetto, alla predilezione per singole monache o direttori spirituali, l'amicizia rischia di mettere in discussione la disciplina dei conventi. Viceversa, dare priorità all'amore generale rispetto al particolare conduce a una visione «disciplinata» dell'amicizia se intendiamo ne a on e ione we eriana dis i ina ome i e re rime »«agire individuale a favore dell'agire in comunità»<sup>62</sup>. Traspare qui un'idea di simbiosi tra anima e corpo, per cui il contegno nelle effusioni corrisponde a un ideale di amicizia spirituale, di reciprocità collettiva, e in questo appare il contributo di Teresa a dare forma a una disciplina che si stava imponendo anche fuori dai siti religiosi, aveva diverse fonti, e prevedeva che mettendo a freno le manifestazioni fisiche esteriori, anche l'anima poteva imparare a resistere<sup>63</sup>. In altre parole, emerge l'associazione tra una certa esteriorità e la sua traduzione nell'amicizia «generale» come fatto prettamente spirituale.

Questo ordine dell'amicizia rispecchia l'eguaglianza nei conventi. Teresa rifiuta le preminenze basate sull'anzianità o sul maggiore impegno nei lavori. «Sia prestata grande attenzione ai moti interiori, in particolare a quelli che

---

<sup>61</sup> TERESA D'AVILA, *Costituzioni del 1567*, in TERESA D'AVILA, *Tutte le opere*, cit., p. 2467.

<sup>62</sup> P. SCHIERA, *Disciplina, Stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, a cura di P. PRODI, Bologna, il Mulino, 1994, p. 30.

<sup>63</sup> D. KNOX, *Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*, in *Disciplina dell'anima*, a cura di P. PRODI, Bologna, il Mulino, 1994, p. 69.

riguardano le preminenze. Dio ci liberi, per i meriti della sua passione, dal dire o pensare, per soffermarvici, “se sono la più anziana”, “se ho più anni”, “ho faticato di più”, “se trattano quell’altra meglio di me”»<sup>64</sup>. Non solo le diverse condizioni, situazioni, meriti non conducono a nessuna preminenza, perché la passione di Cristo ha salvato tutte indistintamente, ma è un’eguaglianza che si rivolge contro le gerarchie terrene, che scompaiono dall’orizzonte conventuale. «Chi fosse di casata più nobile, parli meno di suo padre. Dovete essere tutte uguali. [...] Il buon Gesù vi ha dato un buon Padre. In questa casa non si parli quindi di altri padri»<sup>65</sup>. Nel convento non entrano casate e origine, e ciò permette di praticare una conversazione liberata dal peso delle disuguaglianze che afferiscono al mondo. È un sentiero di libertà dal peso simbolico del padre: accedendo al convento, si lascia fuori l’obbedienza terrena, perché vi è un solo padre – eterno ma immateriale e distante – a cui ubbidire.

### 3. L’amicizia senza onore. Contro la *civilitas*

La comunicazione è per Teresa il modo per mantenere saldi i rapporti. Nonostante condanni l’attaccamento alle relazioni mondane, come donna “pubblica” si incarica della contraddizione di questa comunicazione terrena, che da Aristotele in poi costituisce il segreto della continuità dell’amicizia: «Dove il detto: “Molte amicizie pertanto dissolse la mancanza di dialogo”»<sup>66</sup>. In una frase che riprende da vicino l’*Etica nicomachea*, Teresa sostiene che «con la mancanza di comunicazione, infatti, vengono meno parentela e amicizia»<sup>67</sup>.

Cambia però il segno che questa comunicazione deve avere perché essa deve essere un mezzo della ricerca dell’unione divina. Le relazioni parentali non devono distogliere dalla vita interiore. Nella contraddizione tra la consapevolezza che bisogna evitare le conversazioni che non sono rivolte a Dio e la necessità di perseguire una comunicazione anche con chi non è già sulla via

---

<sup>64</sup> TERESA D’AVILA, *Cammino di perfezione*, cit., p. 821.

<sup>65</sup> Ivi, p. 947.

<sup>66</sup> ARISTOTELE, *Etiche. Etica Eudemia. Etica Nicomachea. Grande Etica*, a cura di L. CAIANI, Torino, UTET, 1996, VIII, 6, p. 413.

