

IL CORPO NELLA LETTERATURA MISTICA MEDIEVALE FEMMINILE ITALIANA

ANALISI ATTRAVERSO LE OPERE DI

UMILTÀ DA FAENZA, CATERINA DA SIENA E CATERINA DA BOLOGNA

Martina Manfredi Selvaggi

Monica Cristina Storini

Università La Sapienza

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Lettere e Culture moderne
Corso di laurea in Lettere Moderne

A.A. 2019-2020

A colei che ha tenuto stretta la mia mano durante tutto il percorso formativo, insegnandomi il valore della cultura e della vita.

A mia nonna.

Indice

1. Premesse fondamentali

- 1.1. La mistica
- 1.2. Contesto storico e letteratura mistica femminile
- 1.3. Centralità del corpo nell'esperienza mistica femminile
- 1.4. Umiltà da Faenza, Caterina da Siena e Caterina da Bologna

CAPITOLO I - Le opere

- I.I. *Sermones*
 - I.I.I. Cenni biografici
 - I.I.II. Caratteristiche generali dell'opera
 - I.I.III. Contenuti
- I.II. *Il dialogo della divina provvidenza*
 - I.II.I. Cenni biografici
 - I.II.II. Caratteristiche generali dell'opera
 - I.II.III. Contenuti
- I.III. *Sette armi spirituali*
 - I.III.I. Cenni biografici
 - I.III.II. Caratteristiche generali dell'opera
 - I.III.III. Contenuti

CAPITOLO II - Il tema del corpo

- II.I. Corpo ed esperienza mistica
 - II.I.I. *Sermoni*: esperienza passionale
 - II.I.II. *Il dialogo della divina provvidenza*: esperienza incorporante
 - II.I.III. *Sette armi Spirituali*: esperienza sensoriale
- II.II. Corpo e le sue parti
 - II.II.I. Cuore
 - II.II.II. Testa
 - II.II.III. Mano
 - II.II.IV. Bocca
 - II.II.V. Carne

- II.III. Corpo e i suoi liquidi
 - II.III.I. Sangue
 - II.III.II. Lacrime
 - II.III.III. Latte
 - II.III.IV. Vomito
- II.IV. Corpo e i suoi odori
 - II.IV.I. Fragranze
 - II.IV.II. Odori nauseabondi
- II.V. Corpo ed esperienza amorosa
- II.VI. Corpo e perfezione
 - II.VI.I. Cos'è la perfezione?
 - II.VI.II. Corpo e penitenza
 - II.VI.III. Corpo e digiuno

CAPITOLO III - Il linguaggio del “corpo”

- III.I. Nascita del linguaggio del “corpo”
 - III.I.I. Desiderio di comunicare
 - III.I.II. Come esprimere l'ineffabile?
 - III.I.III. Nascita di un linguaggio autonomo
 - III.I.IV. Linguaggio dell'estasi
- III.II. Linguaggio materno
- III.III. Linguaggio e corpo
 - III.II.I. Lessico
 - III.II.II. Fraseologia sensoriale
- III.IV. Linguaggio del “corpo” a confronto con le Sacre Scritture e con la liturgia

Conclusioni

1. Premesse fondamentali

1.1. La mistica

*Mistica è parola dai contorni imprecisi; poche altre nel nostro linguaggio sono adoperate in modo così vago, tanto da non significare altro che incomprensibile e indeterminato.*¹

Psicologia, psichiatria, linguistica, sociologia, storia sociale, filologia e teologia sono solo alcune delle discipline che hanno cercato di studiare il fenomeno mistico nei suoi diversi aspetti.

Limitando l'indagine all'ambito cristiano, si può notare come il termine "mistica", dall'etimologia dibattuta, abbia assunto significati vari nel tempo: esegesi allegorica dei testi biblici e liturgici, sforzo dell'uomo che scopre la presenza di Cristo nella Bibbia e nella liturgia, il termine "mistico" verrà utilizzato per indicare lo stesso Gesù come manifestazione del mistero salvifico di Dio.²

Risulta, dunque, necessario specificare l'accezione di "mistica" cui quest'analisi si riferisce, ossia quella di *esperienza mistica di Dio*.³

Quest'ultima dev'essere intesa come esperienza interiore del mistero divino e quindi come conoscenza di esso, realizzazione del processo unitivo e del matrimonio mistico, raggiungimento di uno stato di piena perfezione del credente, perfezione che nasce dal rapporto tra umano e divino, dall'io che si annichila per abbandonarsi a Dio.

*Il mistico esce da sé con un movimento estatico verso l'Altro e insieme trova in sé la presenza dell'Altro con un orientamento instatico.*⁴

Umiltà da Faenza, Caterina da Siena e Caterina da Bologna vissero, come moltissime altre mistiche italiane e non, all'insegna di questo progetto di perfezione e lo posero alla base della loro intera esistenza.

La conoscenza amorosa cui giunsero attraverso l'esperienza mistica non si rivelò teorica, ma sperimentale, difatti il linguaggio della teologia non fu sufficiente per descriverla.

Si rese necessario un linguaggio dell'ineffabile che permise di avvicinarsi a quell'esperienza unica e irripetibile che ebbe luogo attraverso un'estasi, un colloquio o una visione e che dovette essere

¹ *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Milano, Ed. Marinetti, 1996 (II Ristampa, 2004), p. 13.

² Cfr. L. Borriello, *L'esperienza mistica cristiana identità e struttura*, in «Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 99, no. 3, 2007.

³ Ibid.

⁴ *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi op. cit., p. 14.

narrata, o meglio, evocata a un destinatario che non avrebbe mai potuto provare percezioni ed emozioni simili.

La letteratura mistica medievale si compone, quindi, di testi didattico-normativi e di testi autobiografico-confessionali. Sebbene tutti siano caratterizzati dalla presenza del segreto di Dio, i primi l'affrontano a livello tematico, i secondi lo presentano attraverso racconti autobiografici provenienti direttamente dal mistero divino cui lo scrittore è partecipe.⁵

Altre differenze nella tipologia testuale adottata sono determinate dal sesso del soggetto scrivente.

1.2. Contesto storico e letteratura mistica femminile

Come accennato nel paragrafo precedente, il sesso e quindi la condizione sociale del soggetto scrivente determinò importanti differenze e molte innovazioni nella letteratura, sia a livello formale che sostanziale.

L'inizio del XII secolo, in ambito religioso, fu caratterizzato dalla contestuale enfaticizzazione dei poteri sacerdotali e dalla marginalizzazione delle donne in quest'ambito, allo scopo di creare un'organizzazione ecclesiastica gerarchica.

L'aspetto di esclusione del femminile è ben visibile nel 1140 circa quando, con Graziano, venne stilata una lista di divieti con valore giuridico che prevedeva per le donne l'impossibilità di toccare i paramenti sacri, di spargere incenso, di prendere la parola in pubblico, di amministrare il battesimo.⁶

In risposta a ciò, le donne penitenti, escluse, trovarono in luoghi separati il posto che le istituzioni ecclesiastiche avevano loro sottratto e quel che non era stato sistematizzato continuò a esistere. In questo modo, nel pieno Duecento si diffusero nuove fondazioni claustrali con uno statuto giuridico incerto che contribuì alla nascita di nuove forme espressive. Proprio in questi luoghi, infatti, anche grazie all'influenza dell'ambiente fiammingo, nella seconda metà del Duecento, in Italia si diffuse il fenomeno estatico, visionario e profetico, attraverso il quale le donne fecero dell'unione con Dio il centro della propria esperienza e, riprendendo le pratiche ascetiche come la privazione del cibo, la povertà e il culto della verginità, il corpo assunse un'importanza nuova come strumento comunicativo.⁷

⁵ Cfr. H.E. Keller, *Segreti. Uno studio semantico sulla mistica femminile medievale*, in «Storia delle donne» I, trad. di D. Bremer, 2005, pp. 206-220.

⁶ A. Bartolomei Romagnoli, *Eucaristia ed estasi: propaganda clericale e visioni nel XIII secolo*, in *Il 'Corpus Domini'. Teologia, antropologia e politica*, a cura di L. Andreani e A. Paravicini Bagliani, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2015, p. 74.

⁷ Cfr. A. Bartolomei Romagnoli, *Eucaristia ed estasi: propaganda clericale e visioni nel XIII secolo*. op. cit.

Soltanto a partire dal XV secolo, però, il panorama letterario si arricchì della presenza di testi materialmente prodotti dalle mani femminili. Tra il XIII e il XIV secolo, invece, la maggior parte della letteratura mistica femminile era prodotta attraverso l'azione mediatrice dei *fratres scriptores*,⁸ esegeti del corpo di donna. Corpo che fungeva da tramite della parola divina e da strumento di comunicazione dell'ineffabile, ma che restava nella sfera dell'oralità; invece, il potere della scrittura e, quindi, il potere di consegnare gli eventi alla memoria storica era esclusivo dell'uomo, del confessore, di colui che con grande probabilità sarebbe diventato agiografo⁹ e che aveva il compito di razionalizzare e di riportare le parole dell'estasi negli schemi delle istituzioni ecclesiastiche.¹⁰ A questo scopo e a scopi inquisitori, le scritture venivano talvolta imposte alle mistiche. Un caso eclatante è quello di Veronica Giuliani (1660-1727) alla quale, in punto di morte, apparve la montagna di carta accumulata a causa della costrizione subita per trent'anni che prevedeva lo scrivere costantemente senza avere la possibilità di rilettura.¹¹

In generale, però, la scrittura restava potere esclusivo del confessore e le poche scrittrici mistiche del tempo dovevano dimostrare che tale abilità era dono divino e non del demonio. Ricordiamo a tal proposito Caterina da Siena.

Agli innumerevoli tentativi di controllo da parte delle istituzioni ecclesiastiche, le scrittrici mistiche risposero con quello che Pozzi definisce "suicidio metafisico", un suicidio che permise alla donna di rendere sé stessa soggetto attivo che narra un avvenimento che presuppone la sua passività, distinguendosi anche dalla letteratura mistica maschile per la libertà da ogni responsabilità in quanto l'autrice risulterà annichilita e mero strumento di trasmissione della parola di Dio.

[...] vietato loro l'accesso diretto alla scrittura sacra, estromesse dall'atto liturgico, sospinte nel latino del breviario che spesso ignoravano, le donne scrittrici hanno ugualmente cercato di penetrare nel cuore ineffabile e tenebroso della divinità deviando il discorso sulla morte di sé.¹²

Le scrittrici mistiche medievali italiane, a differenza della maggior parte delle europee che rimasero legate al monachesimo, riuscirono a utilizzare la loro sessualità per instaurare con il divino una relazione nuova, esclusiva e intima: il matrimonio mistico, l'unione erotico-amorosa. S'inserirono nel solco di Francesco d'Assisi, laico che visse la sua esperienza con Dio senza la mediazione di

⁸ A. Dejure, *Tra lingua di corte e lingua «di pietà»: il volgare delle 'Sette armi spirituali' di Caterina Vigri*, in *Dalla corte al chiostro. Santa Caterina Vigri e i suoi scritti*, Atti della VI giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile, a cura di Clarisse di Ferrara, P. Messa, F. Sedda, Ferrara, Ed. Porziuncola, 2011, pp. 133-135.

⁹ A. Bartolomei Romagnoli, *Santità e mistica femminile nel medioevo*, Fondazione CISAM, Spoleto, 2013, pp. IX-XI.

¹⁰ A. Bartolomei Romagnoli, *Mistici e mistica domenicana in L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni. (1216-2016)*, a cura di G. Festa e M. Rainini, Bari, Ed. Laterza, 2016, pp. 357-358.

¹¹ G. Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, op. cit. p. 31.

¹² *Ibid.*, pp. 22-23.

istituzioni ecclesiastiche, per avere la libertà di linguaggio religioso¹³ e per aggirare gli ostacoli legati all'istruzione del sesso femminile che impediva il parlare di teologia.¹⁴

In questo modo, secondo Manselli, proprio nella dimensione religiosa, la donna riuscì a trasformarsi da “oggetto” a “soggetto” di linguaggio, affermando sé stessa e riscattando la propria posizione sociale.¹⁵

*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 segrete.*¹⁶

Ciò si riflette nella struttura letteraria delle loro opere di carattere prevalentemente intimistico come il diario, l'autobiografia, la lettera-confessione. Forme quasi assenti se si osserva la letteratura mistica maschile del tempo. Non mancarono, però, scritture più istituzionalizzate come il dialogo o il trattato. I generi letterari sopracitati hanno caratteristiche precipue nella letteratura mistica femminile: nella forma epistolare il discorso è rivolto a Dio o a sé stessi, nell'autobiografia l'io di cui si narra è soltanto quello soggetto alle esperienze fisico-spirituali ed è quindi un io che si caratterizza per la sensazione di pienezza prima dell'esperienza mistica e per la sensazione di vacuità che segue all'abbandono di Dio.

La conoscenza diretta di Dio legata all'esperienza francescana e le conseguenti esperienze mistiche di Dio, la necessità di trasmettere l'ineffabile che si manifesta tramite il corpo, l'attenzione agli aspetti intimistici, hanno fatto sì che la letteratura mistica medievale femminile ponesse l'accento proprio sulla tematica corporea attraverso un linguaggio nuovo, altrettanto intriso di termini e immagini afferenti alla sfera corporale e dei cinque sensi.

1.3. Centralità del corpo nell'esperienza mistica femminile

Corpo come strumento di comunicazione dell'ineffabile, corpo annichilito per accogliere Dio, corpo punito e martoriato perché simbolo della degenerazione del peccato, corpo a digiuno come penitenza, corpo che si nutre soltanto di Dio, corpo che allatta o viene allattato da Cristo, corpo materno, corpo che in estasi, durante una visione, nel corso di un colloquio, vive la sofferenza di Cristo sulla croce, il dolore della passione, la violenza amorosa, l'euforia dell'amore, la pienezza della conoscenza, la vacuità del dolore dell'abbandono; corpo che si contorce, s'irrigidisce e arriva perfino a levitare.

¹³ Cfr. C. Leonardi, *La santità delle donne*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, op. cit.

¹⁴ Cfr. H.E. Keller, *Segreti*. Uno studio semantico sulla mistica femminile medievale, in «Storia delle donne» I, op. cit.

¹⁵ A. Bartolomei Romagnoli, *Santità e mistica femminile nel medioevo*, op. cit.

¹⁶ G. Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, op. cit., p. 22.

Questo è il corpo dell'esperienza mistica di Dio, esperienza che va inserita in una mentalità medievale altrettanto legata alla fisicità: i corpi dei martiri, nonostante i supplizi subiti, risplendevano di una vivida bellezza interiore;¹⁷ dalle carni dei beati sgorgavano liquori medicamentosi e profumi inebrianti, il sangue era usato come alimento vitale, il grasso come terapeutico per la “durezza di nervi”; dopo la morte, i corpi dei santi venivano sezionati e, prima di essere imbalsamati, come nel caso di Chiara da Montefalco, le monache potevano rintracciare interiora o brandelli di carne che recavano la forma della croce o del flagello o della corona di spine. Inoltre, i liquidi sgorganti dai cadaveri dei santi potevano avere poteri soprannaturali, oltre che taumaturgici, e venivano utilizzati nei processi di stabilizzazione e conservazione del vino.¹⁸

Jacques Le Goff afferma nell'incipit de *Il corpo nel Medioevo* che durante il l'Età di mezzo «il corpo è il luogo di un paradosso».¹⁹ Il cristianesimo sviluppò una dottrina avversa alla corporeità e ai piaceri della carne (lo dimostrano l'XI e il XII secolo con le loro numerose riforme che imposero il celibato agli ecclesiastici e con il diffondersi delle pratiche ascetiche miranti alla liberazione dell'anima dal corpo attraverso privazioni sensoriali, astinenze sessuali, digiuni e inflizione di sofferenze volontarie);²⁰ al contempo, però, il corpo fu esaltato e sacralizzato per l'incarnazione di Cristo fattosi uomo per salvare l'umanità dal peccato.

Dal XII secolo verrà messo in atto dalle istituzioni ecclesiastiche un sistema di controllo del corpo e della sessualità che vedrà l'acuirsi della subordinazione della donna, subordinazione che trovava le sue basi nella ripresa dell'interpretazione dei testi biblici dei Padri della Chiesa del IV-V secolo (Ambrogio, Girolamo, Agostino) che sostenevano la nascita della donna dalla costola di Adamo. Questa disuguaglianza, da originaria, diverrà naturale e corporea con la ripresa delle idee di Aristotele. La donna imperfetta, caratterizzata dalla debolezza fisica che ne provoca difetti d'intendimento, verrà considerata un maschio mancato, una peccatrice che l'uomo dovrà guidare verso la salvezza.²¹

Altre manifestazioni della centralità del corpo nell'epoca medievale sono: la flagellazione, fenomeno laico e popolare che vide l'ostilità della Chiesa e che si manifestò soprattutto nei periodi di crisi religiosa e sociale del XIII secolo, ma che non entrò mai a far parte delle pratiche ascetiche

¹⁷ Per una trattazione sull'estetica medievale, U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Strumenti Bompiani, Bergamo, 2009 (1 ed. 1987).

¹⁸ Cfr. P. Camporesi, *La carne impassibile. Salvezza e salute tra Medioevo e Controriforma*, Garzanti Editore, Milano, 1994.

¹⁹ J. Le Goff, N. Truong, *Il corpo nel Medioevo*, trad. di F. Cataldi Villari, Roma – Bari, Laterza, 2005 (1 ed. *Une histoire du corps au Moyen Age*, ed. Liana Levi, 2003), p. 21.

²⁰ A. Zorzi, *Manuale di storia medievale*, UTET, Novara, 2016, p. 53.

²¹ J. Le Goff, N. Truong, *Il corpo nel Medioevo*, op. cit., pp. 38-42.

occidentali;²² la dissezione sul corpo umano, sempre dal XIII secolo, divenne pratica diffusa a scopi didattici e di ricerca;²³ i mestieri subirono, al pari del concetto di “corpo”, l’oscillazione tra disprezzo e valorizzazione, infatti, i lavori che, come quello della prostituta o del medico o del macellaio, avevano a che fare con il sesso o con il sangue vennero inseriti nella categoria di lavori illeciti per poi essere riabilitati, almeno nei casi del medico e del macellaio, nel corso del XIII secolo;²⁴ anche le malattie, nello specifico la lebbra, vennero interpretate come prodotti del peccato e si diffusero luoghi di reclusione, segregazione e punizione dei malati considerati eretici;²⁵ infine, quest’epoca si contraddistinse per l’opera di civilizzazione dei costumi e dei gesti con la nascita delle arti della tavola e delle buone maniere (a tavola era vietato sputare o soffiarsi il naso e diventò obbligatorio mangiare stando seduti) e con una gestualità che perderà la sua naturalezza perché verrà fortemente ritualizzata (mani giunte nella preghiera, gesti con valore giuridico, bacio dell’omaggio feudale, riso condannato, giocolieri messi al bando perché il gesticolare fu interpretato come segno di peccato e possessione).²⁶

Dunque, la presenza preponderante del “corpo” nell’esperienza mistica medievale femminile e nel contesto storico in cui quest’ultima è calata rappresenta un ulteriore elemento da aggiungersi a quelli precedentemente esposti per comprendere l’insistenza sulla fisicità per la quale la letteratura mistica medievale femminile italiana si contraddistingue.

Questa caratteristica travalicherà i confini del Medioevo per rimanere insita nelle corde delle scrittrici dei secoli a venire.

1.4. Umiltà da Faenza, Caterina da Siena e Caterina da Bologna

L’analisi dell’insistente presenza del “corpo” nella letteratura mistica medievale femminile italiana verrà condotta attraverso tre opere letterarie significative: i *Sermones* di Umiltà da Faenza (1226-1310), *Il dialogo della divina provvidenza* ovvero *Libro della divina dottrina* di Caterina da Siena (1347-1380) e le *Sette armi spirituali* di Caterina da Bologna (1413-1463).

Sul piano biografico, come meglio verrà esposto successivamente, non abbiamo molte informazioni su Umiltà da Faenza. Dalle due Vite dedicate alla santa e considerate di maggiore attendibilità, si evince come, sin dall’infanzia, ella rivelò una profonda vocazione religiosa e come pose il corpo al centro della sua esperienza biografica, religiosa e artistica.

²² Ibid., pp. 43 e 155.

²³ Ibid., pp. 104-105.

²⁴ Ibid., pp. 50-55.

²⁵ Ibid., pp. 89-93.

²⁶ Ibid., pp. 122-123 e 130-131.

Costretta a sposarsi, visse gli anni del matrimonio tra digiuni, penitenze e richieste di castità respinte, fin quando il marito, colpito da una malattia, non la lasciò libera di prendere i voti. Ebbe dunque inizio una vita monastica prevalentemente trascorsa tra reclusioni domestiche e clausura, penitenze e digiuni estenuanti, esperienze taumaturgiche e profetiche.

Siamo nel Duecento, quando Umiltà da Faenza detta o scrive i suoi quindici sermoni. La scelta di renderla protagonista di questo studio è stata dettata da due elementi principali: la presenza all'interno del Sermone XI di una forte, violenta, anelante descrizione dell'unione mistico-amorosa e l'adozione di un linguaggio fortemente simbolico, caratterizzato da un sistema di metafore e similitudini corporali.

All'interno dell'opera, inoltre, ricorrono e si alternano sensazioni corporee quali: la sazietà e la fame insaziabile, la sete e il refrigerio, la pienezza e la vacuità, il dolore e il gaudio. Frequente è la presenza di parti del corpo (cuore, mani, piedi, petto, grembo, utero, ecc.) utilizzate nel loro significato sia letterale che simbolico-allegorico. Ricorrono anche liquidi corporei come il sangue, le lacrime, il latte o il vomito. Infine, si notano le dicotomie tra interno ed esterno, cibo del corpo e cibo dell'anima, corpo vestito e corpo nudo. Sul piano concettuale il corpo viene considerato strumento di salvezza nel caso in cui si lasci guidare dallo Spirito al fine di redimersi costantemente.