<sup>67</sup> TERESA D’AVILA, *Cammino di perfezione*, cit., p. 941.

della perfezione, si sviluppa una critica delle relazioni parentali che riproducono la sottomissione delle monache dentro le famiglie e distraggono dalla vita interiore. Esse, nello spazio conventuale, non devono vedere i parenti se non sono di alta vita interiore, per propria consolazione, pena non ottenere «libertà di spirito»<sup>68</sup>. Questa libertà si presenta quindi come distacco da coloro che, pur legati da vincoli di sangue, si ha la possibilità di scegliere come interlocutori o meno. Un gesto di affrancamento dal costume che ingabbia nelle consuetudini familiari e rifiuto del mondo. I parenti sono ciò che più vincola al mondo, frapponendosi tra le monache e il vero amico e sposo che è Dio<sup>69</sup>. Come nota Jodi Bilinkoff, Teresa sa che, nel cammino di distacco dal mondo, di indifferenza rispetto alle cose terrene, segreto dell'osservanza della vita religiosa, proprio il distacco dalla famiglia era forse il maggiore ostacolo: «in una società in cui gli interessi della famiglia e della dinastia erano onnipresenti nell'esistenza e persino nell'identità di un individuo, questo era un autentico sacrificio»<sup>70</sup>. In gioco nella clausura che Teresa impone ai monasteri, c'è esattamente la possibilità di sviluppare amicizie spirituali libere dal fardello delle visite esterne, frequenti nei conventi non claustrati; amicizie che, come nota Weber, potevano ispirare altri a una vita pia<sup>71</sup>. Il legame tra dettato divino e comportamento terreno risulta evidente se si confronta il *Cammino* con l'autobiografia, in cui Teresa espone l'origine profetica del mandato di distaccarsi dalle cose e dai legami terreni, quando scrive che «le più grandi rivelazioni, le più grandi grazie e visioni» servono per «rendere umile e forte l'anima e che reputi in minor conto le cose terrene». La profezia diventa così un canale per rivelare con «maggior chiarezza» la conoscenza delle «grandezze del premio preparato dal Signore per coloro che lo servono»<sup>72</sup>. L'amicizia, nel preparare la separazione dal mondo, emerge nel suo intreccio con la profezia come as-

---

<sup>68</sup> IVI, p. 797.

<sup>69</sup> IVI, pp. 799, 801.

<sup>70</sup> J. BILINKOFF, *The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth-Century City*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989, p. 128.

<sup>71</sup> A. WEBER, "Dear Daughter": *Reform and Persuasion in St Teresa's Letters to Her Prioresses*, in *Women's Letters Across Europe, 1400–1700. Form and Persuasion*, ed. by J. COUCHMAN, A. CRABB, Hants, Ashgate, 2005, p. 245.

<sup>72</sup> TERESA D'AVILA, *Vita*, cit., p. 321.

senza di mediazione con Dio e il suo premio futuro.

Insieme alla critica della famiglia e delle cose del mondo vi è una critica dell'antica società, perché basata su un codice estraneo all'eguaglianza che, nell'ispirazione divina a cui Teresa dà voce, deve vigere nei conventi.

il profitto dell'anima e quel che il mondo chiama onore non possono mai stare insieme. Spaventa che il mondo vada esattamente al contrario. Sia benedetto il Signore che da lì ci ha tratto. Ma attenzione, sorelle: il demonio non si è dimenticato di noi. Sa inventare i suoi "onori" in monastero, detta le sue leggi, che fanno salire o scendere in dignità come nel mondo<sup>73</sup>.

Il rifiuto dell'onore su cui si basa l'antica società spagnola è una critica di un intero mondo che va in un'altra direzione, ma non risparmia chi entra nel convento e deve armarsi per non replicare gli schemi mondani. Di nuovo, nella *Vita*, scrive che l'antica società vorrebbe rendere persino i monasteri «coorti di galateo e di ogni buon sapere», mentre, al contrario, essi dovrebbero essere luoghi «per insegnare a chi lo volesse a divenire cortigiano del cielo»<sup>74</sup>.