La scelta di Caterina da Siena per trattare del corpo nella letteratura mistica medievale femminile italiana è stata inevitabile. Difatti, ella ha vissuto la sua intera esistenza ponendolo al centro della propria esperienza mistica e comunicativa. «Un corpo manipolato e utilizzato come supporto significativo»,²⁷ così Alessandra Bartolomei Romagnoli definisce il corpo di santa Caterina che viene fuori dalla narrazione di quella che può essere considerata la sua biografia ufficiale ossia la *Legenda maior* di Raimondo da Capua. La stessa studiosa pone all'attenzione come lo sviluppo della narrazione, secondo Van Gennep,²⁸ si sviluppi in tre fasi: la prima, quella dell'iniziazione, è rappresentata da procedure di autonegazione e di autoesclusione per far sperimentare al corpo quel suicidio spirituale necessario per la rinascita nel corpo cristico; la seconda è quella liminale e quindi di passaggio in cui il corpo materiale perde ogni attributo; la terza è la fase della trasformazione e trasfigurazione del corpo unito in Dio.

La vita di Caterina da Siena è caratterizzata da un susseguirsi di reclusioni, mutismi, visioni, estasi, punizioni corporali autoinflitte (es. indossava il cilicio e si autoflagellava con delle catene), veglie,

²⁷ A. Bartolomei Romagnoli, *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, in *Dire l'ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*, Atti del Convegno (Siena, 13-14 novembre 2003), a cura di L. Leonardi e P. Trifone, Firenze, Ed. del Galluzzo, 2006, p. 212.

²⁸ Cfr. Ibid.; A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909; V. Turner, *Nello spazio intermedio: il periodo liminale nei rites de passage*, in Id., *La foresta dei simboli*, Brescia, 1976, pp. 123-142.

sofferenze provenienti direttamente da Dio (es. stimmate) e digiuni estenuanti che sfoceranno nella *santa anoressia*²⁹ che la condurrà alla morte.

La manipolazione corporea come strumento comunicativo si riflette pienamente ne *Il dialogo della divina provvidenza* (1377-1378) in cui la presenza del corpo è quasi ossessiva, sia sul piano contenutistico che su quello linguistico. Analizzeremo, infatti, come si raggiunge la perfezione anche attraverso la mortificazione della carne, i digiuni e le veglie; come l'uccisione della volontà sensitiva sia alla base del raggiungimento della vita eterna; come le sensazioni corporee e le metafore corporali possano essere utilizzate per esprimere l'ineffabile.

La scelta di Caterina da Bologna e delle *Sette armi spirituali* (composizione: 1438, revisione: 1450 e 1456) muove in primis dalla volontà di analizzare l'opera di una mistica prodotta materialmente e nella sua interezza dalla mano femminile, sfuggendo alle mire di controllo e mediazione dei confessori.

In secondo luogo, ma non meno importante, è il confronto attuabile con Caterina da Siena. Le differenze tra le due sono molteplici. La prima riguarda le due biografie che conducono a una vita politica e di azione sociale nel caso di Caterina da Siena e a una vita esclusivamente dedicata alla religione nel caso di Caterina da Bologna. Ciò si riflette anche nelle strutture delle loro opere (dialogo da un lato e trattato didascalico-autobiografico dall'altro) e nel pubblico a cui sono rivolte.

Non mancano differenze riguardanti il contesto storico e differenze spazio-temporali che si riflettono sul linguaggio da loro utilizzato.

Nonostante ciò, un punto in comune resta: negli scritti è evidente la presenza del "corpo" a livello sostanziale e linguistico.

Anche nel caso delle *Sette armi spirituali* il corpo è utilizzato come strumento comunicativo dell'ineffabile e si ricorre spesso alla sfera sensoriale, ma la peculiarità di questo scritto è di carattere concettuale: sebbene ogni visione, demoniaca o divina, sia incentrata sul tema dell'obbedienza, quest'ultima viene subordinata alla coscienza che permette di non superare con penitenze autoinflitte il limite che il corpo umano può sostenere.

Il corpo resta, dunque, concetto centrale, ma l'accento è posto sulla sua salvaguardia.

Tre sante dai vissuti complessi e diversi, tre secoli del Basso Medioevo, tre scritti differenziati per struttura, linguaggio e contenuti; ma tre donne, tre scrittrici mistiche italiane vissute nel Medioevo, tre opere letterarie all'interno delle quali tornano con forza il linguaggio e il tema del corpo.

²⁹ Cfr. R. M. Bell, *La santa anoressia, digiuno e misticismo dal medioevo a oggi*, trad. A. Casini Paszkowski, Roma-Bari, Ed. Laterza, 2002 (I Ed. *Holy Anorexia*, The University of Chicago, 1985).

CAPITOLO I – Le opere

I.I. *Sermones*

I.I.I. Cenni biografici

Umiltà da Faenza, al secolo Rosanese Negusanti, nacque nel 1226 da una nobile famiglia a Faenza. Le notizie riguardanti la sua biografia sono scarse e provengono da due documenti di poco successivi alla sua morte (uno in latino, conservato nel cod. 271 della Biblioteca Riccardiana di Firenze e l'altro posteriore, in volgare. Entrambi editi in *Le Vite di Umiltà da Faenza. Agiografia trecentesca dal latino al volgare*, a cura di A. Simonetti, Firenze, 1997).³⁰

Le fonti insistono molto sulla manifestazione della vocazione religiosa sin dalla tenera età. Nonostante ciò, però, alla morte del padre avvenuta nel 1241, Rosanense fa data in sposa a Ugolotto dei Caccianemici e, dopo la morte di entrambi i figli appena nati, dopo nove anni vissuti tra digiuni e preghiere, ottenne dal marito il permesso di prendere i voti presso il monastero di Santa Perpetua a Faenza.³¹ Qui, in virtù del fatto che assunse i compiti più faticosi e ingrati,³² ricevette il nome di Umiltà. Nel 1254, una volta guarita da un cancro ai reni³³ e assecondando il suo desiderio di solitudine eremitica, fuggì dapprima in un convento di clarisse per poi ottenere da un parente una stanza dove vivere un periodo di reclusione domestica.³⁴ Un miracolo di guarigione operato nei confronti di un monaco vallombrosano le permise di ritirarsi in una piccola cella fatta appositamente costruire sempre a Faenza.³⁵ Le recluse non avevano regole approvate o fisse e, dopo aver ottenuto il consenso di vescovi o dell'abate, potevano liberamente scegliere della propria vita spirituale (alimentazione e ore di preghiera, di sonno o di lavoro). Ciò comportò la diffusione di vari modelli di vita da reclusa e Umiltà da Faenza osservò quello delle incluse murate vive che prevedeva l'obbligo di rimanere sempre nella cella. Nello specifico, la sua cella aveva soltanto due finestre: una che affacciava sulla chiesa per consentirle la partecipazione alla vita liturgica e sacramentale, l'altra affacciava sulla strada

³⁰ A. Bartolomei Romagnoli, *I movimenti penitenziali alla fine del medioevo come problema storiografico*, in «Chiesa e Storia», Tau Editrice, Todi, anni VI-VII. NN. 6-7 – 2016-2017.

³¹ A. Bartolomei Romagnoli, *Vita religiosa femminile nel secolo XIII. Umiltà, Gherardesca e le altre fra realtà e rappresentazione*, in *San Nevolone e Santa Umiltà a Faenza nel sec. XIII*, a cura di D. Sgubbi, Atti del Convegno di Faenza, 26 – 27 maggio 1995, Seminario diocesano Pio XII, Faenza, 1996, pp. 101-103.

³² Umiltà da Faenza, *I Sermoni di Umiltà da Faenza*, Ed critica a cura di A. Simonetti, Spoleto, Fondazione CISAM, 1995, p. XIII.

³³ *Ibid.*, p. 112.

³⁴ C. Borgia, *La documentazione femminile dei fondi monastici e conventuali della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, http://www.archiviodistato.firenze.it/memoriadonne/cartedidonne/cdd_14_borgia.pdf ultima consultazione 17/08/2020, p. 8.

³⁵ *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi op. cit., p. 94.

e le permetteva di ricevere elemosine e dare consigli spirituali ai visitatori senza essere vista.³⁶ Trascorse così dodici anni tra preghiere e penitenze, al punto che una volta l'abate dovette intervenire per interrompere un digiuno che durava da diciannove giorni.³⁷ Nel 1266, sollecitata dalle autorità ecclesiastiche per il movimento di persone che si era creato intorno alla sua figura, fece edificare a Faenza il monastero di Santa Maria Novella. Le Vite descrivono questi anni ricchi di eventi eccezionali: correzione dei peccati altrui, guarigione di malati, previsione di guerre e carestie.³⁸ Dopo circa quindici anni, si trasferì a Firenze e fondò un altro monastero femminile dedicato a san Giovanni evangelista. Qui morì nel 1310 all'età di ottantaquattro anni, circondata da fama di grande santità e notorietà per i suoi miracoli e le sue profezie.³⁹

I.I.II. Caratteristiche generali dell'opera

I *Sermones* sono prediche in latino scritte, o forse dettate, da Umiltà da Faenza e dirette a un pubblico costituito dalle sorelle che con lei condividevano la vita monastica. Lo stile è semplice, il linguaggio è ricco di immagini e il contenuto è vario.⁴⁰

La partizione dell'opera in un numero definito di sermoni ha posto e pone vari problemi. I manoscritti, infatti, riportano solo quattro titoli che appartengono alla prima parte dell'opera e che non permettono la ricostruzione dell'inizio e della fine di ogni brano. Inoltre, i brani della seconda metà dell'opera, anche se privi di titolo presentano una propria identità definita su base contenutistica e per le divisioni indicate dai trascrittori. Lo studioso che ha numerato le partizioni fu Ignazio Guiducci e A. Simonetti nella sua edizione critica ne riprende la suddivisione in quindici sermoni.⁴¹

Nessun sermone ha carattere teologico, ma tutti manifestano la necessità di diffondere gli insegnamenti che venivano impartiti alla mistica direttamente da Dio. Attraverso meditazioni, preghiere, lodi, esternazioni di sensazioni e sentimenti, Umiltà da Faenza sembra voler narrare la sua esperienza diretta di Dio. Le peculiarità che con maggior forza vengono fuori sono il modo in cui viene affrontato il tema amoroso, che potrebbe essere definito violento e fisico, e la presenza di colloqui con Dio Padre, esperienza molto rara nella tradizione cristiana.⁴²

³⁶ A. Bartolomei Romagnoli, *Vita religiosa femminile nel secolo XIII. Umiltà, Gherardesca e le altre fra realtà e rappresentazione*, op. cit., p.117-118.

³⁷ Umiltà da Faenza, *I Sermoni di Umiltà da Faenza*, Ed critica a cura di A. Simonetti, op. cit. p. XIII.

³⁸ Cfr. Ibid., p. XIV.

³⁹ R. Fusco, introduzione di Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco, trad. F. Valori, Siena, Ed. Cantagalli, 2007, pp. 5-6.

⁴⁰ Ibid., pp. 6-12.

⁴¹ Umiltà da Faenza, *I Sermoni di Umiltà da Faenza*, Ed critica a cura di A. Simonetti, op. cit. pp. XXXI-XXXIII.

⁴² *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi op. cit., pp. 94-95.

Per quanto riguarda l'ordine degli eventi narrati, non viene seguito l'ordine del calendario liturgico anche se sembra esserci un abbozzo di struttura che prevede il susseguirsi del Natale, dell'Annunciazione e della Pasqua, ma che s'interrompe dopo il Sermone VII. Oltre alla struttura, anche il linguaggio sembra allontanarsi da quello dell'omiletica classica e i concetti si contrappongono per libere associazioni di idee probabilmente scritte o dettate di getto senza revisione. Espressioni concitate, riferite a emozioni ed esperienze mistiche, si alternano al tono pacifico e didascalico della moralità.⁴³

Sul piano linguistico, il linguaggio è in alcuni punti oscuro a causa di alcuni neologismi e di numerose forme lessicali, grammaticali e sintattiche anomale rispetto alla tradizione latina, a volte influenzate da espressioni della lingua volgare.⁴⁴

I.I.III. Contenuti

Il Sermone I si apre con un'invocazione a Dio onnipotente e a Gesù Cristo, in nome del cui amore, la mistica chiede di ricevere tutto ciò che chiederà. Passa poi a esplicitare, attraverso un elenco di cibi simbolici, quali sono i suoi desideri: virtù, candida coscienza, lontananza da qualsiasi peccato, capacità di gioire delle avversità della vita e delle debolezze. La richiesta che viene messa in evidenza con maggior forza è, però, quella di ricevere le parole di salvezza dell'umanità per poterle diffondere attraverso un sermone da far scrivere in un libro. Quest'ultimo è il comando che Umiltà da Faenza ci presenta come venuto direttamente dalla vergine Maria e, proseguendo nell'opera di lode, rivolgendosi direttamente al Signore, poi alla Vergine e, infine, a tutti gli abitanti di cielo e terra, l'autrice prega perché possa essere aiutata in tale impresa che le appare troppo grande per un'umile anima quale ella è.⁴⁵

Nel Sermone II l'autrice insiste sulla necessità di diffondere le parole divine da lei intese e rivolge il discorso al pubblico, esortandolo all'attenzione. Affronta la questione della redenzione dell'umanità che Dio ha compiuto attraverso il sacrificio di suo figlio. Le lodi a Dio scandiscono il susseguirsi di meditazione, preghiera e incitamento dei fratelli alla purificazione da ogni vizio e peccato, a rallegrarsi ed esultare perché il Natale è vicino, a essere umili e obbedienti, a unirsi in una congregazione prendendo esempio dalle colombe, a indossare vesti nuove, bianche o dorate nell'attesa della natività del Signore. In conclusione, vi è l'invocazione del profeta David, di Giovanni

⁴³ Cfr. Umiltà da Faenza, *I Sermoni di Umiltà da Faenza*, Ed critica a cura di A. Simonetti, op. cit. pp. XXXIII-XXXIV.

⁴⁴ Cfr. Ibid., pp. LXXVIII e LXXXV; per gli esempi vedi Ibid., pp. LXXXV-XC.

⁴⁵ Cfr. Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, trad. di F. Valori, Siena, Ed. Cantagalli, 2007, pp. 13-19; Cfr. Umiltà da Faenza, *I Sermoni di Umiltà da Faenza*, Ed critica a cura di A. Simonetti, op. cit. pp. 3-10.

Battista, di Giovanni evangelista, dell'apostolo Giacomo, dell'arcangelo Gabriele, di tutti gli angeli e gli arcangeli, di Giuseppe, degli apostoli di Dio, dei martiri e dei beati, affinché preghino perché Umiltà da Faenza possa chiedere alla vergine Maria il dono di suo figlio.⁴⁶

Dopo l'invito a mangiare alla mensa del Signore, il Sermone III si sviluppa in una lunga preghiera dedicata alla vergine Maria seguita dall'invocazione dell'arcangelo Gabriele affinché conceda alla mistica un colloquio e la partecipazione unitiva alla nascita del bambino Gesù. Invoca, poi, la stessa Vergine affinché le permetta di proferire a voce ciò che l'anima percepisce. Una volta partecipato all'evento tanto atteso, l'autrice torna a rivolgersi al suo pubblico incitandolo a partecipare alla suddetta mensa e quindi all'amore verso Gesù e verso la Vergine.⁴⁷

Il Sermone IV sin dal suo incipit denuncia il suo carattere di glorificazione degli angeli, in particolare di Sapiete perché possiede la sapienza divina e aiutò la mistica a non cadere a causa della sua stoltezza o dei nemici; e di Emanuhele perché la sollevò dall'ansia di guidare un gregge, compito per il quale non si sentiva all'altezza. Emanuhele è immerso nei cinque fiumi regali che sgorgano da Dio Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo e che si diffondono in molti rivoli giungenti ai frantoi affinché l'uomo possa bere. Muore nella stoltezza chi non riesce a trovare al loro interno la carità, invece, quelli che sono degni ricevono delizie e ornamenti ineffabili. I cinque fiumi nascono dalla *domicella*⁴⁸ (stanza dove era posta la statua del dio)⁴⁹ le cui caratteristiche e qualità Umiltà da Faenza descrive a lungo per poi svelarne, nella parte del sermone dedicata al commento, la vera identità: Cristo fattosi uomo. Dopo essersi dilungata sull'umanità del Signore, torna a parlare dei cinque fiumi e spiega come questi siano nati dalle cinque piaghe d'amore: mani e piedi inchiodati, costato trafitto.⁵⁰

In apertura, il Sermone V manifesta la volontà di descrivere alcuni doni ricevuti dall'uomo: il latte, simbolo della carità; la pecorella dal seno dolente fin quando il latte non viene munto, simbolo della pietà celeste; la manna piena di dolcezza rappresentata dal corpo del Signore; l'acqua dei cinque fiumi e del rivolo sgorgante dal capo coronato di spine che governa tutti gli altri e per questo è il fiume imperiale.⁵¹

Il Sermone VI è una meditazione riguardo alle modalità con cui si può trovare quell'acqua divina che abbondantemente bevono i santi. La scrittrice indica la strada della scala per la quale si può salire

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 21-32; Cfr. *Ibid.*, pp. 11-25.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 33-44; Cfr. *Ibid.*, pp. 26-38.

⁴⁸ Umiltà da Faenza, *I Sermoni di Umiltà da Faenza*, Ed critica a cura di A. Simonetti, op. cit., p. 44.

⁴⁹ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 49.

⁵⁰ Cfr. Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., pp. 45-63; Cfr. Umiltà da Faenza, *I Sermoni di Umiltà da Faenza*, Ed critica a cura di A. Simonetti, op. cit., pp. 39-61.

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 64-70; Cfr. *Ibid.*, pp. 62-68.

grazie al desiderio, alla lotta e all'obbedienza che permette di arrivare alla croce benedetta. Inoltre, invita i lettori a cercare all'interno del suo libro la strada per trovare l'acqua viva. Passa poi a illustrare la condizione degli angeli e a lodarli; quella dei santi patriarchi e dei profeti; la perfezione della vergine, la fragranza da lei emanata e la gioia che si prova stando al suo cospetto.⁵²

Apri il Sermone VII la considerazione che chi non ha gustato il sapore o sentito il profumo del frutto non può comprendere le ineffabili gioie celesti. La scrittrice, dopo aver tentato di avvicinarsi alla descrizione dell'ineffabile, invita tutti all'attento ascolto del colloquio con Gesù. Procede poi con il racconto di un'estasi riguardante la partecipazione alla mensa divina per far comprendere in che misura Cristo si sia donato e le prelibatezze che attendono coloro che riusciranno a salire le scale. Rivolgendosi direttamente al Signore, lo loda e lo ringrazia per averle concesso di assaporare un assaggio della bontà celeste. Chiede inoltre che, nonostante i propri peccati, Gesù non l'abbandoni e le riveli come sia possibile la divisione dello spirito dalla carne. La richiesta viene soddisfatta e, anche grazie alle citazioni dei Vangeli, viene spiegato il mistero divino della Trinità e il pericolo della superbia e dell'ignoranza. Chi vuole arrivare al cielo deve avere la perfetta carità e la verità, l'obbedienza e la giustizia, la pazienza, la mente spontanea, la coscienza e il desiderio. In conclusione, si torna sulla domanda posta da Umiltà per rendere ulteriormente chiara la risposta.⁵³

Il Sermone VIII si apre con l'immagine della nave in mezzo al mare in tempesta, immagine con la quale la santa chiede all'Altissimo di parlare del corpo (la nave) che è rimasto nel presente (mare agitato) e delle sue armi. Un'ulteriore richiesta è che si parli del modo in cui il cuore è legato all'amore e al timore affinché possa avere come custode soltanto Gesù (custode della nave che può calmare le acque secondo la sua volontà) e come guida la vergine Maria grazie alla sua pietà (la Vergine è antenna e velame della nave). Se la nave seguirà una buona rotta e quindi un buon condottiero, giungerà a un porto ricco di tesori. Il Signore esaudisce il desiderio di sapere di Umiltà e, infatti, inizia la trattazione sulle armi di cui il corpo dispone: le armi dell'amore che sono di colore rosso e bianco, dipinte in mezzo al cuore. Chi possiede queste armi non teme alcun nemico e alcun colpo: con la spada della giustizia sa riconoscere anche coloro che si mostrano religiosi all'esterno, ma che invece sono falsi ingannatori; il suo cuore, se è amante di Cristo, è rocca fortificata, castello cinto di mura, messaggero che giunge alla porta dove bussa fin quando non viene aperta ed esso può buttarsi ai piedi del Signore; la mente buona e salda, se non è assopita, è il pastore che Gesù ha concesso e permette di raccogliere i tesori che il cuore ha chiesto; custode del tesoro è la coscienza, specchio in cui si può vedere ogni difetto, situata al centro del cuore. A questo punto, irrompono le parole di lode

⁵² Cfr. *Ibid.*, pp. 71-78, Cfr. *Ibid.*, pp. 69-77.

⁵³ Cfr. *Ibid.*, pp. 79-89; Cfr. *Ibid.*, pp. 78-90.

per l'ineffabile, benevola, caritatevole generosità del Signore, e quelle di biasimo per i gonfi di superbia, lascivi, dissoluti, innamorati della carne. Dopo aver ribadito che Gesù parla attraverso di lei, l'attenzione si volge alla lacrima beata che esce dagli occhi per amore e che è lungamente descritta. Vera testimonianza delle lacrime beate è la Maddalena. Viene infine affrontata anche la vicenda di San Pietro, sempre legata alle beate lacrime.⁵⁴

Una preghiera alla vergine Maria affinché possa avere misericordia di coloro che leggono o ascoltano il libro e di coloro che ne sono devoti è posta all'inizio del Sermone IX che prosegue con una lunga lode alla stessa, inframezzata da altre preghiere e da parole di gratitudine e lode anche per Gesù Cristo, per Sant'Anna e per la santa notte della natività.⁵⁵

Nel Sermone X, la scrittrice cerca di rappresentare le sensazioni che seguono la fine dell'unione mistica di Dio, sensazioni quali l'abbandono, la vacuità, il tormento, la disperazione. La descrizione avviene attraverso l'immagine di sé stessa che, immersa in un profondo mare, è incapace di trovare un porto. Le onde la trascinano ed ella ha paura di morire. Si rivolge nuovamente alla Vergine, supplicandola con umiltà e pentimento. Prega perché venga perdonata e perché le sia risparmiata la morte eterna, prega affinché la Vergine possa curare le sue piaghe maleodoranti e accoglierla alla mensa concedendole anche solo briciole. La supplica di pietà è rivolta poi a Gesù Cristo e allo Spirito Santo.⁵⁶

Nel Sermone XI esplode la violenza amorosa con cui Umiltà chiede l'unione mistica attraverso l'immagine della pecorella (Umiltà) che si pasce dell'erba (Cristo) che la rende pingue, fecondata, con il seno pieno di latte. All'ottenimento dell'unione mistico-amorosa vengono associate sensazioni di fame insaziabile e di pienezza estrema. Segue, allo stesso scopo, l'invocazione a Gesù, alla Vergine, a Giovanni evangelista, all'apostolo Giacomo, al beato Battista, agli angeli protettori.⁵⁷

Il Sermone XII è dedicato interamente alla lode delle virtù di Giovanni evangelista che, nel finale, è paragonato a un'aquila che si trova più che attaccata alla Trinità, si trova nel mezzo.⁵⁸

La lode a Giovanni continua nel Sermone XIII e viene posto l'accento sulla fortuna che egli ebbe nel vivere con la vergine Maria. Nella conclusione, la scrittrice afferma però che Giovanni, pur avendo

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 91-104; Cfr. *Ibid.*, pp. 91-106.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 105-129; Cfr. *Ibid.*, pp. 107-133.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 131-135; Cfr. *Ibid.*, pp. 134-139.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 137-149; Cfr. *Ibid.*, pp. 140-154.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 151-159; Cfr. *Ibid.*, pp. 155-165.

detto molto, ha taciuto della fonte della sapienza dalla quale bevve per molto tempo, degli innumerevoli doni ricevuti dal petto di Cristo.⁵⁹

Il Sermone XIV è composto in lode all'apostolo Giacomo. Umiltà invita i fratelli e i familiari a correre verso l'angelo in onore del quale esultano gli altri angeli, gli arcangeli, i martiri, il coro delle vergini, gli apostoli, la vergine Maria e lo stesso Signore.⁶⁰

Il Sermone XV chiude l'intera opera con una preghiera alla suprema Trinità in cui ne vengono tessute le lodi e se ne supplica il perdono da ogni peccato mortale.⁶¹

I.II. Il dialogo della divina provvidenza

I.II.I. Cenni biografici

Caterina di Jacopo di Benincasa nacque a Siena nel 1347, penultima di venticinque figli, visse già all'età di sei anni il primo contatto con Cristo attraverso una visione e, a seguito della morte della sorella Bonaventura, dal 1362 al 1368 scelse la via dell'eremitismo domestico, entrando a far parte delle mantellate (terziarie domenicane).⁶² In questi anni si formò la sua cultura grazie al contatto soprattutto con i padri domenicani, ma anche con religiosi di altri ordini (imparò a leggere il breviario, forse in latino, e lesse le vite dei santi Padri che divennero suoi modelli di perfezione).⁶³ Successivamente tornò per due anni alla vita familiare. Non è possibile stabilire con certezza il momento in cui iniziò a occuparsi di politica, ma nel 1370 i domenicani la chiamarono a Santa Maria Novella a Firenze per organizzare il progetto di crociata. Il coinvolgimento in prima persona di Caterina da Siena nella politica la portò a spostarsi a Pisa, Firenze, di nuovo a Pisa, ad Avignone come ambasciatrice della pace tra repubblica di Firenze e Papa, a Siena come pacificatrice tra i Salimbeni e la città e, infine, a Firenze.⁶⁴

Il ruolo politico di Caterina da Siena emerge con forza dal suo Epistolario,⁶⁵ realizzato probabilmente dopo la sua morte dai suoi discepoli⁶⁶ e contenente 383 lettere dettate o scritte nell'arco di dieci anni

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 161-167; Cfr. *Ibid.*, pp. 166-173.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 169-173, Cfr. *Ibid.*, pp. 174-178.

⁶¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 175-177; Cfr. *Ibid.*, pp. 179-181.

⁶² *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi op. cit. p.226.

⁶³ Treccani, *Caterina da Siena, santa*, http://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-da-siena-santa_%28Dizionario-Biografico%29/ ultima consultazione 17/08/2020.

⁶⁴ *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi op. cit., p.227.

⁶⁵ D. Cerrato, "Caterina e le altre: scrittrici mistiche italiane e querelle des femmes", <https://revistas.usal.es/index.php/1576-7787/article/download/15604/16171> ultima consultazione 19/08/2020.

⁶⁶ Treccani, *Caterina da Siena, santa*, http://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-da-siena-santa_%28Dizionario-Biografico%29/ ultima consultazione 19/08/2020.

a partire dal 1370 e inviate a destinatari diversi⁶⁷ (tra questi ricordiamo Raimondo da Capua, Gregorio XI, la regina Elisabetta).⁶⁸

Ad agosto del 1378 tornò a Siena e si dedicò alla raccolta e all'elaborazione del materiale prodotto negli anni che assumeva forma organica ne *Il dialogo della divina provvidenza*. Fece un viaggio a Roma, città ove tornò e trovò la morte nel 1380 a trentatré anni.⁶⁹

I.II.II. Caratteristiche generali dell'opera

Il notaio Guidini (1345 ca. – 1410)⁷⁰ afferma che *Il dialogo della divina provvidenza* fu composto «essendo ella in astrazione, perduti tutti i sentimenti salvo che la lingua, ed ella medesima recitava le parole di Dio Padre dette a lei, e anco le sue medesime che ella diceva e dimandava a lui». ⁷¹

In verità, le difficoltà nel definire le modalità di composizione sono molte, ad oggi si pensa che l'opera sia stata dettata tra il 1377 e il 1378, non soltanto in stato di estasi e forse in collaborazione con i discepoli.⁷²

L'opera, dalla quale traspare una grande conoscenza delle Sacre Scritture e delle questioni teologiche, si presenta come un dialogo tra la Divinità e la santa. Al suo interno prende forma sistematica e organizzata il pensiero che santa Caterina aveva espresso già nelle sue innumerevoli e varie lettere. La lingua è quella limpida e genuina della parlata toscana⁷³ e si veste del *colore linguistico della profezia*,⁷⁴ profezia attuata con la messa in crisi della struttura della comunicazione e quindi con l'attribuzione della parola a un delegante. Da qui la forma del dialogo tra Dio e la santa.⁷⁵

⁶⁷ Cfr. M. Zancan, "Lettere Di Caterina Da Siena. Il Testo, La Tradizione, L'interpretazione", *Annali D'Italianistica*, vol. 13, 1995, pp. 151–161. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24006569, ultima consultazione 02/05/2020.

⁶⁸ R. Librandi, "Le strategie del chiedere nelle 'Lettere' di Caterina da Siena", <https://ddd.uab.cat/pub/qdi/11359730n6/11359730n6p83.pdf> ultima consultazione 19/08/2020.

⁶⁹ Treccani, *Caterina da Siena, santa*, op. cit., ultima consultazione 17/08/2020.

⁷⁰ Cfr. Treccani, *GUIDINI, Cristoforo*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/cristoforo-guidini_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cristoforo-guidini_(Dizionario-Biografico)/) ultima consultazione 19/08/2020.

⁷¹ Cfr. A. Carotti Oddasso, v. «Caterina Benincasa» in *Bibliotheca sanctorum*, Roma, Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, 1961-1970, 13 voll., vol. III, col. 1017, citato in G. Cremascoli, *Mistica e letteratura*, in *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi*, Atti dell'VIII seminario di storia e teologia della mistica della Fondazione Enzo Franceschini, Genova, 6 febbraio 2006, a cura di F. Vermigli, Firenze, SISMEL – Ed. del Galluzzo, 2007.

⁷² Treccani, *Caterina da Siena, santa*, op. cit., ultima consultazione 19/08/2020.

⁷³ G. Pozzi, "Scrittrici mistiche: la voce degli inchiostri", in «Quaderni d'italianistica», vol. XXI - N.2, a cura di S. Zanini, 2000, p. 27.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 32-33.

Sul piano strutturale, l'opera è divisa in dieci partizioni (caratterizzate dal succedersi di tre elementi: petizione, risposta e ringraziamento) e suddivise a loro volta in 167 capitoli complessivi.⁷⁶

I.II.III. Contenuti

La prima sezione (capp. I-II) fa da proemio, infatti al suo interno troviamo l'enumerazione dei temi che verranno svolti (la ricerca della verità in funzione della carità, la bellezza e la dignità della creatura umana, le petizioni che la santa rivolge a Dio, le circostanze in cui è stata scritta l'opera e la preghiera d'espiazione).⁷⁷ I concetti affrontati sono: il desiderio di conoscenza di sé per meglio conoscere Dio e per meglio amarlo, l'unione mistico-amorosa e conoscitiva con il Signore e le quattro suppliche che l'anima, incapace di trasmettere l'intima essenza del divino, rivolge all'Altissimo (in favore dell'anima, per la riforma della Chiesa, per l'armonia tra i cristiani che si sono ribellati e, infine, per l'universo intero).⁷⁸

Nella seconda partizione (capp. III-XIII) viene esposta la dottrina della perfezione attraverso le parole del Signore che ammaestra la mistica riguardo a: le pene comminate nella vita non soltanto a scopo punitivo ma anche con funzione di ammonimento; l'importanza di desiderio, contrizione e dispiacimento; come arrivare alla perfetta conoscenza dell'Altissimo attraverso l'amore, la carità e l'umiltà; il perdono della colpa e della pena degli umili; la crudeltà, la superbia e le offese al Signore per mezzo del prossimo; le virtù quali carità, giustizia, umiltà, fede, prudenza, temperanza, pazienza e forza spirituale; la penitenza corporale da attuare in comunione con l'affetto della carità. Il discorso portato avanti quasi esclusivamente attraverso le parole divine, si conclude con una preghiera dell'autrice affinché *l'occhio della misericordia*⁷⁹ di Dio si volga al suo popolo e al corpo mistico della santa Chiesa.⁸⁰

La terza sezione (capp. XIV-XXV) si apre con la risposta alla richiesta di misericordia. Il Signore pone l'accento, attraverso una metafora corporale, sulla Chiesa e sui suoi ministri. Successivamente espone la questione del sacrificio del Figlio e del peccato originale. Alle parole riguardanti le modalità

⁷⁶ Cfr. Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, Roma, ed. Cantagalli, 1995; G. Ferraro, "Il pensiero e l'insegnamento di santa Caterina da Siena sullo spirito santo", *Angelicum*, vol. 78, no. 2, 2001, pp. 203-205, *JSTOR*, www.jstor.org/stable/44617140 ultima consultazione 19/08/2020

⁷⁷ G. Ferraro, "Il pensiero e l'insegnamento di santa Caterina da Siena sullo spirito santo", op. cit., p. 204, ultima consultazione 19/08/2020.

⁷⁸ Cfr. Santa Caterina da Siena, *Il dialogo della divina provvidenza*, a cura di G. Prigioni, Siena, Ed. Cantagalli, 2017, pp. 5-7; Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, Roma, ed. Cantagalli, 1995, <https://www.centrostudicateriniani.it/it/santa-caterina-da-siena/scritti> ultima consultazione 19/08/2020, pp. 1-2.

⁷⁹ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini op. cit., p. 14.

⁸⁰ Cfr. Santa Caterina da Siena, *Il dialogo della divina provvidenza*, a cura di G. Prigioni, op. cit., pp. 9-28; Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., pp. 3-14.

per placare l'ira dell'Altissimo, Santa Caterina esplose nella gioia e chiede la misericordia per l'universo intero. Il discorso dialogico-amoroso prosegue con l'intensificarsi dell'unione mistica e affrontando i temi dell'amore con cui l'uomo è stato creato, delle sofferenze arrecate dall'uomo al Signore, della salvezza delle anime, del ponte di Gesù Cristo che permette la vita eterna, del libero arbitrio, della metafora della vigna. La sezione termina con le parole di Caterina da Siena, parole dalle quali emergono amore, gratitudine e lode.⁸¹

La "dottrina del ponte", introdotta nella parte precedente, si estende su tutta la quarta sezione (capp. XXVI-LXXXVII) in cui Dio ne spiega la struttura (tre scaloni progressivi che simboleggiano tre stati dell'anima e che conducono rispettivamente ai piedi, al costato e alla bocca di Cristo), la composizione (pietre delle reali virtù cementificate col sangue di Cristo), le sensazioni che prova colui che la percorre. Quaranta giorni dopo la Resurrezione il ponte costituito da Cristo si staccò dalla terra ove rimasero la via e il ponte della dottrina. Il Signore si raccomanda di passare sopra il ponte e non nel fiume che vi scorre sotto, strada pericolosa, faticosa, strada della menzogna. A tale raccomandazione interviene Caterina rivolgendosi a Dio con parole di ammirazione e lode per la sua misericordia.⁸²

Dio prosegue nel discorso sulla via della menzogna descrivendo le conseguenze per coloro che la percorrono (infermità e morte per annegamento nel mare dell'amore disordinato per il mondo), i comportamenti che conducono a quella via (l'essere superbi, carnali, avari, usurai, crudeli, ecc.), i quattro tormenti principali dell'inferno (non poter vedere Dio, la pena del *vermine della coscienza*⁸³ che rode perché gli stessi peccatori sono la causa delle loro privazioni, vedere il demonio e, infine, il fuoco che arde in base alla gravità della colpa e che non consuma l'anima incorporea), la vita eterna di chi muore nell'affetto della carità (gode dell'amore di Dio, partecipa al bene, non può più peccare, desidera senza afflizione il corpo cui, nel giorno del giudizio, verrà ricongiunta l'anima dandogli beatitudine, conferendogli leggerezza e impassibilità). Dopo essersi addentrati nelle tematiche inerenti alle sorti di iniqui e giusti nel giorno del giudizio e delle tentazioni diaboliche, irrompe Caterina che, *ansietata di desiderio*,⁸⁴ chiede al Signore di entrare nello specifico dei tre scaloni del ponte e di esplicitare i comportamenti che coloro che hanno preso la via del fiume devono attuare per seguire la strada della salvezza.⁸⁵

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 29-41; *Ibid.*, pp. 15-22.

⁸² Cfr. *Ibid.*, pp. 43-50; *Ibid.*, pp. 23-27.

⁸³ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 32.

⁸⁴ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 44.

⁸⁵ Cfr. Santa Caterina da Siena, *Il dialogo della divina provvidenza*, a cura di G. Prigioni, op. cit., pp. 51-78; Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., pp. 28-44.

L'Altissimo risponde alla petizione e spiega che l'anima è dotata di memoria, intelletto e volontà, soffermandosi su come queste tre potenze agiscono nei giusti e negli iniqui. Questi tre stati costituiscono i tre scaloni e non si può salire l'uno senza possedere l'altro. Amare Dio e il prossimo sono le due prerogative per intraprendere la via della salvezza; inoltre, l'accesso agli scaloni può avvenire con gradi di perfezione diversi. A questo punto ci si addentra nella disamina dei casi imperfetti e perfetti, delle tentazioni diaboliche a essi connesse, delle differenze delle sensazioni suscitate dalla visita del demonio rispetto a quelle della visita di Dio, delle modalità con cui l'anima si eleva dall'imperfezione e giunge all'amore perfetto attraverso la perseveranza, la conoscenza di sé che implica l'odio per la passione sensitiva, l'umiltà, la carità e la pazienza. Rispettando il consueto schema dell'opera, anche questa parte si conclude con l'intervento della santa che manifesta ansia amorosa, gratitudine e una nuova petizione: saperne di più sulle lacrime.⁸⁶

Proprio alla "dottrina delle lacrime" è dedicata la quinta sezione (capp. LXXXVIII-XCVII) che si apre con un'introduzione alle varie tipologie di lacrime (di dannazione, nate dalla paura della pena per il proprio peccato, lacrime imperfette degli innalzati dal peccato che cominciano a gustare Dio, lacrime sensuali, lacrime perfette dei caritatevoli, lacrime di dolcezza e lacrime di fuoco), successivamente viene narrato il loro percorso che parte dal cuore, e quindi dal desiderio che vi è in esso, fino ad arrivare all'occhio ed è per questo che tutte si possono chiamare *lacrime cordiali*.⁸⁷ Infine, sempre attraverso Dio, si entra nello specifico dei gradi delle lacrime e della loro perfezione. Una volta soddisfatto il suo desiderio di Verità, Caterina, sempre ansante e grata, chiede al Signore ulteriori spiegazioni sugli insegnamenti da impartire a coloro che avessero voluto servirlo e maggiori elementi per evitare l'inganno del giudizio falsato.⁸⁸

La sesta sezione (capp. XCVIII-CVIII) illustra la "dottrina della luce". Dio è il vero Lume a cui si può giungere attraverso la via della Verità che può essere percorsa soltanto grazie al lume della ragione. A questo lume devono aggiungersene altri tre: il primo è il lume generale che permette di vedere le cose transitorie del mondo e fa nascere nella creatura il desiderio di partecipazione alla grazia divina, il secondo è il lume perfetto di coloro che mortificano il corpo per mortificare la volontà sensitiva. Questi ultimi però non sempre riescono ad accettare senza pretese le pene e le consolazioni, coloro che ci riescono appartengono al terzo lume, ossia quello perfettissimo.

L'Altissimo s'impegna poi a rispondere ai dubbi riguardanti il giudizio invitando a preoccuparsi della sua volontà e non di quella degli uomini. Inoltre, svela il segreto per riconoscere l'inganno del

⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 79-129; *ibid.*, pp. 44-76.

⁸⁷ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 80.

⁸⁸ Cfr. Santa Caterina da Siena, *Il dialogo della divina provvidenza*, a cura di G. Prigioni, op. cit., pp. 131-149; Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., pp. 77-88.

demonio quand'egli si maschera sotto forma di luce. Irrompono, infine, le preghiere e le nuove petizioni di Caterina in estasi che chiede di saperne di più riguardo al corpo mistico della santa Chiesa e ai suoi ministri.⁸⁹

La settima partizione (capp. CIX-CXXXIV) si concentra sulla “dottrina del corpo mistico della santa Chiesa”, sull'unità di Dio e dell'uomo nell'ostia, sulla Trinità, sulle differenze tra i sentimenti del corpo e quelli dell'anima, sul sacramento della comunione, sulla grande dignità ed eccellenza di ministri quali Pietro, Gregorio, Silvestro, Agostino, Tommaso e Girolamo. Cristo stesso scelse i ministri che l'aiutarono a somministrare il cibo celeste e sempre da lui deriva tutto l'ordine clericale. Per questo e per la virtù di amministrare i sacramenti, i ministri, buoni o cattivi che siano, sono degni di riverenza in quanto ogni torto fatto a loro è un torto fatto direttamente a Dio. I ministri, come precedentemente introdotto, possono essere buoni o cattivi e, sempre attraverso le parole del Signore, vengono descritte le loro virtù e i loro peccati, attuando una dura critica ai *divoratori de l'anime*⁹⁰ affamati di denaro. Come di consueto, Caterina chiude la sezione con la lode al Signore che non solo ha risposto alle sue domande, ma ha spiegato anche ciò che la mistica non sapeva chiedere; lode seguita dalla richiesta di misericordia e concessione del sangue di Cristo alle anime affamate.⁹¹

L'ottava parte (capp. CXXXV-CLIII) affronta, sempre attraverso le parole del Signore, la questione della provvidenza divina con cui Dio ha creato il mondo e l'uomo dandogli memoria, intelletto e volontà di amare. Poi, per salvare l'uomo dal veleno della sua disobbedienza donò suo Figlio sempre con provvidenza. Prima di lui mandò profeti, dopo di lui apostoli, martiri, dottori e confessori. Secondo la provvidenza furono date e continuano a essere date all'uomo anche: vita e morte, in qualsiasi condizioni esse avvengano; grandine, tempeste e saette; tribolazioni e consolazioni; sacramenti spirituali per mezzo del corpo.

In seguito, si entra nello specifico del modo in cui la divina provvidenza viene concessa, ossia in base allo stato in cui l'anima si trova, stato che può essere di peccato mortale, imperfetto o perfetto.

Dopo tale trattazione, irrompe Caterina, ebbra d'amore, a ribadire l'ineffabilità dell'affetto dell'anima e della bontà di Dio, a ringraziare quest'ultimo e a chiedergli di trattare della virtù e dell'obbedienza perfetta.⁹²

In risposta alla petizione di Caterina, nella nona sezione (capp. CLIV-CLXV) il Signore si occupa dell'obbedienza, prerogativa d'accesso alla vita eterna, e, nello specifico, degli obbedienti e dei

⁸⁹ Cfr., *Ibid.*, pp. 151-168; *ibid.*, pp. 89-100.

⁹⁰ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 116.

⁹¹ Cfr. Santa Caterina da Siena, *Il dialogo della divina provvidenza*, a cura di G. Prigioni, op. cit., pp. 169-231; *ibid.*, Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., pp. 101-138.

⁹² Cfr. *Ibid.*, pp. 233-275; *ibid.*, pp. 139-165.

disobbedienti, dell'obbedienza generale (comandamenti) e di quella particolare (consigli)⁹³ che si attuano rompendo il *capo della volontà*⁹⁴.

La decima e ultima parte (capp. CLXVI-CLXVII) costituisce un riepilogo delle Verità rivelate dal Signore a santa Caterina. Si apre con Dio che ricorda alla mistica quali erano le richieste iniziali della stessa e i contenuti principali delle risposte ottenute, si chiude con Caterina e con la sua preghiera di lode e ringraziamento alla Trinità.⁹⁵

I.III. *Sette armi spirituali*

I.III.I. Cenni biografici

Caterina Vigri nacque a Bologna nel 1413 in una ricca e influente famiglia vicina alla corte di Niccolò d'Este. Trascorse i primi anni della sua vita a Ferrara e sin da subito ricevette un'educazione religiosa e letteraria presso la corte,⁹⁶ imparò a suonare la viola e a miniare codici.⁹⁷ Nel 1426 entrò a far parte della comunità laica del Corpus Domini di ispirazione agostiniana, sempre a Ferrara, e qui continuò la sua formazione spirituale. Questi anni furono caratterizzati dalla scelta di un confessore francescano e dal desiderio della vita eremitica e quindi della fuga nel deserto,⁹⁸ desiderio che poi verrà ricondotto dalla stessa Caterina a tentazione demoniaca da combattere.⁹⁹

Le istituzioni religiose, nel tentativo di regolarizzare la comunità, arrivarono a prescrivere l'adozione della regola di santa Chiara e si assicuraron tale osservanza inviandovi un gruppo di clarisse. In questa occasione, Caterina subì una scomunica, poi revocata, e poté prendere i voti soltanto nel 1432. Gli anni che seguirono furono difficili a causa dell'imposizione di questa regola e Caterina fu attiva nelle dispute che sconvolgevano l'ordine francescano dividendolo tra osservanti e conventuali. Assunse un ruolo di spicco nel suo monastero, forse ricoprì anche la carica di badessa, e la sua esperienza mistica fu caratterizzata da visioni di Cristo e della Vergine, ma anche da visioni diaboliche. Nel 1438 scrisse le *Sette armi spirituali*, trattato didascalico-autobiografico che revisionerà nel 1450 e nel 1456. Proprio nel 1456 i superiori dell'ordine, avendo deciso di istituire a

⁹³ Cfr. Ibid., pp. 277-304; ibid., 166-183.