L'amicizia allora è una via per produrre eguaglianza e lasciare da parte il rispetto delle dignità. Il compito contraddittorio di mantenere una gestione non caotica bensì ordinata dei conventi e simultaneamente non lasciare che l'esperienza venga a rappresentare una giustificazione della gerarchia è racchiuso nell'avvertimento di Teresa:

Poi il demonio fa scoprire ragioni secondo cui quello pare aver ragione anche secondo la legge di Dio. Anche tra noi, chi è stata priora, non deve ricevere in seguito un compito inferiore. Non ci dimentichiamo neppure di rispettare le anzianità, e pensiamo di meritare, così facendo, perché sono cose stabilite dalla Regola dell'ordine<sup>75</sup>.

La regola deve preservare delle istituzioni appena nate e che hanno bisogno di prescrizioni certe per gestire i rapporti non solo tra consorelle ma con l'esterno, con i donatori, con i confessori, con i messi apostolici, con il papato e l'Inquisizione che devono sancire l'ortodossia dell'ordine: «io veggo chiaro che i conventi di monache non possono andar bene, se non vi è dentro chi ne guardi gelosamente le porte»<sup>76</sup>. Questa regola è in costante tensione con la

---

<sup>73</sup> TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, cit., p. 1031.

<sup>74</sup> TERESA D'AVILA, *Vita*, cit., p. 635.

<sup>75</sup> *IVI*, p. 1033.

<sup>76</sup> TERESA D'AVILA, *Lettera a Padre Jeronimo Gracian*, 13 dicembre 1576, in *Lettere di Santa Teresa*,

missione spirituale che deve permettere a tutte di elevarsi nell'unione con Dio. Perciò ribadire che «la santità non consiste nel custodire il mio onore»<sup>77</sup>, vuol dire tenere il più possibile lontane le gerarchie terrene dalle dinamiche interpersonali di chi vive il monastero.

Grande è la distanza dal modello medievale di amicizia<sup>78</sup>, e in particolare dal teorico dell'amicizia spirituale Aelredo di Rievaulx, che invece vede il monastero come «un regno in miniatura»<sup>79</sup> in cui produrre vincoli di lealtà: l'amico è qualcuno a cui confidiamo in esclusiva «cor nostrum» e a cui siamo legati da «fidei lege et securitate»<sup>80</sup>. Custodire segreti, come un consigliere personale, essere legati da una legge di sicurezza: questo è il nucleo dell'amicizia, che viene riconfigurata dunque nel monastero a partire dall'osservazione dei comportamenti nelle corti, a cui i cistercensi erano abituati e da cui spesso provenivano. Nel suo trattato la dottrina dell'amicizia trae ispirazione dalla saggezza tanto cristiana, specialmente agostiniana<sup>81</sup>, quanto pagana e si corrobora dell'esperienza, ma si fonda su un ideale la cui applicazione presenta «confini incerti»<sup>82</sup>.

L'amicizia va usata «in omni actu, in omni studio, in certis, in dubiis, in quolibet eventu, in fortuna qualibet, in secreto, in publico, in omni consultatione, domi forisque»<sup>83</sup>: non c'è distacco da ciò che è praticato dentro ai monasteri e fuori. Mentre per Aelredo, inoltre, l'amicizia presuppone «vitae,

---

*tradotte e disposte secondo l'ordine cronologico e corredate di illustrazioni e di note per un padre D.C.D.G. v.1, Modena, Tip. pontificia ed arcivescovile dell'Immacolata, 1882, p. 576.*

<sup>77</sup> TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, cit., p. 1033.

<sup>78</sup> Sulla penetrazione di elementi profani nella ri-spiritualizzazione dell'amicizia nel medioevo si veda K. OSCEMA, *Sacred or Profane? Reflections on Love and Friendship in the Middle Ages*, in *Love/Friendship and Faith in Europe, 1300-1800*, ed. by L. GOWING, M. HUNTER, M. RUBIN, Houndmills, Palgrave, 2005, pp. 43-65.

<sup>79</sup> B. ROSENWEIN, *Generations of Feeling*, cit., p. 142.

<sup>80</sup> AELREDO DI RIEVAULX, *De spirituali amicitia*, cit., I, pp. 664-665.

<sup>81</sup> M.L. DUTTON, *Friendship and the Love of God: Augustine's Teaching in the Confessions and Aelred of Rievaulx's Response in Spiritual Friendship* in *Meri an enedi tine e iew* 56 2005 3-40.