⁹⁴ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 173.

⁹⁵ Cfr. Santa Caterina da Siena, *Il dialogo della divina provvidenza*, a cura di G. Prigioni, op. cit., pp. 307-311; ibid., Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., pp. 184-186.

⁹⁶ *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi op. cit., p. 261.

⁹⁷ A. Dejure, *Tra lingua di corte e lingua «di pietà»: il volgare delle 'Sette armi spirituali' di Caterina Vigri*, in *Dalla corte al chiostro. Santa Caterina Vigri e i suoi scritti*, op. cit., p. 139.

⁹⁸ *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi op. cit., p. 261.

⁹⁹ A. Bartolomei Romagnoli, *I movimenti penitenziali alla fine del medioevo come problema storiografico*, op. cit., pp. 46-47.

Bologna una comunità analoga a quella del Corpus Domini, scelsero Caterina per la fondazione del nuovo monastero di cui fu badessa fino alla morte, avvenuta nel 1463.¹⁰⁰

Nel nuovo monastero impose povertà assoluta e clausura, rendendolo il punto di riferimento per molte delle famiglie dell'aristocrazia emiliana che vi mandavano le figlie destinate alla vita religiosa.¹⁰¹

Altri scritti comunemente attribuiti a Caterina Vigri sono: *Rosarium*, meditazioni in circa seimila versi latini sui misteri del Rosario e il *Breviario* usato da Caterina, in gran parte autografo e contenente note di carattere personale e miniature di mano dell'autrice.¹⁰²

I.III.II. Caratteristiche generali dell'opera

Le *Sette armi spirituali* è un'opera che si costruisce su una doppia struttura: inizialmente, la descrizione delle sette armi necessarie alla battaglia contro il demonio avviene con la forma del trattato tradizionale; successivamente, pur non perdendo il suo caratteristico tono didascalico dovuto probabilmente al pubblico di consorelle novizie cui era rivolto, si trasforma in racconto autobiografico del proprio tormentato percorso spirituale.¹⁰³

Dell'opera, scritta materialmente dalla mistica e conservata in un codice che tenne segreto fino alla vigilia della morte, possediamo un documento antichissimo: una copia d'autore folta di correzioni di carattere esclusivamente linguistico (di ordine grafico o fonetico e non lessicale).¹⁰⁴ La questione dell'impegno correttivo risulta essere interessante sia perché la scrittura non avveniva in funzione della pubblicazione, sia per l'assenza di interventi redazionali che mette in evidenza il carattere divino del dettato.¹⁰⁵

Come già affermato nella parte biografica dedicata alla santa, la sua istruzione ebbe luogo presso la corte di Niccolò III d'Este e, dunque, anche la sua formazione linguistica risentì dell'influenza dell'ambiente ferrarese in cui si cercava di ampliare il pubblico di lettori delle opere scritte attraverso il volgarizzamento di testi antichi e moderni e la sperimentazione del volgare per i testi di nuova produzione. Nonostante ciò, data forse la brevità del periodo trascorso nella corte, la lingua delle *Sette armi spirituali*, non sembra distaccarsi molto dall'idioma del luogo sebbene risenta dell'ambiente di

¹⁰⁰ *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi op. cit., pp. 261.263.

¹⁰¹ A. Vauchez, Santa Caterina Vigri (1413-1463) e il suo processo di canonizzazione (1586-1712), in «Rivista Di Storia Della Chiesa in Italia», vol. 58, no. 2, 2004, p. 546, *JSTOR*, www.jstor.org/stable/43050177 ultimo accesso 27/08/2020; per un approfondimento su questa parte della vita di Caterina Vigri vedi Illuminata Bembo, *Specchio di illuminazione*, Edizione critica a cura di S. Mostaccio, Firenze, Sismel - Ed. del Galluzzo, 2001.

¹⁰² Treccani, *Caterina Vigri, santa*, http://www.treccani.it/enciclopedia/santa-caterina-vigri_%28Dizionario-Biografico%29/ ultima consultazione 28/08/2020.

¹⁰³ *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi op. cit., p. 262.

¹⁰⁴ Cfr. A. Degl'Innocenti, Introduzione a C. Vigri, *Le Sette armi spirituali*, ed. critica a cura di A. Degl'Innocenti, Firenze, Sismel - Ed. del Galluzzo, 2000, pp. XXIX-XXXII.

¹⁰⁵ G. Pozzi, "Scrittrici mistiche: la voce degli inchiostri", op. cit. pp. 8-9.

cui sopra, della conoscenza della laudistica tosco-umbra e dei contatti con le sorelle di altri monasteri che contribuirono a indirizzarla sulla strada della sprovincializzazione linguistica.¹⁰⁶

Da segnalare la conoscenza da parte di Caterina Vigri, oltre che delle Sacre Scritture, anche di mistici, fondatori di ordini e Padri della Chiesa che vengono citati, direttamente o indirettamente, all'interno dell'opera (es. Iacopone da Todi,¹⁰⁷ Antonio abate,¹⁰⁸ l'apostolo Paolo,¹⁰⁹ Sant'Agostino,¹¹⁰ San Francesco,¹¹¹ Santa Cecilia,¹¹² Bernardino da Siena).¹¹³

Le *Sette armi spirituali*, come detto sopra, è un'opera rimasta segreta fino alla fine della vita di Caterina. Dopo la sua morte, lo scritto ebbe larga diffusione anche grazie al lavoro di copia e conservazione dell'autografo attuati dalle consorelle del Corpus Domini. Si contano circa venti edizioni a stampa tra il 1475 e il 1963 e traduzioni in varie lingue prodotte tra Cinquecento e Seicento (latino, francese, portoghese e tedesco).¹¹⁴ Anche grazie alla diffusione tipografica, gli ambienti all'interno dei quali le *Sette armi spirituali* circolò andarono oltre quelli monastici (es. una copia fu inviata a Isabella d'Aragona) e l'opera fu subito presa come modello canonico della spiritualità osservante e della letteratura francescana femminile quattrocentesca, influenzando la formazione e gli scritti delle clarisse successive.¹¹⁵

I.III.III. Contenuti

Una sorta di prefazione introduce l'inizio della trattazione sulle sette armi spirituali necessarie ad affrontare le battaglie e i pericoli dell'anima. In apertura è posta una preghiera con la quale Caterina da Bologna, oltre a lodare e ringraziare Dio, mette in evidenza che l'opera è «facta con lo divino aiuto»¹¹⁶ e che «de mia propria mano scrivo»,¹¹⁷ il tutto intriso della retorica dell'umiltà. Successivamente rende esplicita la funzione didascalica dell'opera che mira ad ammaestrare quanti sceglieranno di combattere la nobile battaglia dalla parte dell'obbedienza, ostacolati dalla propria

¹⁰⁶ A. Dejure, *Tra lingua di corte e lingua «di pietà»: il volgare delle 'Sette armi spirituali' di Caterina Vigri*, op. cit., pp. 139-148.

¹⁰⁷ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, ed. critica a cura di A. Degl'Innocenti, Firenze, Sismel – Ed. del Galluzzo, 2000, pp. 6 e 37.

¹⁰⁸ Ibid., p. 7.

¹⁰⁹ Ibid., pp. 11, 39 e 46.

¹¹⁰ Ibid., pp. 11 e 36.

¹¹¹ Ibid., pp. 12-13 e 34.

¹¹² Ibid., p. 14.

¹¹³ Ibid., pp. 29 e 37.

¹¹⁴ Treccani, *Caterina Vigri, santa*, op. cit.

¹¹⁵ A. Dejure, *Tra lingua di corte e lingua «di pietà»: il volgare delle 'Sette armi spirituali' di Caterina Vigri*, in *Dalla corte al chiostro. Santa Caterina Vigri e i suoi scritti*, op. cit., pp. 149-150.

¹¹⁶ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, ed. critica a cura di A. Degl'Innocenti, op. cit. p. 3.

¹¹⁷ Ibid.

volontà e dalle innumerevoli tentazioni. Proprio per far fronte a quest'ultime, Caterina si propone di trattare di alcune armi da poter lecitamente utilizzare per vincere l'astuzia dei nemici.¹¹⁸

La prima arma è la diligenza, ossia la volontà di fare del bene e di agire su ispirazione divina contrastando la *sensualitate*.¹¹⁹

La seconda è la propria diffidenza, ossia la consapevolezza che facendo affidamento solo a sé stessi non si può compiere il bene, né sconfiggere il male.¹²⁰

«Confidarse in Dio»¹²¹ e schierarsi, senza timore, dalla sua parte nella battaglia contro i diavoli e la carne è la terza arma. Obbedendo nei momenti di difficoltà, quando sembra che Dio ci abbia abbandonati, si può raggiungere la perfezione.¹²²

La quarta arma è la memoria della Passione di Cristo, passione definita madre che conduce i figli al Padre celeste, balia, manna saporita, cura delle ferite, scala altissima, rifugio per le anime pellegrine, fonte infinita, mare abbondantissimo, specchio illuminante e sposa dell'anima innamorata.¹²³

Avere contezza della propria inevitabile morte costituisce la quinta arma che ci permette di vivere il tempo della misericordia, ossia il tempo della vita, in funzione della redenzione dei mali e del compimento del bene. A questo punto, l'autrice rivolge un ammonimento alle novizie e le invita ad ascoltare le maestre per non oltrepassare i limiti che anima e corpo pongono all'obbedienza e non esagerare in penitenze spesso suggerite direttamente dal maligno camuffato che le convince dell'imminenza della loro morte.¹²⁴

Tenere alla mente le glorie del Paradiso è la sesta arma con la quale si può essere felici di non avere in questo mondo piaceri e dilette e con la quale è possibile alleviare la fatica della negazione della propria volontà. A conferma di ciò, l'autrice riporta, a scopo di *exemplum* e attraverso un dialogo, la storia di una giovane donna che, dopo essere entrata a far parte della comunità del Corpus Domini di Ferrara di cui faceva parte anche la stessa Caterina Vigri nel 1426 ca., pentendosi della sua scelta volle tornare alla vanità del mondo e, in questo modo, perse i beni del paradiso.¹²⁵

L'esposizione della settima e ultima arma è più estesa rispetto alle altre per l'inserimento autobiografico. Ciò è dichiarato dalla stessa autrice nella rubrica all'interno della quale ribadisce

¹¹⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 3-6.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹²⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 7-8.

¹²¹ *Ibid.*, p. 8.

¹²² Cfr. *Ibid.*, pp. 8-9.

¹²³ Cfr. *Ibid.*, pp. 9-10.

¹²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 10-11.

¹²⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 11-13.

anche il fine didascalico del suo *librezolo*.¹²⁶ L'arma protagonista di questa sezione è la memoria delle Sacre Scritture da riporre nel petto per abbracciare il divino, per trarne consolazione e per confondere il demonio in caso di inganno. Dunque, le sette armi spirituali sono state svelate e l'autrice fa seguire raccomandazioni riguardanti la prudenza con la quale esse vanno utilizzate e l'attenzione da porre per evitare gli inganni del demonio che assume le sembianze del bene.¹²⁷

Quest'ultima tematica dà modo alla scrittrice di soffermarsi sulla sua esperienza autobiografica che funge da *exemplum* e che comporta la trasformazione della struttura dell'opera da trattato in narrazione autobiografica. In giovane età, ella viveva nel monastero al servizio di Dio, pregando notte e giorno e cercando di imitare le virtù che vedeva negli altri. Dio, per ricompensarla, le concesse molte grazie, ma la sottopose anche a tentazioni, soprattutto per mostrarle la forza del maligno e l'umiltà necessaria alla battaglia. Il *sotile inganno*¹²⁸ narrato è quello dell'apparizione del diavolo con le sembianze della vergine Maria che la spronò all'obbedienza estrema della sua superiora senza discernimento e cura di sé. Nel cuore della giovane, però, iniziarono a nascere nuovi pensieri contrari all'obbedienza e ciò provocava in lei vergogna, tristezza e senso di colpa. Successivamente fu soggetta ad altre apparizioni del demonio: una volta camuffato da Gesù Cristo sulla croce, un'altra sotto forma della Vergine, poi durante la notte le fece udire terribili voci provenienti dal monastero. Col tempo, la giovane interruppe le sue pratiche virtuose, fu privata di ogni grazia mentale e corporale, fu spinta addirittura a lasciare il monastero. In risposta a ciò ella scelse la via della clausura e il demonio continuò a importunarla fino a quando ella, dopo aver sofferto innumerevoli tribolazioni durate cinque anni, non supplicò il divino aiuto. Il Signore Dio la rese edotta del fatto che le apparizioni avute erano diaboliche e che egli le aveva permesse per far sì che la giovane conoscesse la propria impotenza e nullità. Da allora divenne esperta delle apparizioni e visse nella grazia dell'amore unitivo.¹²⁹

Alla narrazione di questi inganni vissuti in prima persona dalla mistica, seguono considerazioni e ammaestramenti da essa suscitati e riguardanti: l'astuzia del nemico, la grande tristezza nella quale può far sprofondare il demonio, l'obbedienza, la volontà, la superbia, la presunzione, la perfezione, le pene sopportate da Cristo fattosi uomo, le prove che le novizie devono affrontare una volta intrapresa la battaglia, il libero arbitrio, la tentazione del luogo deserto e solitario, la beatitudine che deriva dall'essere soggetti a continua tentazione, la battaglia del sonno e l'amore perfetto per Dio.¹³⁰

¹²⁶ Ibid., p. 14.

¹²⁷ Cfr. Ibid., pp. 13-15.

¹²⁸ Ibid., p. 16.

¹²⁹ Cfr. Ibid., pp. 15-21.

¹³⁰ Cfr. Ibid., pp. 22-44.

A ciò segue il racconto di un'altra *excelente gratia*¹³¹ concessa da Dio a Caterina che lottò per molto tempo con la tentazione del dubbio sull'ostia consacrata. Il suo dolore era immenso e fu placato una mattina mentre era raccolta in preghiera quando Dio le apparve nella mente dandole la conoscenza: dell'ostia consacrata, di come al suo interno vi fosse tutto Dio e tutto l'uomo, del maggior merito dell'anima che si comunica pur essendo in battaglia, di come fosse possibile che Cristo fosse incarnato con lo Spirito Santo, della Trinità e di molte altre cose inenarrabili. Dopo essere stata liberata dalla tentazione, Caterina, durante la comunione, sentì il sapore ineffabile della purissima carne e così la tristezza diventò gaudio.¹³²

Sempre rivolgendosi alle novizie della battaglia spirituale, l'autrice racconta di un'altra apparizione avvenuta dopo le sue continue orazioni affinché le fossero perdonati tutti i peccati. L'apparizione fu proprio quella del Signore Dio che manifestò come il perdono fosse avvenuto. Nonostante queste grazie, la donna mette in evidenza come Dio abbia permesso che ella fosse sottoposta a inganni per farle conoscere l'umiltà e il perfetto timore. Ella fu così ingannata e addolorata che sentì di essere stata abbandonata da Dio e si dimenticò delle grazie che aveva ricevuto in precedenza. Fu però aiutata nella battaglia dalla speranza riposta in Cristo, dall'umiltà, dalla carità, dalla pazienza, dal sostegno della divina bontà, dalla consapevolezza della propria impotenza e nullità, dalla perseveranza, dall'amore per Cristo e per il bene della comunità. Successivamente, le novizie vengono messe in guardia dal vizio dell'ambizione e dalla mancanza di carità. La santa racconta, poi, della preghiera fatta al Signore perché fosse posta in un luogo peggiore dell'inferno, fatto appositamente costruire per lei, al fine di assumere su di sé le punizioni dei peccatori. Prega anche perché vi siano pace e concordia nelle comunità.¹³³

Caterina passa a raccontare gli eventi precedenti all'adozione della regola di Santa Chiara della comunità del Corpus Domini di Ferrara. Nel 1431 circa ella vide Dio, nel giorno del giudizio finale, con sembianze umane e avvolto nel colore rosso rubino. Più in basso vi era la silenziosa Vergine vestita di bianco e poi gli apostoli su sedie risplendenti del fuoco altissimo. Vide poi una moltitudine di uomini e donne in piedi e con gli sguardi rivolti a Dio. Una volta terminata la visione, Caterina s'interrogava su quale fosse il suo significato e pregava perché l'Altissimo sciogliesse l'incognita. Era una visione divina e indicava che il giorno del giudizio era vicino. Per questo, la santa, rivolgendosi alle sorelle, le invita alla perseveranza nell'orazione e alla sopportazione. In seguito, elenca i suoi peccati e giunge a definirsi «mazore peccatrice che mai fosse o potesse esser per

¹³¹ Ibid., p. 44.

¹³² Cfr. Ibid., pp. 44-48.

¹³³ Cfr. Ibid., pp. 48-54.

l'avenire»,¹³⁴ supplicando le sorelle di pregare per la divina clemenza nei suoi confronti. Chiude la parte autobiografica una preghiera riassuntiva di alcuni contenuti dell'opera.¹³⁵

Nello stesso codice autografo del Corpus Domini sono contenute due lettere nelle quali Caterina da Bologna dà informazioni sulla composizione del libro e disposizioni per le sue sorti.¹³⁶

¹³⁴ Ibid., p. 57.

¹³⁵ Cfr. Ibid., pp. 54-60.

¹³⁶ Cfr. Ibid., pp. 60-61.

CAPITOLO II – Il tema del corpo

II.I. Corpo ed esperienza mistica

«[...] il Medio Evo elabora una ragnatela di visioni, di estasi, di illuminazioni, di giuochi immaginari con l’Ineffabile e l’Impossibile». ¹³⁷

Il paragrafo in questione cerca di orientarsi proprio in questa ragnatela che sembra essere tessuta alla perfezione dalle tre autrici protagoniste di questo studio.

L’esperienza unitiva, essendo una trasformazione, ha momenti di moto e di stasi che ruotano attorno alla sensazione dell’abbandono: abbandono in Dio (nel culmine dell’esperienza unitiva) e abbandono da Dio (al termine dell’esperienza unitiva). ¹³⁸ Ciò viene evocato nelle tre opere letterarie attraverso il frenetico susseguirsi di pienezza e vacuità, fame insaziabile e sazietà estrema, dolore per la lontananza da Dio e dolore per le offese a lui arrecate dall’uomo (dolore che la mistica vive intensamente quando il legame unitivo viene a compimento).

II.I.I. *Sermoni*: esperienza passionale

Sebbene, a differenza di quanto è raccontato di Caterina da Siena, i *Sermoni* non siano stati scritti o dettati in estasi, questi contengono la narrazione di alcuni eventi mistici vissuti in prima persona dalla scrittrice (eventi estatici e colloqui). Ella, infatti, può vantare di aver avuto come interlocutori diretti Dio, la Madonna, gli angeli, Gesù o Giovanni evangelista ed esplicitamente afferma che le parole da lei fatte scrivere nel libro provengono dal divino. All’inizio del Sermone II, per esempio, riferendosi al Signore, afferma:

«Egli stesso mi insegna a chiedere, a interrogare e a rispondere, e parla con me nell’intimo in segreto, e io ve lo manifesto. Egli in silenzio mi insegna nello spirito ed io annunciando diligentemente vi dico le parole divine che intendo. State attenti affinché non riceviate invano questo che lingua dice per mezzo dello spirito santo». ¹³⁹

In questa sezione ci limiteremo a mostrare soltanto alcuni esempi di esperienza mistica descritta nell’opera e rimanderemo quelli di maggior impatto per il lettore moderno al paragrafo dedicato al rapporto tra corpo ed esperienza amorosa. Già da questi esempi, però, sarà ben visibile come il corpo,

¹³⁷ P. Camporesi, *La carne impassibile. Salvezza e salute tra Medioevo e Controriforma*, op. cit., p. 52.

¹³⁸ G. Pozzi, *L’alfabeto delle sante*, op. cit., p. 33.

¹³⁹ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 21.

il contatto fisico e le sensazioni da esso generate siano posti alla base della rappresentazione di un evento che ha a che fare con l'unione spirituale.

Nel Sermone II è descritta la condizione di esperienza piena di Dio di cui godono coloro che vivono in maniera irreprensibile all'insegna dell'umiltà, dell'obbedienza e dell'amore per Cristo.

Spiccano le sensazioni corporee, il contatto e il desiderio ardente:

*«Non meravigliatevi fratelli, perché ho detto che essi toccano il Signore e che parlano con lui; [...] In verità l'anima vede in pienezza il Signore, che desidera vedere, quando è pura di cuore e piena di Spirito santo ed è piena di occhi avanti e dietro e accesa dal fuoco del gran desiderio di amore del Signore, si avvicina, lo tocca e parla con lui. [...] Il Signore poi non solo permette di farsi toccare da essa, ma anche di farsi baciare i piedi, e non solo i piedi, ma anche il suo santissimo petto».*¹⁴⁰

Il Sermone VII ci mostra come, una volta soddisfatto il desiderio di piena unione mistica, l'anima ardente non può smettere di anelare il Signore. Si crea in questo modo una circolarità tra l'accendersi del desiderio e la realizzazione dello stesso, circolarità resa dall'autrice attraverso il ricorrere delle sensazioni di fame e sazietà.

*«[...] lo spirito in estasi esce da quel cuore così conformato e ascende al cielo degno di un cittadino: invero ha dato prova della sua buona cittadinanza. è unito ai santi angeli dei quali ripete il canto, nel contemplare il luminoso volto di Gesù, che è desiderato continuamente e che desidera [...] Profumo e soavità ci pasce di dolcezza: non ce ne si può saziare [...] È l'Umanità sua santa, gloriosa, dolce, beata, più di un favo di miele: non ce ne si può saziare».*¹⁴¹

Sempre “quegl'illuminati”:¹⁴²

*«ardono di carità e crescono in un amore sempre più grande, come fiamma dolce e soave, che non si può mai spegnere».*¹⁴³

Le sensazioni legate alla fine dell'estasi vengono descritte dalle mistiche in maniera varia, ma ciò che Umiltà da Faenza evoca con le sue parole è un momento di profondo tormento e di profonda trasformazione, resi attraverso: l'uso di immagini di sofferenza corporea violenta come «Il mio cuore, che mi dava vita, mi ha trafitto con una spada mortale»¹⁴⁴ oppure «il mio cuore è in così gran tempesta [...] il cuore mi si spezza ed è pieno si angoscia»,¹⁴⁵ il risalto dato alla trasformazione della sensazione di pienezza in quella di vacuità: «La bocca che era chiusa ai cattivi discorsi, si apre in parole vuote

¹⁴⁰ Ibid., pp. 28-29.

¹⁴¹ Ibid., pp. 80-81.

¹⁴² Ibid., p. 80.

¹⁴³ Ibid., p. 82.

¹⁴⁴ Ibid., p. 131.

¹⁴⁵ Ibid., p. 132.

[...] Gli orecchi, che erano attenti alle prediche, sono inclini alle parole vuote»,¹⁴⁶ il mutare delle percezioni olfattive: «L'alito di vita e l'involucro aveva a che fare con un solo odore, per cui godevo di quel fiore che non si può vedere, credendo di poterlo trovare, e si è tramutato in un altro odore, che mi ha fatto sentire una puzza nauseante».¹⁴⁷

II.I.II. *Il dialogo della divina provvidenza: esperienza incorporante*

L'opera di Caterina da Siena è intrisa della rappresentazione della piena esperienza mistica di Dio che viene evocata attraverso le descrizioni fatte dal Signore, gli interventi dell'estatica Caterina e la struttura stessa dell'opera che si sviluppa in un dialogo tra il divino e la santa, probabilmente dettato in estasi. I riferimenti alla sfera del gusto, del nutrimento e del concepimento rispecchiano una caratteristica peculiare della scrittrice che vive l'esperienza unitiva come vera e propria incorporazione. Notiamo, inoltre, una presenza costante dell'*amaritudine*, "dolore", provata sia nel momento in cui si è lontani da Dio, sia quando l'unione è avvenuta e si palesa la gravità delle offese che l'uomo con i suoi peccati arreca all'Altissimo. Infatti, ogni volta che Caterina da Siena interviene nel dialogo è presentata come:

*«anima ansietata e affocata di grandissimo desiderio, concepito ineffabile amore nella grande bontà di Dio, cognoscendo e vedendo la larghezza della sua carità, che con tanta dolcezza aveva degnato di rispondere alla sua petizione e di soddisfare, dandole speranza, all'amaritudine la quale aveva concepita per l'offesa di Dio e danno della santa Chiesa e miseria sua propria, la quale vedeva per cognoscimento di sé, mitigava l'amaritudine e cresceva l'amaritudine».*¹⁴⁸

Posti all'inizio o alla fine delle dieci partizioni vi sono altri esempi in cui le descrizioni dell'estatica Caterina pongono l'attenzione sulla sfera del gusto e sul doloroso amore: «Allora quella anima, come ebbra e quasi fuore di sé, crescendo il fuoco, stava quasi beata e dolorosa. Beata stava per l'unione che aveva fatta in Dio gustando la larghezza e bontà sua, tutta annegata nella sua misericordia; e dolorosa era vedendo offendere tanta bontà»,¹⁴⁹ «levandosi come ebbra, sì per l'unione che era fatta in Dio e sì per quello che aveva udito e gustato dalla prima dolce Verità, e ansietata di dolore della ignoranza delle creature di non cognoscere il loro benefattore e l'affetto della carità di Dio - e nondimeno aveva una allegrezza di speranza della promessa che la Verità di Dio aveva fatta a lei»,¹⁵⁰ «quella anima, come ebbra ansietata e affocata d'amore, ferito il cuore di molta amaritudine, si volleva

¹⁴⁶ Ibid., p. 131.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 13.

¹⁴⁹ Ibid., p. 18.

¹⁵⁰ Ibid., p. 76.

alla somma ed eterna Bontà, dicendo: [...] O fuoco sopra ogni fuoco, però che tu se' solo quel fuoco che ardi e non consumi; e consumi ogni peccato e amor proprio che trovassi ne l'anima; e non la consumi affliggitivamente ma ingrassila d'amore insaziabile, però che saziandola non si sazia ma sempre ti desidera; ma quanto più t'ha più ti cerca, e quanto più ti cerca e più ti desidera, più ti trova e gusta di te, sommo ed eterno fuoco, abisso di carità!». ¹⁵¹

Riportiamo, infine, due esempi in cui è lo stesso Dio a rappresentare il legame unitivo. Il primo pone l'accento sul gusto: «O quanto è dolce questa unione all'anima che la gusta! ché, gustandola, vede le segrete cose mie; unde spesse volte ne riceve spirito di profezia in sapere le cose future». ¹⁵² Il secondo dimostra come l'esperienza mistica per Caterina sia davvero incorporante, infatti, Dio, parlando dell'anima che raggiunge lo stato unitivo, così la descrive:

«*Questa riceve uno frutto di quiete di mente, una unione fatta per sentimento nella natura mia dolce divina, dove gusta il latte. Sì come il fanciullo che pacificato si riposa al petto della madre, e tenendo in bocca la mammella della madre trae ad sé il latte col mezzo della carne, così l'anima giunta a questo ultimo stato si riposa al petto della divina mia carità, tenendo nella bocca del santo desiderio la carne di Cristo crocifisso, cioè seguitando la dottrina e le vestigie sue*». ¹⁵³

II.I.III. *Sette armi spirituali*: esperienza sensoriale

Nelle *Sette armi spirituali*, l'esperienza mistica che più di frequente viene narrata è quella della “mentale sugestione”, ¹⁵⁴ ossia dell'apparizione demoniaca che può avvenire con inganni sottili. Questi prevedono che il demonio si presenti assumendo le sembianze del divino (Cristo sulla croce, la Vergine ecc.) per ingannare soprattutto le novizie e indurle all'estrema penitenza nascosta sotto le vesti della divina obbedienza. Le descrizioni delle apparizioni riportano le sembianze assunte dal diavolo e i dialoghi avvenuti con lui. Il corpo entra in gioco, in particolar modo, nella descrizione delle sensazioni provate dalla donna in conseguenza di queste apparizioni. L'obbedienza a quel demonio scambiato per divino provoca, infatti, un pianto inarrestabile al punto che «per la moltitudine delle lacrime, le qualle habundava in tanta copia, che se Dio per grazia non li avesse conservata la vista, a lei pareva impossibile che li occhi non li fosse discolati nel capo. [...] E dal pianto non se poteva retenire per la indicibile tristitia che piagato li avea el core». ¹⁵⁵ Sono conseguenza di quelle

¹⁵¹ Ibid., p. 136.

¹⁵² Ibid., p. 79.

¹⁵³ Ibid., p. 76.

¹⁵⁴ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 15.

¹⁵⁵ Ibid., p. 18.

apparizioni diaboliche anche: «mortale penuria e tristezza cordiale»,¹⁵⁶ «grandissima pena e amaritudine»,¹⁵⁷ «uno tedio nella mente e uno stanchamento corporale». ¹⁵⁸

Durante le apparizioni, invece, l'accento è posto sulle percezioni sensoriali. A esempio riportiamo la narrazione di alcune di queste esperienze mistiche. La prima è quella provocata dalla rabbia del demonio per non essere riuscito a estirpare dal cuore della santa il desiderio di agire sempre in linea con la volontà divina. Il protagonista è il senso dell'udito:

*«Unde, como arabiato, una nocte, quando le altre sore dormiva, essa oldì andare atorno el monasterio con spaventoxe e teribile voce urlando».*¹⁵⁹

L'udito compare, però, anche in estasi d'origine divina come quando l'autrice, essendo in preghiera: *«oldì cantare la predita parola alla anzelica baronia [...] E de tanta dolce e suave melodia era quello anzelico canto che, in quello istante che lo comenzò a uldire, subito l'anima li comenzò a uxire del corpo [...] avegna che quello anzelico canto oldesse per sì poco spatio che li parse quaxi uno batere d'ochio, li foe tanto dolce e suavissimo che, cussì tosto commo intrò nell'audito delle sue orecchie, smenticosse perfectamente si medesima e tute le cosse create, commo mai non fosse state; e commo dicto è, l'anima li comenzò a uxire del corpo in parte».*¹⁶⁰

Dopo aver superato gli inganni demoniaci, Caterina da Bologna sentì di essere abbastanza esperta da poter riconoscere la divina visione da alcuni particolari elementi, spesso legati a percezioni sensoriali: *«quando Idio per sua clementia se dignava vixitare la mente sua, subito se n'acorceva per questo signo infalibile e verace, cioè che inançi a lui precedeva la sancta aurora della humilitade, la quale, intrando ad essa, immediate li faceva inclinare el capo interiore e esteriore [...] el core riscaldato e accexo del desiderio de male patire, e la faza iocunda [...] e la elo/quentia alcune volte pareva romanire tutta expedita, agumentare le virtute e dolce e suave a riprendre a soportare li difecti; e alcune volte per lo contrario romanea quaxi insensata ad ogni palamento per la gratia de l'unitivo amore inn essa permanente».*¹⁶¹

Possiamo dunque affermare con certezza che il corpo è sfruttato in ogni sua sfaccettatura per descrivere le irripetibili esperienze mistiche: vengono spesso nominate le parti di cui è composto (sfruttate in senso letterale o simbolico), i suoi liquidi (sangue, lacrime, latte, vomito) e i suoi odori (piacevoli o sgradevoli); vengono attivate più percezioni sensoriali, spesso anche contemporaneamente attraverso sinestesie.

¹⁵⁶ Ibid., p. 19.

¹⁵⁷ Ibid., p. 16.

¹⁵⁸ Ibid., p. 31.

¹⁵⁹ Ibid., p. 20.

¹⁶⁰ Ibid., pp. 40-41.

¹⁶¹ Ibid., pp. 21-22.

Questi gli elementi che approfondiremo nei paragrafi immediatamente successivi, ma l'esperienza mistica è solo uno dei temi del corpo affrontati in queste opere. Seguiranno, infatti, paragrafi dedicati al rapporto tra corpo e "cose del mondo" (rinuncia al mondo, annichilimento dell'io, mortificazione della carne, digiuno, isolamento e altre penitenze).

II.II. Corpo e le sue parti

II.II.I. Cuore

Il cuore può essere considerato un grande simbolo polisemico e ricopre un vasto campo semantico. Esso assume delle caratteristiche di colore e consistenza in base alla sua disposizione nei confronti del Signore ed è la sede dei sentimenti, della coscienza spirituale, il luogo dove avviene la decisione della volontà di indirizzarsi verso Dio o contro di lui.¹⁶² Esso va purificato per accogliere dolcezze e amore divini; viene associato a un "vaso" o a un "vasello", ma è anche a un guardiano o a una fortezza.

Esplicitamente, nel Sermone VIII, Umiltà da Faenza dichiara che: «La coscienza [...] è situata al centro del cuore, che è padrone di tutte le membra»,¹⁶³ inoltre, quando, nel Sermone I, la mistica avanza la richiesta delle virtù necessarie al raggiungimento della vita eterna, virtù metaforicamente rappresentate con cibi simbolici, viene confermato il legame tra cuore e coscienza: «E dammi l'uovo, Padre santo, cioè una lucida e candida coscienza, un cuore pulito e un pensare puro e retto».¹⁶⁴

Nelle *Sette armi spirituali*, il demonio cerca sempre di influenzare il pensiero e l'agire di Caterina da Bologna e lo fa manipolando ciò che nel cuore risiede: «comenzò a meterli nel core diversi e novi pensieri contra la ubidientia»,¹⁶⁵ «metendoli nel core che era sensuale»;¹⁶⁶ Caterina viene quindi «tentata del vicio della vanagloria che lo fal/so nemico li metea nel core»,¹⁶⁷ «li vene uno pensiero nel core»¹⁶⁸ e «pose in core proponimento de dire mille volte l'*Ave Maria*».¹⁶⁹

Altra caratteristica del cuore è di essere sede dei sentimenti. Esso può infiammarsi come avviene nei *Sermoni* quando Umiltà afferma, riferendosi alla *domicella*, che «il suo sguardo infiamma il cuore»;¹⁷⁰ oppure, riferendosi al tempio, che «è così bello che l'anima di chiunque lo guardi

¹⁶² A. Bartolomei Romagnoli, *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, op. cit., p. 221.

¹⁶³ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 95.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹⁶⁵ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 16.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁷⁰ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 49.

ardentemente diventa gelosa e si accende nel cuore una fiaccola desiderosa del tempio»,¹⁷¹ o ancora «il tempio accende il cuore di una fiaccola».¹⁷² Il cuore si accende anche nelle *Sette armi spirituali*: «core riscaldato e accexo del desiderio de male patire».¹⁷³

A quest'organo è, inoltre, attribuita la capacità di provare gioie e dolori e ne abbiamo testimonianza nei *Sermoni*: «Guarda la compunzione del mio cuore»,¹⁷⁴ «Il cuore che si diletta ferventemente nell'ascolto, riceve deliziose dolcezze»,¹⁷⁵ al solo sentire il nome di Sapiete «si rallegra il cuore», «Il mio cuore è molto consolato quando in me viene percepito il suo amore».

Nel capitolo LXXV de *Il dialogo della divina provvidenza* si deduce che il cuore è considerato sede dei sentimenti dalla risposta che Dio dà a Caterina spiegandole perché “si fece aprire il costato” sulla croce: «volsi che vedeste il secreto del cuore, mostrandovelo aperto, acciò che vedeste che più amavo che mostrare non vi potevo per la pena finita. Gittando sangue e acqua vi mostrai il santo battesimo dell'acqua, il quale ricevete in virtù del sangue».¹⁷⁶ Inoltre, non mancano espressioni come: «amore cordiale»,¹⁷⁷ «allegrezza cordiale»,¹⁷⁸ «l'odio e'l rancore del cuore»,¹⁷⁹ «contrizione del cuore».¹⁸⁰

Anche nelle *Sette armi spirituali* al cuore è attribuita la stessa caratteristica, infatti il demonio, oltre a infondere al suo interno pensieri e propositi contrari al divino, «li mete tanto spavento nel core»,¹⁸¹ «le mettea [in core] tanto dolore».¹⁸² Altri esempi sono: «per più tenpo non li posè / intrare melenconia in core»,¹⁸³ «era afflicto el core suo»,¹⁸⁴ «tristitia cordiale»,¹⁸⁵ «iubilo de core»,¹⁸⁶ «amava cordialmente»,¹⁸⁷ «cordiale affecto»,¹⁸⁸ «cordialissimo affecto».¹⁸⁹

Il cuore è anche rappresentato come un contenitore da riempire, un vaso da purificare perché sia degno di accogliere il Signore, i suoi doni e il suo amore. Traiamo alcuni esempi dai *Sermoni*: «purificate i vostri vasi, che sono il vostro cuore e la vostra coscienza»,¹⁹⁰ «[...] ripulite i vasi del

¹⁷¹ Ibid., pp. 58-59.

¹⁷² Ibid., p. 59.

¹⁷³ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 22.

¹⁷⁴ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 14.

¹⁷⁵ Ibid., p. 45.

¹⁷⁶ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 64.

¹⁷⁷ Ibid., pp. 47, 65, 66 e 78.

¹⁷⁸ Ibid., p. 176.

¹⁷⁹ Ibid., p. 8.

¹⁸⁰ Ibid., pp. 3, 5, 21, 31, 39, 64, 108, 126, 129, 136 e 184.

¹⁸¹ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 28.

¹⁸² Ibid., p. 23.

¹⁸³ Ibid., p. 42.

¹⁸⁴ Ibid., p. 44.

¹⁸⁵ Ibid., p. 19.

¹⁸⁶ Ibid., p. 3.

¹⁸⁷ Ibid., p. 20.

¹⁸⁸ Ibid., p. 21.

¹⁸⁹ Ibid., p. 32.

¹⁹⁰ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 25.

vostro cuore da ogni immondizia, per riempirli degnamente di desiderio dei santissimi doni»,¹⁹¹ «Ognuno lo scriva [il tempio] nel suo quaderno, ognuno lo porti nel cuore per il grande amore», «Il cuore che è incline all'amore temporale, tutto questo mondo non lo può saziare, e fa stare l'anima miseramente tapina, ed egli non si può riempire. Il cuore che ha familiarizzato con l'amore più giusto, rimane pieno e sazio dei cibi migliori che fanno vivere l'anima di dolci sapori».¹⁹²

La metafora del vaso viene utilizzata anche ne *Il dialogo della divina provvidenza* in cui il Signore dice: «Allora va e porta il vaso del cuore votio d'ogni affetto e d'ogni amore disordinato del mondo. E subito che egli è votio s'empie, perché niuna cosa può stare votia, unde se ella non è piena di cosa materiale, ed ella s'empie d'aria. Così il cuore è uno vasello che non può stare votio, ma subito che n'è tratte le cose transitorie per disordinato amore, è pieno d'aria, ciò è di celestiale e dolce amore divino, col quale giogne all'acqua della grazia unde, gionto che è, passa per la porta di Cristo crocifisso e gusta l'acqua viva, trovandosi in me che so' mare pacifico [...] portando il cuore e l'affetto suo come vasello a me».¹⁹³

Come già indicato nella parte dedicata al rapporto tra cuore e coscienza, l'opera di Caterina da Bologna si sofferma su ciò che il diavolo “mette” nel cuore che quindi viene continuamente paragonato a un contenitore: il diavolo «comenzò a meterli nel core diversi e novi pensieri»,¹⁹⁴ biasteme,¹⁹⁵ peniseri che la incitavano a giudicare la sua maggiore,¹⁹⁶ il vizio della vanagloria,¹⁹⁷ spavento,¹⁹⁸ il pensiero che fosse “sensuale”,¹⁹⁹ la tentazione.²⁰⁰ Infine, riferendosi alla settima arma, la stessa autrice afferma che la «dovemo portare nel core nostro»²⁰¹ e, rivolgendosi alle novizie e invitandole a pensare che quanto udito a messa fossero lettere mandate dal celestiale sposo, aggiunge: «reponitele nel vostro peto».²⁰²

Per Umiltà da Faenza il cuore ha poi un ruolo specifico che è quello di guardiano, infatti:

«Il cuore ben istruito dallo spirito che gli è stato dato, in accordo con Dio per amore e per volontà, è spesso da questo scosso perché non si addormenti [...] vede da lontano le insidie dei nemici in modo che non possono colpirlo. Questo è il cuore di quei bravi religiosi che amano, che ritengono un nulla il mondo intero; è una rocca fortificata e un castello cinto di mura spesse che non può essere

¹⁹¹ Ibid., p. 169.

¹⁹² Ibid., p. 147.

¹⁹³ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 48.

¹⁹⁴ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 16.

¹⁹⁵ Ibid., p. 23.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid., p. 24.

¹⁹⁸ Ibid., p. 28.

¹⁹⁹ Ibid., p. 19.

²⁰⁰ Ibid., p. 36.

²⁰¹ Ibid., p. 14.

²⁰² Ibid.

*assediato ed i nemici non vi possono entrare in alcun modo. Le anime sono sempre nella gioia poiché il corpo siede su questa rocca».*²⁰³

Il grande simbolo polisemico, infine, ne *Il dialogo della divina provvidenza* assume delle caratteristiche ben precise in base alla vicinanza o lontananza rispetto al divino. Il cuore dell'ingrato, a esempio, è duro come la pietra: «il quale [l'ingrato] à posta con la mano del libero arbitrio in sul cuore la pietra del diamante che, se non si rompe col sangue, non si può rompere».²⁰⁴ L'ineffabile amore di Dio però «apre, diserra e spezza i cuori indurati delle tue creature»²⁰⁵ e, dunque, il cuore che è vicino a Dio si “dilarga”,²⁰⁶ si “dilata”,²⁰⁷ «scoppia e non può scoppiare».²⁰⁸

II.II.II. Testa

Nel Medioevo la testa esercitava nel corpo una funzione direttiva. Il suo valore simbolico si rafforzò proprio all'interno dell'ambito cristiano grazie alla valorizzazione dell'alto nel sistema alto-basso che rispondeva al principio cristiano gerarchico secondo cui Cristo è la testa della Chiesa e Dio è la testa di Cristo.²⁰⁹

L'importanza del capo è infatti evidenziata da Umiltà da Faenza che assegna il primato tra i fiumi sgorganti dalle piaghe di Cristo proprio a quello nato dalla sua testa:

*«Esce da quella fronte santa, dov'è tutto il tesoro e le ricchezze che si spandono in tutte le membra; l'ornamento più bello, il capo del signore è perforato di spine anche in quella fronte profumata [...] i rivoli che scendevano irroravano le rimanenti parti del corpo [...] è giusto ritenere il fiume che esce da quel membro glorioso, che governa tutte le altre membra, più grande di tutti gli altri fiumi regali, il viso del luminoso Signore che rallegra tutti i santi, il capo prezioso delle membra [...] che pasce ogni uomo dell'amore ottimo».*²¹⁰

II.II.III. Mani

Nel Medioevo, la mano assume significati simbolici ambigui: è segno di protezione e di comando (nel caso delle nostre scrittrici, ciò vale soprattutto per la mano di Dio che si protende dal cielo per

²⁰³ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 93.

²⁰⁴ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 5.

²⁰⁵ Ibid., p. 138.

²⁰⁶ Ibid., p. 157.

²⁰⁷ Ibid., p. 27.

²⁰⁸ Ibid., p. 22.

²⁰⁹ J. Le Goff, N. Truong, *Il corpo nel Medioevo*, op. cit., pp. 142-143.