<sup>82</sup> D. PEZZINI, *Aelred's Doctrine of Charity and Friendship*, in *A Companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)*, ed. by M.L. DUTTON, Boston, Brill, pp. 221-245. Cfr. J.R. SOMMERFELDT, *Aelred of Rievaulx on Friendship*, in *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, ed. by S. STERN-GILLET, G.M. GURTNER, S.J., *ew ork ( S n ress* 2014 227-244.

<sup>83</sup> AELREDO DI RIEVAULX, *De spirituali amicitia*, cit. p. 671.

morum, studiorumque similitudine»<sup>84</sup>, sul modello aristotelico per cui «perfetta è l'amicizia di coloro che sono buoni e simili nella virtù»<sup>85</sup> e poi cicero-niano di «intesa perfetta di intenzioni, di aspirazioni e di opinioni»<sup>86</sup>, Teresa invita ad avere «a che fare con chi dobbiate, anche se persone dissipate»<sup>87</sup>. Se Aelredo antepone l'esame delle virtù del potenziale amico all'amicizia<sup>88</sup>, Teresa, al contrario, sostiene che l'amicizia non ha precondizioni, ma deve accogliere chi è imperfetta, e condurla sulla via della perfezione spirituale. L'obiettivo dell'amicizia, per lei, non è preservare una comunità virtuosa e internamente omogenea secondo i canoni morali, ma convertire alla vita spirituale, senza fare differenze, missione ancora più fondamentale quando si tratta delle «anime non ancora irrobustite nelle virtù»<sup>89</sup>.

Per questo, il vero amore è la possibilità di correzione anche a costo di sacrificare la stessa amicizia: «se le vedono deviare dal cammino [...] subito avvisano [le amiche]: o si correggono o troncheranno con la loro amicizia»<sup>90</sup>. Al contrario, Aelredo, non ammette tale evenienza: «Si forte primam correptionem respuerit, recipiet vel secundam»<sup>91</sup>. Nel non ammettere che si possa provocare dolore nel correggere («nec correptus alter ab altero doleat»)<sup>92</sup>, egli ridimensiona la rilevanza della correzione che invece in Teresa è un momento emotivamente dirimente, come la sua stessa esperienza di passione rivela. Aelredo non ammette neppure che l'amicizia possa cessare, se non per motivi legati al tradimento del segreto: se accade, non era autentica<sup>93</sup>.

Il dovere teresiano di sincerità verso le consorelle rimanda alla negazione della superficialità che si richiede alle conversazioni “civili”. Nel 1574, a pochi anni di distanza dal momento in cui Teresa aveva redatto il *Cammino di perfezione*, Stefano Guazzo pubblica *La civil conversazione*, che sistematizza e dà eco

---

<sup>84</sup> IVI, p. 666.

<sup>85</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, cit., VIII.3, p. 410.

<sup>86</sup> CICERONE, *De Senectute; De Amicitia; De Divinatione*, cit., p. 124.

<sup>87</sup> TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, cit., p. 1079.

<sup>88</sup> D. PEZZINI, *Aelred's Doctrine of Charity*, cit., p. 241.

<sup>89</sup> TERESA D'AVILA, *Vita*, cit., VII, p. 99.

<sup>90</sup> TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, cit., p. 785.

<sup>91</sup> AELREDO DI RIEVAULX, *De spirituali amicitia*, cit., p. 696.

<sup>92</sup> IVI, p. 671.

<sup>93</sup> IVI, p. 663.

ai codici comportamentali in vigore nell'Europa del tardo Cinquecento. Per Guazzo la conversazione ha come scopo la «benivolenza altrui» ed è funzionale al buon funzionamento dell'antica società: «per trovar la perfezione delle scienze, e per giungere all'altezza degli honori, e de beni del mondo, è necessaria la conversazione»<sup>94</sup>. Ravvivatrice di feste e raduni mondani, elemento imprescindibile dei buoni rapporti tra individui, la conversazione si priva di contenuto specifico per diventare una modalità di interazione. Teresa al contrario rovescia la priorità di forma e contenuto sulla scorta dell'adesione alla volontà non umana, non sociale, non mediata, ma assoluta e vincolante di Dio: «Cercate di piegare in tutto la vostra volontà, e che sia edificante ogni parola che esce dalla vostra bocca: fuggite le conversazioni [platicas] che non sono di Dio»<sup>95</sup>. Ciò che caratterizza la civil conversazione come nome di una condotta – che include la «bontà e la cortesia», il «ritegno della lingua» e, prendendo a modello la donna di palazzo, «la grave e reverenda maestà che è propria di una matrona»<sup>96</sup> – è sinteticamente rifiutato laddove non rispecchia ciò che è di Dio.