²¹⁰ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., pp. 67-68.

guidare l'umanità), è esecutrice della preghiera, ma è anche strumento di penitenza e di lavoro vile, è riscatto ed è umiliazione.²¹¹

La mano del Signore è presentata spesso come una mano che elargisce doni e dolcezze. Già nel primo sermone Umiltà da Faenza vi pone l'accento e, rivolgendosi direttamente al Signore, dice: «fermamente credo di ricevere con abbondanza dalla tua mano qualsiasi cosa ti chiederò».²¹² Anche successivamente si sofferma sul tema del dono che avviene per mezzo delle mani: «Le mani, che sono state trafitte per poter donare, fanno ricchi tutti, tanto sono ammirevoli e larghe»,²¹³ «Le cose che vi dico sono le minori uscite dalle mani del tempio»,²¹⁴ «Le mani che sono state perforate per donare, mi danno la speranza di venire a te».²¹⁵ Ne *Il dialogo della divina provvidenza* Dio dice: «la mano della mia clemenza vi dona il frutto di questo prezioso sangue».²¹⁶ Inoltre, egli dona per mezzo delle mani dei suoi vicari: «v'ò posto nella bottiga del corpo mistico della santa Chiesa, cioè il corpo e 'l sangue del mio Figliuolo, tutto Dio e tutto uomo, datolo a ministrare per le mani del vicario mio, il quale tiene la chiave di questo sangue».²¹⁷ Nelle *Sette armi spirituali*: «[...] spoxo Christo Iesù, dalle mane del quale riceverà el premio della gloria triunfante».²¹⁸

Le mani dell'Altissimo hanno però anche poteri taumaturgici come nei *Sermoni*: «Allorché tocchi qualcuno con le sue candide mani, risana ogni sorta di malattia»,²¹⁹ «E i piedi che erano stati trafitti servivano a risanare, e le mani che lo avevano sostenuto diventavano medicamento».²²⁰

Il Signore, gli angeli e la Madonna hanno, inoltre, vari poteri nelle loro mani. Dai *Sermoni* sappiamo che la *domicella* «con le proprie mani fa girare tutta la terra»,²²¹ che il Signore «con le sue mani abbraccia la terra»,²²² che della Madonna «ognuno attende la benedizione dalle sue mani che hanno ogni potere».²²³ Delle mani degli angeli, rivolgendosi direttamente a loro, Umiltà mette in evidenza le capacità difensive: «E ponete sui miei occhi due sigilli d'amore, i vostri diti santi per la correzione, affinché non possano guardare le cose di questo mondo per dilettersene [...] E tenete i miei orecchi

²¹¹ Cfr. J. Le Goff, N. Truong, *Il corpo nel Medioevo*, op. cit., pp. 144-145.

²¹² Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 13.

²¹³ *Ibid.*, p. 63.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 75.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 135.

²¹⁶ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 64.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 56.

²¹⁸ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 4.

²¹⁹ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 49.

²²⁰ *Ibid.*, p. 51.

²²¹ *Ibid.*, p. 49.

²²² *Ibid.*, p. 71.

²²³ *Ibid.*, p. 77.

talmente chiusi nel nome di Gesù, con le vostre sante mani, che nessuna parola cattiva che porti il veleno nell'anima mia, vi possa mai entrare [...] E tenete le mie mani fra le vostre ali benedette».²²⁴

Le mani umane, invece, sono viste come membra da lavare per poter avvicinarsi al Signore. Nei *Sermoni*, infatti, in vista della Natività, rivolgendosi al suo pubblico, Umiltà da Faenza così si esprime: «[...] vi prego di lavarvi le mani e la faccia nella fonte dell'acqua viva, affinché siate mondi e splendidi [...] e prendete ceri nelle vostre mani come ce li hanno gli angeli e i santi»;²²⁵ in vista della partecipazione alla mensa del Signore, oltre a spogliarsi dei vizi, bisogna «lavare con cura le mani [...] perché è sconveniente mettere le mani sporche nel piatto e mangiare».²²⁶

Ne *Il dialogo della divina provvidenza*: «Vedi con quanta ignoranza e con quanta tenebre e con quanta ingratitudine è ministrato, e con mani immonde, questo glorioso latte e sangue di questa sposa?»;²²⁷ riferendosi al ministro che si macchia del peccato, il Signore afferma «le mani tue sono unte e consacrate ministrando il santissimo Sacramento, e tu laidamente eserciti le mani tue in miserabili toccamenti».²²⁸

Le mani sporche sono mani peccaminose che compiono o hanno compiuto atti miserabili e, infatti, quando ci si riferisce alle mani umane nelle *Sette armi spirituali*, lo si fa ricordando che Cristo «se sotomesse a la signoria dii vilissimi peccatori, de le mane dii quali recevè sì crudelissima morte».²²⁹

II.II.IV. Bocca

La bocca è il segno della mancanza, del bisogno, è immagine del desiderio. Se quest'ultimo è indirizzato a Dio l'anima trova nella bocca il vero nutrimento, in caso contrario, essa appare come voragine maledetta.²³⁰ In relazione ai peccati commessi e al rapporto con il divino, la bocca è dolce o amara, fragrante o nauseabonda. La bocca divina, inoltre, guida la bocca umana delle autrici in estasi per far sì che possano proferire concetti ineffabili.

Umiltà da Faenza nomina molto spesso questa parte del corpo associandola alle sensazioni del dolce e dell'amaro, della fragranza e del nauseabondo: riferendosi alla Madonna sostiene che «una fragranza odorosa esce dalle sue narici e dalla sua bocca e si spande intorno, in ognuno rinnova il desiderio di vedere la sua bella bocca, poiché ha le labbra più rosse e profumate di una rosa novella»²³¹

²²⁴ Ibid., p. 146.

²²⁵ Ibid., p. 30.

²²⁶ Ibid., p. 41.

²²⁷ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 15.

²²⁸ Ibid., p. 122.

²²⁹ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 26.

²³⁰ A. Bartolomei Romagnoli, *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, op. cit., pp. 219-220.

²³¹ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 77.

o quando afferma «Ma non voglio spiegarvelo. [...] La bocca è molto amara per ciò che ha sulla lingua e non sente quella dolcezza così profumata e giovevole che è un unguento di immensa efficacia».²³²

In tutta l'opera, però, la caratteristica della bocca che maggiormente ricorre è quella che ha a che fare con la comunicazione delle verità divine e con le modalità con le quali queste avvengono: nel Sermone I rivolgendosi a Dio dice «Cercavo dalla tua bocca, o dalla bocca di Giovanni qualche riferimento per iniziare questa prima parte»²³³, «proferisci con le labbra ciò che percepisco nell'anima»,²³⁴ «[...] parla in me lo spirito di Dio e vive in me il mio Signore, a cui va l'onore e il comando, il quale si è degnato di riempire la mia bocca»,²³⁵ «[...] porgete l'orecchio con grande devozione per intendere le parole di salvezza e la divina dottrina dalla bocca della beatissima vergine Maria e del beato Giovanni evangelista».²³⁶

La bocca è un elemento importante ne *Il dialogo della divina provvidenza*, infatti, rappresenta il terzo scalone che costituisce il ponte. Il capitolo LXXVI si concentra su di essa e ne mette in evidenza le funzioni legate alla capacità comunicativa, al gusto e all'ingresso del cibo: «La bocca parla con la lingua che è in essa, il gusto gusta. La bocca ritiene porgendo allo stomaco, e i denti schiacciano, però che in altro modo non potrebbe inghiottire il cibo».²³⁷ La bocca contiene infatti la lingua che permette di proferire parole desiderose della salvezza delle anime, orazioni, messaggi della divina dottrina, ammonimenti, consigli e confessioni. Se la bocca di cui si parla è quella del santo desiderio, allora i suoi denti sono capaci di schiacciare, con odio di sé e amore per la virtù in sé e del proprio prossimo, il cibo ritenuto. Dopo di ciò il gusto può gustare quel cibo e assaporare il delizioso frutto della fatica. Il cibo divino passerà poi allo stomaco del cuore pronto e predisposto alla ricezione. «Or questo fa l'anima che in verità è giunta al terzo scalone della bocca. Il segno che ella vi sia giunta è questo: che ella à morta la propria volontà quando gustò l'affetto della mia carità, e però trovò pace e quiete nell'anima sua nella bocca. Sai che nella bocca si dà la pace».²³⁸

²³² Ibid., p. 67.

²³³ Ibid., p. 14.

²³⁴ Ibid., p. 39.

²³⁵ Ibid., p. 40.

²³⁶ Ibid., p. 17.

²³⁷ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 65.

²³⁸ Ibid., p. 66.

L'aspetto rivelatore della bocca attraverso la quale giungono all'uomo messaggi divini è condiviso da Caterina da Bologna che, infatti, retoricamente domanda: «Or nonn è parole della propria dolce e melliflua bocha de Christo la doctrina evanzelicha? Certo che sì». ²³⁹

II.II.V. Carne

Riferita all'uomo, la debole carne è principio di sessualità e segno di caducità e d'impotenza. Fa parte dei nemici dello spirito, è prigioniera della struttura delle cose transitorie e finite ed è separata da Dio per istigazione diabolica. Ma questo veleno ha come antidoto la memoria di un'altra carne: quella di Cristo flagellato sulla croce. ²⁴⁰ Insomma, «lo spirito quando è con la carne si può perdere o salvare». ²⁴¹

Quando nei *Sermoni* si parla di carne, quasi sempre il riferimento è quello alla carne divina che risulta essere profumata, preziosa, salvifica o dolce: «È vero che è fatta di carne questa umanità benedetta, ma fu creata in maniera così preziosa perché è fatta con tutte essenze profumare e ha avuto origine da un corpo verginale e fu pieno di Spirito santo [...] la divinità è entrata nell'utero verginale e senza seme ha fatto una creatura dalla carne e dal sangue della vergine madre», ²⁴² è «umana carne dolce e generosa», ²⁴³ «la salvezza fu nell'umana carne», ²⁴⁴ Maria «nutriva per noi quella carne odorosa». ²⁴⁵ Stesse caratteristiche di profumo e dolcezza ha la carne divina delle *Sette armi spirituali*: «E tanto era suavissimo l'odore che uxiva dalla purissima carne de esso Iesù benedecto che non è lingua ch'el potesse narrare né mente sì centile che el potesse immazinare». ²⁴⁶ Tali caratteristiche della carne divina sono confermate da un'esperienza mistica vissuta a seguito della tentazione del dubbio sull'ostia consacrata: «E oltra de questo, la prima volta che essa se comunicò, abendo ricevuta l'ostia sacrata in bocca, sentì e gustò la suavitate della purissima carne de l'angelo immaculato Christo Iesù. E quello sentimento e gusto foe de tanto dolcissimo e suavissimo sapore e dolceca che non se porria narrare né darne alcuna figura per modo che intendere se potesse». ²⁴⁷ «C'è grande lotta tra lo spirito e la carne». ²⁴⁸ Con quest'affermazione, Umiltà da Faenza si riferisce alla carne umana e fragile che vive le tentazioni delle “cose del mondo”.

²³⁹ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 15.

²⁴⁰ A. Bartolomei Romagnoli, *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, op. cit., p. 220.

²⁴¹ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 86.

²⁴² Ibid., pp. 53-54.

²⁴³ Ibid., p. 54.

²⁴⁴ Ibid., p. 55.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 42.

²⁴⁷ Ibid., p. 45.

²⁴⁸ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 88.

La fragilità della carne è messa in evidenza sia da Caterina da Siena che da Caterina da Bologna. La prima usa la definizione «fragile carne»²⁴⁹ e spesso vi sono riferimenti al fatto che questa possa far cadere in tentazione l'uomo religioso e, per questo, bisogna «sapere tenere a freno il corpo macerando la carne»²⁵⁰ e non bisogna abbandonare le virtù ottenute con l'orazione «né per illusione di dimonio né per propria fragilità, cioè per pensiero o movimento che venisse nella propria carne sua».²⁵¹ Caterina da Bologna, invece, allo stesso scopo narra il sacrificio di Cristo che «prendendo carne humana e passibile, fue suzeto a ppatire fame, sette, freddo e caldo e altre necessitate, come richiede la nostra frazilitade».²⁵²

II.III. Corpo e i suoi liquidi

II.III.I. Sangue

Il pensiero Medievale riguardante il concetto di sangue è stato mutevole e contraddittorio. La religione cristiana, pur fondandosi sul sacrificio di Cristo sanguinante sulla croce, dà vita al tabù del sangue basandosi sulle parole che Gesù pronuncia nel Nuovo Testamento, secondo le quali non bisognava spargere sangue. Nasce da qui un'ulteriore ragione dell'inferiorità della donna medievale: le mestruazioni. In questo modo, dal XII secolo, la sessualità associata al tabù del sangue diviene il vertice della svalutazione del corpo. Il sangue puro di Cristo è tenuto distinto da quello impuro degli uomini.²⁵³ Il sangue che scorre dal suo costato è infatti principio di vita, è potenza salvifica, svela la verità, purifica e cura.²⁵⁴

Nei *Sermoni* il sangue è portatore di dolcezze celesti, purifica, disseta, salva. La metafora dei cinque fiumi sgorganti dal tempio si riferisce proprio al sangue di Cristo sulla croce sgorgante dalle sue piaghe. Questo sangue divino arriva all'uomo che, se è degno, se ne disseta e ottiene doni ineffabili. Infatti, rivolgendosi a Cristo, la santa autrice così si esprime: «Dammi da mangiare la tua carne beatissima, e da bere il tuo sangue, che hai permesso che fosse effuso sulla croce per la salvezza delle anime. Signore contrassegna con il tuo sangue simbolicamente l'anima mia, affinché sia riconosciuta dai tuoi angeli. Rivestila del tuo sangue beato, perché non rimanga nuda».²⁵⁵ Inoltre, spesso viene

²⁴⁹ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 31.

²⁵⁰ Ibid., p. 11.

²⁵¹ Ibid., p. 56.

²⁵² Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 26.

²⁵³ J. Le Goff, N. Truong, *Il corpo nel Medioevo*, op. cit., pp. 24-26.

²⁵⁴ A. Bartolomei Romagnoli, *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, op. cit., pp. 222-223.

²⁵⁵ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., pp. 175-176.

ricordata la funzione salvifica di quel sangue divino: Cristo «ci ha redento con il suo sangue»²⁵⁶, «Ha redento il nostro peccato col sangue del suo costato».²⁵⁷

Ne *Il dialogo della divina provvidenza* il sangue è una sostanza che dà vita, luce, verità e salvezza a chi è disposto a riceverlo: «E però quella cosa che dà vita, ciò è il prezioso sangue de l'unigenito mio Figliuolo, e tolse la morte e la tenebre, e donò la luce e la verità, e confuse la bugia: ogni cosa donò questo sangue e adoperò intorno alla salute e a compire la perfezione ne l'uomo, a chi si dispone a ricevere»,²⁵⁸ ma «dà morte a colui che iniquamente vive».²⁵⁹ Le funzioni del sangue non si limitano a queste: è il tramite per la conoscenza della verità, infatti è affermato che «Questo sangue fa cognoscere la verità a colui che s'è levata la nuvola de l'amore proprio per lo cognoscimento di sé, ché in altro modo non la cognoscerebbe»;²⁶⁰ è uno dei protagonisti della dottrina del ponte perché cementifica le pietre delle virtù che lo costituiscono affinché l'uomo vi possa agevolmente camminare, è ristoro per il viandante in viaggio e funge da chiave del paradiso, infatti, il cielo «Con che s'aperse? Con la chiave del sangue suo».²⁶¹ Infine il sangue purifica, per questo Caterina spesso manifesta il desiderio di *bagnarsi, lavarsi, annegare* o *affogare* in esso.

II.III.II. Lacrime

Nel Medioevo la manifestazione più appariscente del dolore e della tristezza è diventata un valore, ciò è accaduto sempre per mezzo del cristianesimo, nello specifico per la rilettura del Nuovo Testamento in cui troviamo la valorizzazione del pianto e delle lacrime. Il pianto rientra nell'economia dei liquidi che l'asceta deve dominare: ridurre la quantità di liquidi del corpo vuol dire ridurre lo stimolo al peccato. Ma nell'ambiente monastico della riforma gregoriana le lacrime assumono un altro significato: la tensione tra rifiuto del corpo e incarnazione farà sì che le lacrime diventino il segno dell'imitazione dell'incarnazione di Cristo nell'uomo. La lacrima donata, considerata di origine divina, diverrà dono della grazia.²⁶²

Il legame tra lacrime e immedesimazione nella passione di Cristo è ben visibile nel Sermone I in cui Umiltà da Faenza rappresenta il legame unitivo attraverso un gioco di dono-restituzione delle lacrime: «Non rigettare da te le lacrime dei miei occhi, perché non tornino da me senza frutto; ma portale fino a quei piedi immacolati e dona loro tutto ciò che hai accettato dall'unigenito, perché ritornino

²⁵⁶ Ibid., p. 43.

²⁵⁷ Ibid., p. 117.

²⁵⁸ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 15.

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Ibid., p. 4.

²⁶¹ Ibid., p. 24.

²⁶² J. Le Goff, N. Truong, *Il corpo nel Medioevo*, op. cit., pp. 55-60.

*da me con frutto portando con sé l'acqua moltiplicata da te, fonte vivente, petto del dolce Gesù sorgente di sapienza».*²⁶³

La scrittrice non si ferma, però, all'unione cristica, infatti, grazie alla restituzione delle lacrime, chiede di ottenere quella saggezza che le permetterà di comporre i suoi *Sermones*. La precedente citazione così continua:

*«perché riempia l'anima mia di quell'amore che anela al suo diletto: parole di salvezza dell'umanità del signore mio Gesù Cristo, affinché pronunci un sermone degno di lode e lo faccia scrivere in un libro [...]».*²⁶⁴

La lacrima che permette l'immedesimazione e l'unione è presente anche nelle *Sette armi spirituali*, infatti, Caterina da Bologna racconta che, dopo aver gustato la purissima carne attraverso l'ostia consacrata «li romaxe tanto grande e indificiente dessorio de comunicarse spexo che gran/de pena e dolore aveva de non lo potere fare; in tanto che una volta infra le altre, essendo per questo in grande e suave pianto, per modo che de li ochi soi pareva ussire dui habundantissimi rivoli d'acqua, e in quella hora senti veramente l'anima sua comunicarse della bontade della divina providentia».²⁶⁵

Per Umiltà da Faenza, la lacrima che è dono divino purifica, è medicamentosa, è dolcissima e amara: «[...] insieme con me uno per uno purificatevi dalla immondizia, cioè dai vizi e dai peccati e dalle opere malvage, e lavatevi con le lacrime in modo da rigettare ogni cosa»;²⁶⁶ «Questa lacrima ha una forza ancora sconosciuta» perché non si sa quanto sia grande e che tesori contiene, è un dono sacro «dolcissimo e amaro, è come una potentissima teriaca che caccia via ogni veleno», «è ardente e purificata, preziosa e gustosa, con essa si lava ogni macchia e fa stare l'anima beata, e candida come un giglio»;²⁶⁷ « Questa lacrima è divina, celeste e non terrena; viene sulla terra pellegrina a portare una medicina, rimedio per qualsiasi pena».²⁶⁸

Nell'opera di Caterina da Siena la lacrima è salvifica, infatti, Dio affermerà: «Ora Io t'invito ad pianto, te e gli altri servi miei, e col pianto, con l'umile e continua orazione, voglio fare misericordia al mondo».²⁶⁹ Il pianto è, inoltre, dono ricevuto dal Signore da parte delle sue spose affinché si plachi la sua ira per le offese da altri ricevute e ciò ci viene spiegato proprio dall'Altissimo: «Allora Io ricevo questo presente dalle dolci spose mie, cioè da ogni anima che mi serve; ricevo, dico, da loro gli ansietati desideri lagrime e sospiri loro, umili e continue orazioni, le quali cose sono tutte uno mezzo che, per l'amore che Io l'ò, placano l'ira mia sopra i nimici miei degli iniqui uomini del mondo che

²⁶³ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 14.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 14.

²⁶⁵ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 46.

²⁶⁶ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 41.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 99.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 100.

²⁶⁹ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 185.

tanto m'offendono». ²⁷⁰ Infine, l'importanza attribuita alla lacrima si evince dal fatto che a lei è dedicata un'intera dottrina (capp. LXXXVIII-XCVII) in cui sono spiegate le tipologie di lacrime esistenti: lacrime di dannazione che sono quelle degli uomini ingiusti, lacrime imperfette fondate sul timore di coloro che si innalzano dal peccato e per paura della pena piangono, lacrime di coloro che iniziano a gustare Dio, lacrime perfette di coloro che hanno raggiunto la perfezione attraverso l'esercizio della carità per il prossimo e amando Dio, che possono trasformarsi nel quinto stadio in "lacrime di dolcezza". Vi sono poi lacrime di fuoco che non prevedono la lacrima dell'occhio. Tutte sono chiamate "lacrime cordiali" proprio perché espressione di ciò di cui il cuore è sede. Possiamo, dunque, affermare che le lacrime possono essere versate per paura e disperazione, per il dolore che l'anima prova una volta unita a Dio vivendo con forza la gravità e la crudeltà delle offese a lui rivolte. Esistono poi lacrime di dolcezza versate nel quarto stato unitivo con funzione medicamentosa e nutritiva; lacrime di immedesimazione con il prossimo e con Dio; pianto di gratitudine e gioia per la misericordia e per i doni del Signore; pianto di unione con la Verità.

Nelle *Sette armi spirituali* la lacrima funge anche da mezzo di espressione della straziante sofferenza causata dalla perdita dei doni divini in seguito a tentazioni diaboliche o prove imposte direttamente da Dio. Ingannata dalla tentazione demoniaca, assecondando i comandi che le sembravano provenire da Dio, la scrittrice soffre infinitamente:

«molte volte li averia possuto lavare i piedi per l'abundantia de le penoxe lacrime [...] in tanto che per la moltitudine delle lacrime, le qualle habundava in tanta copia, che se Dio per grazia non li avesse conservata la vista, a lei pareva impossibile che li ochi non li fosse discolati nel capo, però che zà li advene che, essendo nell'amaritudine del pianto, parendo che più aqua nun ge fosse, in loco de quella ge vene lo sangue. E dal pianto non se poteva retenire per la indicibile tristitia che piagato li avea el core». ²⁷¹

Anche nel caso in cui Dio la mette alla prova sottraendole temporaneamente la fiamma del divino amore, il dolore prende la forma di un pianto interminabile e la santa «vene in tanta amaritudine che di e nocte stava quaxi in continuo pianto, in tanto che el tempo a lei concesso per dormire se lo reputava a grande refrize/rio per poterse meglio dare alle penoxe lacrime». ²⁷²

²⁷⁰ Ibid., p. 12.

²⁷¹ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 18.

²⁷² Ibid., p. 41.

II.III.III. Latte

Nel momento in cui avviene il rapporto unitivo e quindi il totale annullamento dell'io, si superano i limiti che vedono Dio soltanto come padre. La maternità diventa simbolo dell'immedesimazione «fonde il corpo al corpo, si trasfonde nell'alimento».²⁷³ Latte e sangue sono fluidi vitali, diade dei colori divini. Il latte sgorgante dalle mammelle di Cristo è principio materno di immedesimazione ed espressione dell'unione.²⁷⁴ Da qui nasce la frequenza dei riferimenti al materno, all'utero e al latte. Il punto teorico è che la conoscenza passiva deve supporre un processo femminile di fecondazione.²⁷⁵ Dio arriva ad assumere sembianze femminili per nutrire i suoi figli dal suo seno.

I *Sermoni* presentano frequenti riferimenti al latte. Una motivazione risiede nella scelta di trattare il tema della Natività nei primi sermoni che presentano una fitta rete di rimandi al materno e al latte che nutrì Gesù bambino. Questi affrontano il tema della scelta della Vergine e, infatti, rivolgendo la parola all'arcangelo Gabriele, Umiltà da Faenza dice «Hai inviato a nutrire il figlio a una vergine senza latte, dalla mammella arida e non ancora madre»,²⁷⁶ per poi soffermarsi sulla provenienza di quel latte materno. Infatti, riferendosi alla Madonna sostiene che «allattava quell'umanità [...] il petto di Dio si riempiva del latte che sgorgava dalla fonte e veniva dal cielo il latte che riempiva le beate mammelle della dolce madre gloriosa, che nutriva per noi quella carne odorosa».²⁷⁷ Dio ha dunque un seno attraverso il quale nutre con il suo dolce latte, ciò è ribadito nella similitudine genitoriale che la scrittrice usa nella lode a Giovanni evangelista: «E come il padre ama il figlio, e lo prende nel suo seno, e come la madre lo nutre con le sue mammelle, così ha fatto con te il creatore. Ti ha amato di un amore così grande, ti ha posto nel suo seno e ti ha abbeverato con cura al suo petto, dove vinto dall'ottimo sapore, hai penetrato il divino amore».²⁷⁸

Abbiamo già discusso di come l'incorporazione sia la cifra dell'esperienza unitiva di Caterina da Siena e agli esempi precedenti che vedono il latte come mezzo affinché l'unione avvenga, ne aggiungiamo un altro:

«Or riguarda, dolce figliuola, quanto è dolce e glorioso questo stato nel quale l'anima à fatta tanta unione al petto della carità, che non si truova la bocca senza il petto né il petto senza il latte. Così questa anima non si truova senza Cristo crociato né senza me, Padre eterno, il quale truova gustando la somma eterna Deità. O chi vedesse come s'empiono le potenzie di quella anima!».²⁷⁹

²⁷³ G. Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, op. cit., pp. 41-42.

²⁷⁴ A. Bartolomei Romagnoli, *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, op. cit., pp. 222.

²⁷⁵ G. Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, op. cit., pp. 42.

²⁷⁶ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 38.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 47.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 161.

²⁷⁹ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 87.

II.III.IV. Vomito

Il vomito è associato sempre al peccato. Facciamo degli esempi. Nei *Sermoni* si dice che coloro che vogliono partecipare alla mensa del Signore devono indossare l'abito nuziale e lavarsi le mani sporche «perché quelli che mangiano lo sporco, debbano poi vomitare».²⁸⁰ Come abbiamo già visto, lo sporco è associato al peccato e lavarsi le mani serve per purificarsi. Il vomito è quindi la conseguenza di una vita peccaminosa, infatti, vivere castamente e sobriamente, impedisce di “ritornare al vomito”.²⁸¹ Persino le lacrime di coloro che fanno dello spirito un ventre «non sono encomiabili; anzi è un'acqua fatta per provocare il vomito, che non è vita, ma mortifera e putrida al naso, poiché appartiene al mondo e alla carne [...] poiché non piange i peccati».²⁸² Ne *Il dialogo della divina provvidenza* spesso si fa riferimento alla necessità di vomitare il veleno e il “fracidume” della sensualità e del peccato, infatti, Dio pronuncia le seguenti parole: «do uno stimolo di coscienza perché si levino ad aprire la bocca vomitando e fracidumi de' peccati per la santa confessione».²⁸³

III.IV. Corpo e i suoi odori

Gli odori emanati dal corpo, come i liquidi, possono essere fragranze inebrianti od olezzi nauseabondi, ciò in base alla purezza dell'anima, in base all'avvenuta purificazione dai peccati o meno.

III.IV.I. Fragranze

Le fragranze inebrianti sono, dunque, spesso abbinate a santi, veri religiosi, alla Madonna o a Cristo. Nei *Sermoni*: il nome di Maria «è sbocciato nell'anima e esce dalle labbra con profumo e fragranza, perché chiunque vuole lo senta»,²⁸⁴ sempre riferendosi a Maria si afferma che «una fragranza odorosa esce dalle sue narici e dalla sua bocca e si spande intorno, in ognuno rinnova il desiderio di vedere la sua bella bocca, poiché ha le labbra più rosse e profumate di una rosa novella»,²⁸⁵ «Sentendo infatti il profumo della vergine Maria, che è più soave e più forte di quello delle rose dei fiori, lei fa in modo che la mente si dimentichi le cose temporali e le insegna ad amare Cristo insieme con le cose spirituali, per cui disprezza questo mondo con le cose terrene, e cerca le cose celesti e desidera trovarle»,²⁸⁶

²⁸⁰ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 41.

²⁸¹ Cfr. *Ibid.*

²⁸² *Ibid.*, p. 97.

²⁸³ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 84.

²⁸⁴ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 42.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 77.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 106.

Maria è detta «profumata bevanda»;²⁸⁷ riferendosi a Cristo è scritto che «la sua bocca colorita è così profumata che a quel profumo i morti risorgono immediatamente»²⁸⁸ e la sua è «fronte profumata»;²⁸⁹ la carne di Gesù bambino è «carne odorosa»;²⁹⁰ Giovanni evangelista è «giglio di profumato candore»;²⁹¹ «profumo soavissimo della suprema tua fragranza»;²⁹² «pienissimo di ogni profumo»;²⁹³ «Quelli che sono bravi religiosi, che spandono il profumo dell'amore, e portano di continuo la croce servendolo, obbedendolo fino alla morte di croce, contemplandolo giorno e notte [...] Vigilando con Gesù, e desiderandolo con amore, si sente tanto profumo e si gusta il sapore della vivanda celeste».²⁹⁴

Nell'opera di Caterina da Bologna i riferimenti agli odori sono pochi rispetto a quelli che prevedono l'attivazione di altri sensi. Inoltre, quando vi sono, non hanno quella forza espressiva che ritroviamo nei *Sermoni*, se non in un caso: «E tanto era suavissimo l'odore che uxiva dalla purissima carne de esso Iesù benedecto che non è lingua ch'el potesse narrare né mente sì centile che el potesse immazinare».²⁹⁵

III.IV.II. Odori nauseabondi

Il fetore è associato al corpo peccaminoso, infatti nei *Sermoni* leggiamo che le lacrime di coloro che fanno dello spirito un ventre «non sono encomiabili; anzi è un'acqua fatta per provocare il vomito, che non è vita, ma mortifera e putrida al naso, poiché appartiene al mondo e alla carne [...] poiché non piange i peccati»;²⁹⁶ oppure, attraverso la retorica dell'umiltà, la santa afferma: «le mie piaghe sono maleodoranti», invoca dunque la Madonna affinché la unga con l'unguento medicamentoso, affinché «il fetore si muti in ottimo profumo».²⁹⁷

Anche ne *Il dialogo della divina provvidenza* viene spesso fatto riferimento al cattivo odore e l'associazione è sempre con il peccato. Coloro che hanno l'intelletto offuscato per la disordinata volontà «ricevono con le puzze loro pena eternale»;²⁹⁸ a causa della disonestà verso il prossimo

²⁸⁷ Ibid., p. 120; per altre citazioni sul profumo emanato da Maria vedi Ibid., p. 121 «O pianta e rosa autentica, sei stata piantata in paradiso; tu sempre fresca e odorosa stai alla presenza di Dio onnipotente; non cambia il tuo colore, e da te si spande sempre un soave odore», p.123 «fonte dolce e saporita, tu profumata e preziosa», p.124 «o beata come rosa profumata», p.126 Maria è detta balsamo «più odoroso del moscato», p.128 «giglio prezioso profumatissimo».

²⁸⁸ Ibid., p. 49.

²⁸⁹ Ibid., p. 68.

²⁹⁰ Ibid., p. 55.

²⁹¹ Ibid., p. 143 e 144.

²⁹² Ibid., p. 152.

²⁹³ Ibid., p. 151.

²⁹⁴ Ibid., pp. 92-93.

²⁹⁵ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 42.

²⁹⁶ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 97.

²⁹⁷ Ibid., p. 134.

²⁹⁸ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 5.

l'uomo diventa «animale bruto, pieno di puzza»,²⁹⁹ la macchia del peccato d'Adamo «corruppe tutta l'umana generazione e trasse puzza da lei, sì come di sopra ti dissi»,³⁰⁰ gli scellerati «sono fatti puzza di morte»,³⁰¹ Dio invita l'umanità: «mentre che avete il tempo, vi potete levare dalla puzza del peccato col vero dispiacimento».³⁰²

II.V. Corpo ed esperienza amorosa

L'esperienza mistico-amorosa, non solo è indissolubile dall'amore per il Signore come ogni piena esperienza di Dio, ma lo rende protagonista, prevedendo l'unione amorosa della mistica con Cristo. Un'unione che assume nei testi delle scrittrici mistiche varie sfaccettature dall'ardente erotismo alla materna incorporazione. La fusione è resa attraverso la descrizione di sensazioni corporee come estrema pienezza di Dio, nullità del proprio Io che si annichilisce per permettere l'unione, desiderio insaziabile costantemente appagato e rinato, bramosia ardente, inebrianti profumi, latte scambiato dalle mammelle della santa e di Cristo, dolcissimi sapori.

Umiltà da Faenza si caratterizza per la violenza del desiderio amoroso che viene vissuto eroticamente attraverso l'attivazione dei sensi corporei e i continui rimandi all'esperienza della riproduzione. Il Sermone XI può essere preso come esempio in quanto riporta sia la descrizione dei desideri della santa esposti sotto forma di richiesta diretta al Signore, sia la descrizione dell'estasi vera e propria. Partiamo dalla richiesta anelante:

*«Accendi nel mio cuore la fiaccola dell'amore di Cristo»,³⁰³ «O Cristo mio dolcissimo, che sei tutta la mia speranza, vieni a me; e ciò sia senza indugio. Visita il mio cuore che ha molto bisogno del tuo amore supremo. Riempi il mio cuore [...] e l'anima sia presa e arda sempre di te [...] Afferrami con il tuo amore [...] Ascolta la mia voce, o buon seminatore, il mio cuore ti chiede la semenza soltanto dell'amore [...] Stringi con me un'amicizia nuova, ornata solo con i fiori dell'amore [...] Accendimi del tuo amore e fammi risplendere come una fiaccola».*³⁰⁴

La descrizione del momento estatico inizia con queste parole:

*«Quando ho la possibilità di possederti [...] il cuore si rallegra e si riempie di gioia [...] l'anima langue, perché sente la dolcezza del tuo beato amore».*³⁰⁵

Procede filtrata dalla metafora della pecorella che desidera erba fresca che la fecondi:

²⁹⁹ Ibid., p. 6.

³⁰⁰ Ibid., p. 20.

³⁰¹ Ibid., p. 150.

³⁰² Ibid., p. 22.

³⁰³ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 135.

³⁰⁴ Ibid., p. 137.

³⁰⁵ Ibid., p. 138.

«O eterno re eccelso [...] ascolta la pecorella che bela per fame [...] conducimi ai pascoli dove c'è erba fresca, perché possa nutrirmi solo di fiori e ingrassare e abbia molto latte. Dopodiché, Signore, dammi l'agnello immacolato, che cerchi sempre con voglia le mie mammelle e beva e si sazi sempre delle mie mammelle e non si stacchi mai da esse [...] Tu sei l'agnello che ha fame. Tu sei l'agnello di Dio [...] che ha sempre fame dei rimedi dei peccati, Signore, e non sei mai sazio».³⁰⁶

Dopo aver ripetuto una seconda volta la metafora della pecorella, le parole di Umiltà perdono ogni filtro:

«Datti a me integralmente, e non ti nascondere, Cristo mio dolcissimo, se mi vuoi consolare. Fa che io sia fecondata in tutte le mie viscere e fammi partorire d'amore».³⁰⁷

Il tema dell'unione mistico-amorosa non è affrontato solo nel Sermone XI, ma torna in vari luoghi, provocando diverse sensazioni: il cuore consolato perché colmato di virtù,³⁰⁸ gioia immediata suscitata dal dolce amplesso di Cristo,³⁰⁹ attrazione per il viso “luminoso e rubicondo” di Cristo,³¹⁰ il cuore s'infiamma e l'anima diventa languida³¹¹ e gelosa.³¹²

Sapere cosa sia il divino amore vuol dire aver «gustato il sapore del frutto che procede dai fiori profumati che escono dal paradiso [...] Il frutto inoltre che egli manda a loro è così profumato che essi ritengono un nulla questo mondo, poiché egli li afferra, ed arde, e li rende ferventi e vanno dappertutto gioendo di ciò che procede dall'amore di Cristo».³¹³

II.VI. Corpo e perfezione

II.VI.I. Cos'è la perfezione?

Il termine “perfetto” ricorre spesso nei tre scritti analizzati. L'aggettivo è usato per qualificare tutto ciò che appartiene al divino, tutto ciò che il vero religioso idolatra, glorifica e brama. Nei *Sermoni*, infatti, sono perfette: l'umanità di Cristo,³¹⁴ il tempio,³¹⁵ gli angeli,³¹⁶ l'operare del cuore del Signore³¹⁷ e l'accordo con cui, a una sola voce, parlano Giovanni evangelista e Maria.³¹⁸ Ne *Il dialogo della divina provvidenza* la perfezione è condizione che l'anima può vivere soltanto nell'Aldilà. In

³⁰⁶ Ibid., pp. 138-139.

³⁰⁷ Ibid., p. 139.

³⁰⁸ Cfr. Ibid., p. 46.

³⁰⁹ Cfr. Ibid., p. 49.

³¹⁰ Cfr. Ibid.

³¹¹ Cfr. Ibid.

³¹² Cfr. Ibid., p. 59.

³¹³ Ibid., p. 79.

³¹⁴ Cfr. Ibid., p. 59.

³¹⁵ Cfr. Ibid., p. 75.

³¹⁶ Cfr. Ibid., p. 76.

³¹⁷ Cfr. Ibid., p. 84.

³¹⁸ Cfr. Ibid., p. 17.

vita l'uomo può provare "perfetta contrizione di cuore", "perfetta carità", perfetto "cognoscimento di sé", "orazione perfetta", ma ciò non permette di sperimentare quella perfetta unione con Dio, quella sazietà del desiderio, quell'assenza di "fatiga" che solo l'Aldilà assicura ai giusti.

Il ricorrere del concetto di perfezione legato al divino si conforma alla visione del Paradiso che il Medioevo, influenzato dal cristianesimo, aveva elaborato:

*«Specchio ribaltato del mondo del reale e della storia, il paradiso veniva immaginato come rifondazione totale della condizione umana, in cui la qualità della vita raggiunge la perfezione assoluta, mondo rovesciato dove le malattie erano state debellate, la fame dimenticata, la corruzione della carne abolita, l'aromatico inalato perennemente invece del putrido».*³¹⁹

La descrizione di Camporesi mostra come le autrici abbiano sfruttato le sensazioni corporee legate al Paradiso per poter ampliare un registro lessicale e linguistico inadatto all'espressione di ciò che nell'interiorità provavano. La perfezione paradisiaca non si ferma, però, ai sensi, ma si estende anche sui corpi veri e propri, infatti, Camporesi continua la sua descrizione:

*«Il paradiso, in questa dialettica del ribaltamento, viene rappresentato anche come laboratorio di restauro corporale [...] i 'cadaveri dei giusti' ricomposti e consegnati all'eternità felice, divengono corpi di mirabile perfezione, completamente impassibili, incorruttibili, non transeunti».*³²⁰

Il desiderio delle mistiche medievali risiederà proprio nel riuscire ad avvicinarsi il più possibile a quell'impassibilità corporea, a quella perfezione celeste. Il loro agire sarà volto ad alleggerire il peso della carne, disprezzandola e annullando i suoi desideri e le sue necessità: «i confini tra corpo e anima diventano impalpabili, fondendosi carne e spirito in una miscela nuova: l'impassibilità del corpo beato».³²¹

La necessità di uccidere la volontà sensitiva assume, però, forme diverse nelle opere scelte. In coerenza con le proprie biografie, manifesteranno tutte una spiccata propensione per la mortificazione della volontà legata alle cose terrene. Quest'ultima sfocerà in penitenze e digiuni per Umiltà da Faenza, penitenze e digiuni portati alle estreme conseguenze da Caterina da Siena che morirà malata di *santa anoressia*³²² e che, invece, saranno condannati, se eccedenti i limiti che l'umano corpo è in grado di sostenere, da Caterina Vigri.

³¹⁹ P. Camporesi, *La carne impassibile. Salvezza e salute tra Medioevo e Controriforma*, op. cit., p. 29.

³²⁰ Ibid., p. 30.

³²¹ Ibid., p. 37.

³²² Cfr. R. M. Bell, *La santa anoressia, digiuno e misticismo dal medioevo a oggi*, op. cit.

II.VI.II. Corpo e penitenza

Rinuncia al mondo e consapevolezza della propria nullità, inevitabilmente, condurranno a una vita di penitenze. Le nostre autrici non fanno eccezione, infatti, le loro biografie ci confermano quella propensione all'obbedienza che porterà nelle loro vite isolamento e reclusione, punizioni autoinflitte, veglie, digiuni e penitenze di vario genere.

Nella sfera della rinuncia al mondo rientra a pieno titolo il culto della verginità. Culto che è stato visto come esito prolungato della propaganda ascetica d'età gregoriana a favore del celibato del clero, esito dell'influenza della cultura monastica e clericale, esito del problema della crescente sovrappopolazione. Nel rifiuto del matrimonio, però, Alessandra Bartolomei Romagnoli vede concorrere, a quelli sovraesposti, motivi legati all'aperta contestazione delle strategie familiari in quanto rifiutare il matrimonio e custodire la propria verginità comportava la rinuncia anche di ricchezze, proprietà e probabile rispettabilità sociale derivante dalla nascita.³²³

Nei *Sermoni* di Umiltà da Faenza, di cui ricordiamo la richiesta di voto di castità avanzata nel corso del matrimonio, è evidente il culto della verginità da alcuni elementi: l'epiteto maggiormente attribuito a Maria è "vergine"; sempre riferendosi a Maria, mette in evidenza la negatività dell'assecondare i piaceri della carne «vergine intatta senza inseminazione e senza la concupiscenza della carne».³²⁴ Il culto della verginità si evince anche da alcune delle motivazioni di lode per Giovanni evangelista «O vergine magnifico e unico, sei sposo del talamo»,³²⁵ «Tu vergine verginissimo nello splendente coro delle vergini »,³²⁶ «Giovanni evangelista, il quale ha rinunciato alle proprie nozze e ha seguito il Signore»,³²⁷ «O vergine quanto sei specialissimo e pienissimo di ogni purezza»,³²⁸ «Il Signore ti ha chiamato dalle nozze mortali, e come una sposa ti ha condotto alle nozze infinite»,³²⁹ «O beati occhi di Giovanni [...] Non ottenebrati ma lucidissimi e illuminati dalla grazia di Dio, sia per la purezza del corpo e la bellezza della verginità!»,³³⁰ «O Giovanni, da dove hai ricevuto una tale ricompensa? [...] non per il piacere sessuale, ma per il fiore della verginità e il candore del giglio. Non hai desiderato lo sguardo delle donne per la seduzione, ma hai impegnato tutto il tuo amore per quella vergine delle vergini, con tutto il desiderio e la dovuta devozione, con tutta l'integrità della mente e con il cuore purissimo».³³¹

³²³ A. Bartolomei Romagnoli, *Vita religiosa femminile nel secolo XIII. Umiltà, Gherardesca e le altre fra realtà e rappresentazione*, op. cit., pp. 107-108.

³²⁴ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 38.

³²⁵ Ibid., p. 152.

³²⁶ Ibid., p. 153.

³²⁷ Ibid., p. 155.

³²⁸ Ibid., pp. 157-158.

³²⁹ Ibid., p. 161.

³³⁰ Ibid., p. 162.

³³¹ Ibid., p. 163.

Anche nelle *Sette armi spirituali* la verginità è esaltata, è detta “corona”³³² ed è qualità attribuita principalmente al divino: «castissimo e virginal spoxo Christo Iesù»,³³³ «castissima e virginal humanitate»,³³⁴ l’amore di Cristo è «virzinal e castissimo»,³³⁵ Maria ha una «sacrossima e purissima virginitade».³³⁶ Castità e verginità permettono, inoltre, di avvicinarsi a Cristo: «Christo, agnello immacolato e mansuetissimo spoxo vostro e de tute le anime caste e virzinal».³³⁷

Sempre nel campo della rinuncia al corpo rientrano i riferimenti al cibo del corpo e al cibo dell’anima utilizzati dalle scrittrici sia in senso figurato che in senso letterale. Rifiutare il cibo del corpo può voler dire rifiutare i piaceri del mondo, annichilirsi anche fisicamente per meglio accogliere il cibo dell’anima, o può anche voler dire digiunare per raggiungere quella perfezione, quella leggerezza, quella impassibilità del corpo beato.

Nei *Sermoni*: gli uomini superbi e insofferenti «amano più il corpo che l’anima, e ricercano la gloria di questo secolo, e non amano l’obbedienza e non vogliono sopportare le avversità per Dio e con tutto ciò come possono ritenersi religiosi? Appetiscono più al cibo del corpo che a quello dell’anima»,³³⁸ riferendosi a Gesù «Egli promette a quelli che lo amano che sazierà coloro che hanno fame e che disseterà coloro che hanno sete con il pane e il vino che non viene mai meno [...] non invita quelli che sono sazi di cose temporali e di amore terreno carnale, che sono gonfi di superbia, pieni di veleno ed inetti [...] Dello spirito ne fanno un ventre e rattristano l’anima, lascivi e dissoluti, estranei ai buoni costumi».³³⁹

Alla relazione tra corpo e digiuno ne *Il dialogo della divina provvidenza* sarà dedicato il paragrafo successivo.

Non mancano altri riferimenti alle penitenze quali veglie, sopportazione di sofferenze corporali, mortificazione della carne in generale.

Nei *Sermoni*: «Non difendete le vostre opere invise a Dio, ma mortificate il vostro corpo nell’amore di Cristo»,³⁴⁰ coloro che sono “grandi presso Dio” «mortificano il proprio corpo per il nome di Cristo, nelle lacrime e nei sospiri del cuore»,³⁴¹ riferendosi ai santi che obbediscono in maniera “colma” «Mediante il digiuno e la preghiera li nutre con il dono santo [...] A causa della fatica e l’afflizione, la loro anima riposa in cielo, a causa della povertà che hanno sopportato, gli sono date tutte le

³³² Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 13.