Tuttavia, la libertà dal canone prescritto – che parte dal rifiuto degli onori e delle convenzioni del mondo intorno a cui invece ruota la civil conversazione, la quale predilige il «riguardo non solamente alla qualità delle persone, ma de' luoghi, e de tempi»<sup>97</sup> – deve fare i conti con una comunicazione che, per essere efficace e consolidare l'amicizia tra consorelle, si ammantava di affabilità. Si potrebbe ipotizzare che Teresa, lei stessa di origini nobiliari, sia consapevole che ripensare le finalità ultime della conversazione non possa prescindere dall'accogliere parzialmente alcune delle sue modalità prevalenti.

Cercate, sorelle, per quanto lo possiate senza offendere Dio, di essere affabili e comprensive con ogni persona con cui abbiate a che fare: amino la vostra conversazione, desiderino il vostro modo di vivere, di parlare, e non si fermino spaventati dinanzi alla virtù. Per una religiosa, questo è molto importante: più santa è, più affabile deve essere con le sue sorelle, e anche qualora voi provaste pena perché la conversazione con loro non segue i vostri gusti, non rifiutatele, se volete beneficarle ed essere da loro amate.

---

<sup>94</sup> S. GUAZZO, *La Civil conuersatione del signor Stefano Guazzo gentilhuomo di Casale di Monferrato; diuisa in quattro libri*, Venezia, presso Altobello Salicato, 1575, pp. 217, 44.

<sup>95</sup> TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, cit., p. 1079.

<sup>96</sup> S. GUAZZO, *La Civil conuersatione*, cit., pp. 298-299.

<sup>97</sup> *IVI*, p. 211.

Questo dobbiamo sforzarci di ottenere: essere affabili e, per quanto possibile, accontentare le persone che ci stanno vicine, in particolare le nostre sorelle<sup>98</sup>.

Ciò che conta, lo scopo della conversazione, è mostrare il cammino di virtù, non è integrarsi in una antica società in cui il codice è più importante, in cui il comportamento stesso è l'oggetto di disciplina. Eppure, Teresa sa che l'azione di riforma non avviene in un vuoto ma deve fare i conti con «un mondo in cui è prima necessario pensare quel che pensano di noi perché le nostre parole siano efficaci»<sup>99</sup>. L'affabilità si trasforma qui non nella “confezione” che fa dello scambio il fine, ma nello strumento per ottenere la salvezza spirituale altrui e la conversione attraverso l'imitazione. L'*imitatio* non è il modo per consolidare un disciplinamento dei comportamenti, che siano riconoscibili nell'arena civile, ma per ottenere una riforma delle anime. Qui vi è il doppio sguardo di Teresa: mentre evidentemente il pubblico a cui pensa sono le monache, non è solo verso di loro che la conversazione santa – quella comunicazione essenziale alla base dell'amicizia – si indirizza. Il testo viaggia fuori le mura del convento, per porsi in dialogo e scontro con la nascente disciplina delle maniere.

#### **4. L'amicizia in pratica. La *parthesia* come franchezza e libertà**

Contro la disciplina formale, Teresa intende stabilire un diverso regime di comportamenti che risponda all'esigenza di difendere quello spazio scevro dalle compulsioni terrene, dagli affetti mondani che trova corpo nel convento. Una comunità separata ma che con i problemi “del fuori” deve costantemente confrontarsi, mantenendosi salda al suo interno. Una disciplina, dunque, che incarni precise virtù corrispondenti a un disegno il più possibile vicino alla volontà di Dio, e che si traduce in una parola libera, irrispettosa dell'affabilità richiesta alle consorelle. Nella pratica, che si può ricostruire dalla corrispondenza, in cui Teresa mette in atto gli insegnamenti del *Cammino di perfezione*, mostrando con veemenza la priorità della salvaguardia della comunità, amicizia è dunque libera espressione che permette l'eguaglianza, la parità nel dialogo. Nel bilanciamento, all'opera nel cattolicesimo della prima età moderna,

---

<sup>98</sup> TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, cit., pp. 1081, 1082.

<sup>99</sup> TERESA D'AVILA, *Fondazioni*, in TERESA D'AVILA, *Tutte le opere*, cit., p. 1603.

tra il «mandato di una gerarchia clericale [...] e un egualitarismo che richiedeva una collaborazione che potesse aiutare nella crescita spirituale»<sup>100</sup>, Teresa predilige dunque l'eguaglianza, mettendo in secondo piano l'aspetto istituzionale, necessariamente gerarchico e fondato sulla mediazione degli uomini.

La parità nei rapporti può essere però ottenuta soltanto collettivamente, nel salvaguardare la comunità del monastero, obiettivo dell'amicizia. Così si confida con Padre Ambrogio Mariano, dicendogli che «in una piccola Comunità il disturbo che reca anche una sola, che non sia fatta per noi, è tale che ogni coscienza eziandio poco delicata avrebbe rimorso a lasciar correre». Poiché la prima preoccupazione è la tenuta e coesione dei monasteri, l'amicizia contribuisce a questa impresa se ha una base comune che non è la perfezione, ma la scelta di una vita religiosa. Il distacco è da mettere in conto come eventualità, perché la reciprocità risiede anche nel riconoscere l'incompatibilità: «sarebbe sempre per cotesta figliuola una gran penitenza il vivere con monache che non sanno che farsi di lei»<sup>101</sup>.

Amicizia tra donne come libertà – che si sviluppa a partire da una scelta condivisa e collettiva – vuol dire onestà estrema, critica spietata. Alla cara amica, la priora Maria Battista, Teresa indirizza parole dure dopo averle esposto il suo disaccordo sulla gestione del monastero di Valladolid. Non si risparmia nel correggere ciò che vede come un grave difetto di umiltà:

È cosa tremenda pretendere di saper tutto e poi credere di essere umili. Lei non fa che pensare alla sua casetta non curandosi affatto dei bisogni altrui [...] quel sembrarle che nessuna osservi le cose meglio di lei, mi disgusta alquanto, perché non vede più in là del suo monastero [...] Non basta dire che non è attaccata al suo parere: occorre pure che lo mostri. Forse Vostra Reverenza sarà più santa di tutte, ma non ne vedo il fondamento e non so come prenda tanta vanità per altrettanto spirito<sup>102</sup>.

Teresa sapeva che le lettere non erano un mezzo di comunicazione destinato a rimanere segreto, ma venivano scambiate e lette dalle consorelle, per cui la durezza di tale messaggio funge da esempio, da attestazione pratica di

---

<sup>100</sup> L.A. HOMZA, *Webs of Conversation and Discernment: Looking for Spiritual Accompaniment in Sixteenth-Century Spain* in *e at o i istoria e i ew* 106 2020 1 234-235.

<sup>101</sup> TERESA D'AVILA, *Lettera a Padre Ambrogio Mariano*, 21 ottobre 1576, in TERESA D'AVILA, *Lettere di Santa Teresa*, cit., p. 488.

<sup>102</sup> TERESA D'AVILA, *Lettera a M. Maria Battista*, 28 Agosto 1575, in TERESA D'AVILA, *Lettere di Teresa di Gesù*, cit., p. 206.

come condurre uno scambio incurante delle buone maniere, ma spiritualmente efficace.

La franchezza è un filo rosso nella corrispondenza con Madre Maria Battista, che si amplifica laddove a preoccupare Teresa sono le sue condizioni fisiche. Rimproverandola di non darle ascolto, definisce insensate le sue scelte riguardo la sua salute:

Se qualche volta Lei desse retta a me tutte coteste malattie non le verrebbero. E si dee ricordare quanto io le raccomandai giorni sono in una mia lettera, che non si facesse più cavar sangue. Io non so che pazzia sia la sua, sia pure che il medico non vi si opponga. Il pensiero di cotesto suo male mi dà una gran pena, perché le piglia la testa<sup>103</sup>.

Questa afflizione che prende la testa è la melancolia, male oscuro che Teresa ammette essere difficile da sopportare quando lo vede nello sguardo dell'amica<sup>104</sup>. Con estrema delicatezza, come se stesse mettendo per iscritto un dialogo con la consorella afflitta, anche nel *Cammino di perfezione* Teresa tocca il tema della cura spirituale della melancolia. Comunica conforto e rassicurazione, sollevando dalla responsabilità chi dovesse trovarsi nella condizione melancolica: «Nella pena che sorge in chi ne soffre, sarà chiaro che non è sua la colpa. Non si agiti, quindi, che è solo peggio. Né si stanchi a restituire il giudizio a chi non ce l'ha; preghi piuttosto come può. Non preghi ma cerchi di dare sollievo alla sua anima, impegnandola in un'altra opera virtuosa»<sup>105</sup>.

Lontane dalla concezione della melancolia come «tristezza peccaminosa»<sup>106</sup>, le parole di Teresa sono una dimostrazione di amicizia e amore verso le consorelle, che fa sentire amate non sottostimando gli effetti interiori della melancolia ma piuttosto incoraggiandole. La rassicurazione, nel dialogo a due con Maria Battista, si congiunge poi all'invito a non temere di fronte all'afflizione, ridimensionandola ma al contempo accettando che possa spaventare:

---

<sup>103</sup> Teresa D'Avila, *Lettera a Madre Maria Di S. Giovanni Battista*, 2 novembre 1576, in TERESA D'AVILA, *Lettere di Santa Teresa*, cit., p. 504.

<sup>104</sup> Si veda il fondamentale J. SCHIESARI, *Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1992.

<sup>105</sup> TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione*, cit., p. 925.

<sup>106</sup> A. LAZIKANI, *The Vagabond Mind: Depression and the Medieval Anchorite*, in «The Journal of Medieval Monastic Studies», 6, 2017, p. 144.

Riguardo a quelle sue cose interiori, più le sente meno ci deve badare, essendo troppo evidente l'effetto della fantasia alterata e del cattivo umore, che poi il demonio, accorgendosi, aiuta da pari suo. Ma non abbia paura. Secondo S. Paolo, Dio non permette mai che siamo tentati più in là delle nostre forze<sup>107</sup>.

La melancolia non è un male soprannaturale ma comune, come ha modo di osservare Teresa. Proprio questa cupa consapevolezza si irradia in tutta l'opera di Teresa, rendendo la carmelitana un'eroina barocca. Teresa diventa infatti il soggetto prediletto di culti familiari e dei fautori di quel collezionismo «incline al pessimismo e attratto dalle raffigurazioni dei tormenti inflitti ai martiri e ai santi», come l'illustre nobildonna siciliana Aloisia Moncada (1553-1620)<sup>108</sup>. La melancolia di cui parla Teresa viene aggravata dal trascurare il benessere corporale, per cui ristabilirlo è – contrariamente a un'idea rigidamente penitenziale della vita conventuale – il primo passo per uscire da una situazione che colpisce anche chi è intorno alla priora. Le intima allora: «di curarsi, di mangiare bene, di non stare sola, di non pensare a nulla e di occuparsi come meglio può»<sup>109</sup>.

Proprio sul tema della melancolia emerge la parte più sanguigna della parola di amicizia di Teresa. Sempre a Maria Battista, ordina di continuare a curarsi: «Per ora non la voglio penitente. Non è bene che lei affligga le sorelle con le sue infermità. La voglio piuttosto obbediente, e non mi faccia morire. Glielo dico sul serio: la perdita di ogni altra Priora non mi sarebbe così penosa come la sua. Non so perché io le voglia così tanto bene»<sup>110</sup>. Il bene che prova per la consorella e amica prediletta le impone la massima chiarezza e sincerità, da cui traspare però anche il dilemma di come mantenere la salute delle monache. La promozione della cura del corpo non è estranea agli scopi dell'amicizia spirituale, confermando che alla sua base c'è una concezione simbiotica di anima e corpo che richiede di adattare la vita penitente e claustrale alle circostanze materiali dei soggetti che la praticano. Vi è una visione pragmatica della

---

<sup>107</sup> TERESA D'AVILA, *Lettera alla M. Maria di S. Giuseppe, 31 ottobre 1576*, in TERESA D'AVILA, *Lettere di Teresa di Gesù*, cit., p. 353.

<sup>108</sup> L. SCALISI, *La Sicilia degli Heròi. Storie di arte e di potere tra Sicilia e Spagna*, Catania, Domenico Sanfilippo Editore, 2008, p. 159.

<sup>109</sup> TERESA D'AVILA, *Lettera alla M. Maria di S. Giuseppe, 31 ottobre 1576*, p. 353.

<sup>110</sup> TERESA D'AVILA, *Lettera alla M. Maria di S. Giuseppe, 16 giugno 1581*, in TERESA D'AVILA, *Lettere di Teresa di Gesù*, cit., p. 957.

melancolia che si lega, di nuovo, al bene generale del convento, tanto che nella narrazione delle fondazioni dei monasteri, Teresa racconta che essa non è una condizione di eccezionalità e va riportata all'ordine: «Le superiore, dunque, profittino delle penitenze costituzionali dell'Ordine e le sottomettano perché comprendano come non debbano cavarsela né con tutto né con niente di ciò che cercano». Se capissero che talvolta sono sufficienti i loro clamori, andrebbero perdute: «una sola basta ad inquietare il monastero»<sup>111</sup>. La melancolia può diffondersi – tanto come disposizione spirituale, quanto come comportamenti indisciplinati, richieste inappropriate che rendono difficoltoso il governo del monastero – dunque l'amicizia è una via per porvi rimedio, dando indicazioni che riguardano tanto la salute della consorella afflitta, quanto il comportamento di chi la circonda.

L'impegno di sincerità permette a Teresa di comunicare schiettamente ciò che è in gioco nel rapporto tra consorelle, ovvero la tenuta dei conventi di fronte a un mondo che rischiava sempre di affacciarsi sotto forma di intrusioni esterne, come ad esempio i parenti e i dialoghi mondani. Allora l'ironia serve a Teresa per affrontare le sfide della sua riforma. A Madre Maria Battista scrive «Lei mi fa ridere dicendo che un'altra volta mi scriverà il suo parere sopra alcune cose. Certo io mi aspetto da Lei molti bei consigli»<sup>112</sup>. Teresa tratta ironicamente la pretesa di Maria Battista, sua amica, di darle consigli, ben sapendo, tuttavia, che proprio quell'eguaglianza tra di loro, il prendere e ricevere consigli, è essenziale al rapporto. Reciprocità e sincerità come spazio di eguaglianza e libera comunicazione: questo è il segreto manifesto dell'amicizia tra donne.

## Conclusioni

Alla luce della corrispondenza e delle istruzioni di Teresa d'Avila alle consorelle e al pubblico, abbiamo esplorato alcuni aspetti della pratica dell'amicizia e della relazione all'interno dei monasteri e come essa si ripercuote all'esterno. All'interno del contesto religioso controriformato, connotato dal

---

<sup>111</sup> TERESA D'AVILA, *Fondazioni*, cit., p. 1587.

<sup>112</sup> TERESA D'AVILA, *Lettera a Madre Maria Battista*, 30 dicembre 1575, in TERESA D'AVILA, *Lettere di Teresa di Gesù*, cit., p. 316.

tentativo papale ed ecclesiastico di disciplinare i conventi femminili e dunque le donne che li popolano attraverso la clausura, i discorsi di Teresa permettono di cogliere una importante testimonianza di pratiche di amicizia, oltre la cortina di disciplina imposta, che poco lascia trasparire delle concrete dinamiche della vita nel chiostro. L'amicizia, come amicizia spirituale, accompagnamento, discorso onesto, coraggio della verità, conquista di eguaglianza, è allora uno spazio di libertà, come libertà di parola e contemporaneamente libertà da uno sguardo esterno che vorrebbe porre le donne come assoggettate a vie già tracciate, a rapporti già scelti per loro – quelli familiari, quelli coniugali, quelli di corte. Critica dell'amicizia particolare, esclusiva e “scarsa”, e di quella civica, improntata a una conversazione indifferente ai contenuti e rispettosa delle posizioni dell'antica società, Teresa affresca un modello di amicizia abbondante, generale, volta alla liberazione dalle cose del mondo, attenta alla salute psichica e fisica dell'altra e al buon funzionamento dei conventi e della riforma, contraria alle gerarchie, a partire da quelle tra donne e che non rinuncia a una disciplina dei rapporti affinché siano ordinati all'amore di Dio. Tra i frammenti di questo discorso, si rintraccia un contributo alla dottrina dell'amicizia come esperienza e processo di conoscenza di sé e dell'altra.