³³³ Ibid., p. 3.

³³⁴ Ibid., p. 10.

³³⁵ Ibid., p. 42.

³³⁶ Ibid., p. 45.

³³⁷ Ibid., p. 47.

³³⁸ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 25.

³³⁹ Ibid., pp. 96-97.

³⁴⁰ Ibid., p. 30.

³⁴¹ Ibid., p. 28.

ricchezze [...] poiché disprezzano i loro corpi è stata data loro la corona imperiale. A causa delle sofferenze della malattia è stato dato loro un letto»,³⁴² «Questo è il cuore di quei bravi religiosi che amano, che ritengono un nulla il mondo intero»;³⁴³ rivolgendo la petizione agli angeli dice «E affilate la mia lingua come un rasoio per tagliare i vizi [...] E ponete sui miei occhi due sigilli d'amore, i vostri diti santi, per la correzione, affinché non possano guardare le cose di questo mondo per dilettersene»,³⁴⁴ «Fate buona guardia alle strutture del corpo, per edificare i sensi dello spirito».³⁴⁵

Ne *Il dialogo della divina provvidenza* Dio sembra apprezzare la penitenza, ma perché questa possa sortire effetti purificatori e salvifici è necessario che coesistano “contrizione del cuore”, “dispiacimento del peccato” e intenzione di uccidere la volontà. Infatti, il Signore stesso spiega: «non colui che solamente mi chiamerà col suono della parola: 'Signore, Signore, io vorrei fare alcuna cosa per te', né colui che desidera e vuole mortificare il corpo con le molte penitenze senza uccidere la propria volontà, m'era molto a grado; ma che Io volevo le molte operazioni del sostenere virilmente e con pazienza e l'altre virtù che contiate t'ò, intrinseche dell'anima, le quali tutte sono operative che aduoperano frutto di grazia [...] Voglio che l'operazioni di penitenza e d'altri esercizi, i quali sono corporali, sieno posti per istrumento e non per principale affetto».³⁴⁶ Quello di cui bisogna disfarsi è il veleno della sensualità che va vomitata prima che arrivi la morte, infatti «Sempre combatte dall'uno lato la coscienza, da l'altro lato la sensualità»³⁴⁷ e «La miserabile sensualità con la immondizia sua riceverà riprensione».³⁴⁸ Dio inoltre aggiunge: «E non dispregio però la penitenza, perché la penitenza è buona a macierare il corpo quando vuole impugnare contra lo spirito. Ma non voglio però, carissima figliuola, che tu me 'l ponga per regola a ogni uno. Però che tutti i corpi non sono aguegliati né d'una medesima forte complessione, però che à più forte natura uno che un altro, e anco perché spesse volte, sì com'io ti dissi, adiviene che la penitenza che si comincia, per molti accidenti che possono adivenire, si conviene lassare».³⁴⁹

Anche Caterina da Bologna pone l'accento sulla necessità di sopportare pene per raggiungere la beatitudine, infatti, «chi volle andare a Dio per dolcece e consolatione è inganato».³⁵⁰ La scrittrice eleva a virtù principale quella dell'obbedienza, lo dimostra il fatto che il demonio la utilizzi come strumento principale di inganno nelle sue tentazioni. La «nobilissima bataglia de essa obedientia»³⁵¹

³⁴² Ibid., p. 62.

³⁴³ Ibid., p. 93.

³⁴⁴ Ibid., p. 146.

³⁴⁵ Ibid., p. 147.

³⁴⁶ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 10.

³⁴⁷ Ibid., pp. 37-38.

³⁴⁸ Ibid., p. 35.

³⁴⁹ Ibid., p. 96.

³⁵⁰ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 32.

³⁵¹ Ibid., p. 4.

si combatte molestando la volontà sensitiva, infatti, nell'opera è affermato che Gesù Cristo gioia trionfante «à aparechiato a quili che per lo suo amore abandona li vani piaciri de questo lassativo mondo (...) seguitando la via della sanctissima obidientia e abandonando la propria voluntade in tute cosse». ³⁵² Dunque bisogna esercitare «continua violentia alla nostra sensualitate» ³⁵³ che ci invita sempre a fare il contrario di ciò che vuole lo spirito ed è giusto «Non temere pigliare bataglia contra li diavoli e contra lo mondo e la propria carne, la quale c'è data per servire al spirito». ³⁵⁴ Quanto esposto trova espressione nelle seguenti parole rivolte alle novizie:

«Adoncha non eser pigra e timeda nel male patire e nel bene adoperare, ché se con grande violentia non te forzerai / de Iesù Christo vera spoxa non serai, / e se per lui pena portarai / conn esso in gloria senpre viverai, / e quanto più per lui te medesima abandonerai / in verità sapi che esso troverai / e abandonata mai non serai». ³⁵⁵

Fino a che punto, però, la rinuncia al mondo e le penitenze a essa connesse possono spingersi? Se nei *Sermones* coloro che sono bravi religiosi servono Cristo portando la croce, obbediscono fino alla morte di croce, contemplanò giorno e notte, lo desiderano costantemente; ³⁵⁶ ne *Il dialogo della divina provvidenza* Dio accetta la penitenza, se associata a contrizione del cuore e intenzione di uccidere la volontà sensitiva, perché capace di “macerare il corpo”; Caterina da Bologna con le *Sette armi spirituali* introduce un concetto rivoluzionario che è quello di coscienza, concetto che stabilisce dei limiti precisi oltre i quali la penitenza non deve spingersi.

Quest'ultima, pur ponendo al centro della sua opera la «exellente et elegantissima virtù de obidientia», ³⁵⁷ attribuisce origini demoniache a qualsiasi istinto o volontà che spinga a compiere penitenze eccedenti i limiti di sopportazione imposti dal proprio corpo. La parola “coscienza” compare all'inizio della parte autobiografica dell'opera che fa da introduzione alla narrazione di una delle apparizioni demoniache subite. La scrittrice parla di sé che, in giovane età: era «inluminata dalla divina gratia, vene al servitio di de Dio i questo monasterio e con sana consientia e bono fervore era sollicita di e nocte alla santa oratione e ogno virtude che essa avesse veduto o olducto esser inn altri se studiava prendere per sì». ³⁵⁸

Notiamo come il concetto di coscienza viene a legarsi a quello di sana e buona penitenza. Proprio per questo, il demònio che tenta di camuffare la penitenza estrema sotto le sembianze dell'obbedienza

³⁵² Ibid.

³⁵³ Ibid., p. 6.

³⁵⁴ Ibid., p. 8.

³⁵⁵ Ibid., p. 39.

³⁵⁶ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., pp. 92-93.

³⁵⁷ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 4.

³⁵⁸ Ibid., p. 15.

divina, è definito «nemico della nostra salute».³⁵⁹ Non a caso le estreme penitenze che compaiono nell'opera sono quelle compiute per istigazione demoniaca (vegliare notte e giorno, dormire in piedi, pregare continuamente, isolarsi in un luogo deserto). L'ammonimento di Caterina Vigri è dunque quello di ascoltare i propri superiori e i propri corpi per mettere un freno alla penitenza diabolica:

*«Ma guardise però bene le novice, commo dicto è di sopra, che per troppo confidentia de ssi non passino la regola a ssi imposta dalle sue prelate e maistre [...] alcuna volta lo nemico, con astuta malitia, mecte a vedere nella mente de quele che anche sono poco instructe nella bataglia spirituale, che presto debano morire e che poco averano da portare con seco se non fano altra penitentia. E questo le studia e sollicita el malegno a farle passare la regola della vera ubidientia».*³⁶⁰

Raccomanda infatti prudenza nell'utilizzo della quinta arma (la memoria della propria morte) in modo che «se possa exercitare in salute dell'anima e a llaude de Christo».³⁶¹

Anche nelle *Sette armi spirituali* il corpo è centrale come strumento per compiere il bene e per emendare il peccato, strumento che va salvaguardato per meglio servire il Signore.

II.VI.III. Corpo e digiuno

Il digiuno portato ai suoi estremi, cui abbiamo prima accennato, è tema importante e ricorrente nella spiritualità femminile. Gli studiosi hanno avanzato varie ipotesi a riguardo: da quella di Vauchez che vi legge il tentativo di superare i limiti della propria esistenza,³⁶² a quella di Camporesi che vi legge l'ansia di partecipazione alla perfezione del Paradiso,³⁶³ a quella di Bell che cerca di analizzare il fenomeno a livello psicologico arrivando a diagnosticare a Caterina da Siena, grazie ai molti dati biografici posseduti e al confronto con una moderna paziente di anoressia nervosa, una specifica malattia: la *santa anoressia*.³⁶⁴

Nei *Sermoni* digiuno e nutrimento si legano quasi esclusivamente alla fame e al desiderio dei cibi divini. Cibi simboli di virtù: «E dammi il pane vivo, che discende dal cielo perché quello voglio affinché ne mangi con avidità nella grossolanità dell'anima mia. E dammi il pesce [...] cioè la virtù. [...] E dammi l'uovo, padre santo, cioè una lucida e candida coscienza, un cuore pulito e pensare puro e retto».³⁶⁵ Cibi attraverso i quali Cristo si dona, cibi che permettono l'unione cristica e il distacco

³⁵⁹ Ibid., p. 14.

³⁶⁰ Ibid., p. 11.

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Cfr. A. Vauchez, *L'ideal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain aux XIII et XIV siècles*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo*, pp. 317-337, citato in A. Bartolomei Romagnoli, *Vita religiosa femminile nel secolo XIII. Umiltà, Gherardesca e le altre fra realtà e rappresentazione*, op. cit., p.119.

³⁶³ Cfr. P. Camporesi, *La carne impassibile. Salvezza e salute tra Medioevo e Controriforma*, op. cit.

³⁶⁴ Cfr. R. M. Bell, *La santa anoressia, digiuno e misticismo dal medioevo a oggi*, op. cit.

³⁶⁵ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., pp. 13-14.

dalle cose materiali: «l'anima ha fame e sete di giustizia. Non lasciare orfana e affamata quella che hai promesso di saziare. Dammi, dammi il frutto che desidero nell'anima, perché sento che questa è già liquefatta nel desiderio del frutto della Vergine»,³⁶⁶ «Realizza il mio desiderio: dammi il pane di cui ho fame, non quel pane che finisce quando qualcuno ne mangia, ma quello che è il pane degli angeli [...] E dammi la bevanda di cui ho sete [...] E dammi quel favo di miele e quell'agnello che hai mandato in mezzo ai lupi».³⁶⁷ Il cibo torna nel Sermone III con la mensa divina a cui tutti sono invitati a partecipare e nel Sermone IV con la metafora dei cinque fiumi dai quali, gli uomini degni, ricevono doni quali il miele e il latte.

Si può concludere che Umiltà da Faenza si concentra principalmente sull'incitare il suo pubblico a ricercare il cibo dell'anima, l'unico in grado di placare quella sensazione di vacuità estrema e di fame insaziabile.

Il dialogo della divina provvidenza è intriso di rimandi alla fame, al gusto, al cibo come metafora fondamentale dell'unione, alla necessità di riempirsi e saziarsi. L'ossessività con cui ricorrono questi temi sembra voler spronare continuamente all'assunzione del cibo divino e al digiuno del cibo del corpo. Un digiuno che può voler dire esplorazione di sé e conoscenza della propria nullità, permettendo l'accoglienza delle dolcezze divine. Digiuno come penitenza capace di allontanare il peccato o come mezzo per disfarsi della pesantezza di un corpo che non permette il raggiungimento della piena sazietà del divino, un corpo al quale però si è legati indissolubilmente fino alla morte. Quest'ultimo aspetto viene spesso sottolineato per mezzo della sensazione che provava San Paolo, ossia quella della *grossezza del corpo*³⁶⁸ che impedisce di vedere faccia a faccia Dio, causando una limitazione all'unione perfetta: «pareva che la gravezza del corpo gli ribellasse, cioè che gl'impedisce la grande perfezione della sazietà del desiderio che riceve l'anima dopo la morte».³⁶⁹ San Paolo, infatti, gridava: «Disaventurato uomo, chi mi dissolverebbe dal corpo mio? ché io ò una legge perversa, legata nelle membra mie, che impugna contra lo spirito».³⁷⁰

I pensieri del Santo trovano poi conferma proprio nelle parole Signore che fa riferimento, nello specifico, al peso del corpo:

«E così è la verità: ché la memoria è impugnata dalla imperfezione corporale; lo 'ntelletto è impedito e legato, per questa grossezza del corpo, di non vedere me come Io so' nell'essenzia mia; e la volontà è legata, che non può giugnere col peso del corpo a gustare me, me Dio eterno, senza pena, come

³⁶⁶ Ibid., p. 14.

³⁶⁷ Ibid., pp. 18-19.

³⁶⁸ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., pp. 70 e 72.

³⁶⁹ Ibid., p. 72.

³⁷⁰ Ibid.

*detto t'ò. Sì che Paulo diceva la verità, che egli aveva legata una legge nel corpo che impugnava contra lo spirito».*³⁷¹

Proprio per questo i servi giunti al terzo stadio chiedono che l'anima sia separata dal corpo «non sentono malagevolezza della morte perché n'anno desiderio, e con odio perfetto anno fatto guerra col corpo loro».³⁷² La stessa Caterina pregherà Dio di liberarla dal “carcere del corpo”:³⁷³

*«O Trinità eterna, fuoco e abisso di carità, dissolvi oggimai la nuvola del corpo mio! Il cognoscimento che tu ài dato di te a me nella verità tua mi costringe a desiderare di lassare la gravezza del corpo mio e dare la vita per gloria e loda del nome tuo. Però che io ò gustato e veduto, col lume de l'intelletto, nel lume tuo l'abisso tuo, Trinità eterna, e la bellezza della creatura tua».*³⁷⁴

³⁷¹ Ibid.

³⁷² Ibid., pp. 72-73.

³⁷³ Ibid., p. 154.

³⁷⁴ Ibid., p. 186.

Capitolo III – Il linguaggio del “corpo”

III.I. Nascita del linguaggio del “corpo”

III.I.I. Desiderio di comunicare

*«In tutte o quasi queste relazioni di fatti privatissimi, emerge il tema del compito da fornire, del messaggio da trasmettere da parte del mittente divino, della responsabilità da assumere, del disastro da riparare, dell’istituto da riformare, il tutto in dimensione mondiale. Esiliate dal mondo o perché recluse o perché impotenti, queste donne sono presenti al mondo come portatrici di Dio nel mondo».*³⁷⁵

Sermones, Il dialogo della divina provvidenza e Sette armi spirituali, nonostante le differenze di pubblico a cui sono rivolte, sono opere che hanno uno scopo ben preciso, spesso esplicitamente rivelato, ossia trasmettere quella conoscenza divina ed esperienziale ottenuta per mezzo delle piene esperienze mistiche di Dio.

Nei *Sermoni*, Umiltà da Faenza rende nota più volte la necessità di trasmettere quella conoscenza che l’anima ha interiorizzato, ma che le parole non riescono a esprimere. Già nel Sermone I, rivolgendosi direttamente al Signore, chiede che le venga trasmessa, per grazia divina, la sapienza per poter comporre un sermone in lode a Gesù Cristo, un sermone che possa riportare le parole di salvezza dell’umanità, fungendo da vestito per avvolgere Gesù stesso.³⁷⁶

Anche la parte iniziale del Sermone II è dedicata alla questione della trasmissione del messaggio e dell’origine divina delle parole con cui è formulato:

*«Dio onnipotente [...] Dimmi nello spirito, per dire chiaramente con la parola all’orecchio di quelli che ascoltano il senso e la circostanza dell’avvento del Figlio tuo e signore mio. [...] sia noto che il sermone divino, che faccio, non viene da me stessa, ma sta presso il Padre del Dio altissimo, che dona a ciascuno come vuole. [...] parla con me nell’intimo in segreto, e io ve lo manifesto. Egli in silenzio mi insegna nello spirito ed io annunciando diligentemente vi dico le parole divine che intendo. [...] lingua dice per mezzo dello Spirito santo».*³⁷⁷

Proprio nell’origine divina ed esperienziale della conoscenza risiedono le difficoltà comunicative che le scrittrici non nascondono. Umiltà da Faenza, confessando di non riuscire a descrivere la grandezza

³⁷⁵ G. Pozzi, *L’alfabeto delle sante*, in *Scrittrici mistiche italiane*, op. cit., p. 28.

³⁷⁶ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 14.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 21.

dei doni fatti da Signore, afferma «Ma faccio come un povero che balbetta e vi do una figura a paragone dell'amore»,³⁷⁸ oppure «Infatti quella graziosità non si può esprimere. Ve lo spiego soltanto con degli esempi, quasi balbettando per similitudini»³⁷⁹ o, ancora, sente di «essere inadeguata ad esprimere la bellezza [del tempio]». ³⁸⁰ In conclusione, «la lingua non può esprimere ciò che la mente raggiunge». ³⁸¹

Ne *Il dialogo della divina provvidenza* il carattere divino dell'origine del messaggio è insito nella struttura dialogica dell'opera che prevede l'attribuzione delle parole salvifiche direttamente a Dio. Quest'aspetto è però anche riportato all'attenzione del lettore esplicitamente quando il Signore dice a Caterina «Io ti risposi nella mente tua dicendo [...]»³⁸² oppure nel capitolo XLIV in cui il Signore fa spesso riferimento a fatti e concetti mostrati e rivelati a Caterina in passato.

L'impossibilità della "lingua" a narrare è manifestata in relazione ai modi con cui Dio dimostra il suo amore per l'uomo,³⁸³ alle virtù che si partoriscono nella dilezione del prossimo,³⁸⁴ al diletto di colui che segue la via del ponte,³⁸⁵ la pena delle anime tapine,³⁸⁶ l'eccellenza dell'ultimo stato unitivo.³⁸⁷

Caterina da Bologna denuncia la natura divina della sua opera sia in apertura definendola «picoleta opera facta con lo divino aiuto»,³⁸⁸ sia nella lettera presente nel codice autografo in cui è scritto: «Io<e>, da mi instessa sopra nominata cagnola, per divina ispirazione scripsi de mia mano propria questo libreto». ³⁸⁹

La necessità di comunicazione del messaggio divino è, invece, manifesta nelle seguenti affermazioni: «questo prexente librezolo, lo quale io sopra dicta cagnola de mia propria mano scrivo solo per timore de la divina reprehensione se io tacesse quello che ad altri porria zoare»³⁹⁰ e «manifestare uno sotilissimo inganno lo quale recevete una de queste premetive sorele dallo nemico della nostra salute: e questo è stato la caxone che mm' à moxa a scrivere el prexente librezolo a cautela e amaistramento de tute quelle novice sore che ce sono al prexente e debano succedere per l'avenire in questo monasterio». ³⁹¹

³⁷⁸ Ibid., p. 75.

³⁷⁹ Ibid., p. 72.

³⁸⁰ Ibid., pp. 48-49.

³⁸¹ Ibid., p. 154.

³⁸² Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 10.

³⁸³ Ibid., p. 4.

³⁸⁴ Ibid., p. 7.

³⁸⁵ Ibid., p. 25.

³⁸⁶ Ibid., p. 32.

³⁸⁷ Ibid., p. 87.

³⁸⁸ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 3.

³⁸⁹ Ibid., p. 61.

³⁹⁰ Ibid., p. 3.

³⁹¹ Ibid., pp. 13-14.

Come per le altre due autrici, si palesano evidenti difficoltà espressive legate al divino: riferendosi al canto angelico Caterina da Bologna afferma che «non è lingua che lo potesse esprimere né mente immaginare»,³⁹² il profumo della carne di Gesù è tale che «non è lingua ch'el potesse narrare né mente sì centile che el potesse immaginare»,³⁹³ il dolore provato quando Dio sottrae alla mistica la fiamma d'amore divino è «indicibile amaritudine»;³⁹⁴ avendo ricevuto l'ostia trasformata in carne, afferma: «E quello sentimento e gusto foe de tanto dolcissimo e suavissimo sapore e dolcezza che non se porria narrare né darne alcuna figura per modo che intendere se potesse».³⁹⁵

III.I.II. Come esprimere l'ineffabile?

Alle difficoltà d'espressione prima citate, possiamo aggiungere degli esempi di alcuni luoghi in cui le stesse autrici definiscono ineffabili concetti, sensazioni, percezioni, caratteristiche divine.

Nei *Sermoni*: «O ineffabile e altissimo Dio!»,³⁹⁶ «ineffabile Dio»,³⁹⁷ riferendosi a Cristo lo definisce «ineffabile e altissimo»,³⁹⁸ «Gesù Cristo, amore nostro ineffabile»,³⁹⁹ «O Gabriele arcangelo, messaggero ineffabile»,⁴⁰⁰ «O regina ineffabile!»,⁴⁰¹ «O ineffabile pietà!».⁴⁰²

Ne *Il dialogo della divina provvidenza* l'ineffabile è quasi esclusivamente associato all'amore di Dio per l'uomo⁴⁰³ e nelle *Sette armi spirituali* il termine è utilizzato soltanto in relazione all'eucarestia definita «ineffabile e incomprensibile sacramento».⁴⁰⁴

Come esprimere, dunque, l'ineffabile?

«E quando la parola è insufficiente, allora è meglio che sia il corpo a parlare direttamente una lingua strana e primitiva che non obbedisce all'ordine del discorso, ma si assimila direttamente alla Verità che lascia i suoi messaggi – firme di sangue, stigmati come tatuaggi – in una pelle scritta dai dolori divini. Il loro linguaggio fondamentale, unitario, garantisce l'intercomprensione: [...] mostra e disvela, e come la mimica, come una Sacra Rappresentazione, vive dello scambio simbolico. Il corpo dell'estasi è sempre un corpo pubblico, offerto alla vista, è esplorato e scrutato, partecipato e

³⁹² Ibid., p. 41.

³⁹³ Ibid., p. 42.

³⁹⁴ Ibid., p. 41.

³⁹⁵ Ibid., p. 45.

³⁹⁶ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 14.

³⁹⁷ Ibid., p. 19.

³⁹⁸ Ibid.

³⁹⁹ Ibid., p. 22.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 37.

⁴⁰¹ Ibid., p. 38.

⁴⁰² Ibid., p. 96.

⁴⁰³ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., pp. 4, 14, 17, 18, 23, 34, 79 e 122.

⁴⁰⁴ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 46.

testimoniato. È un effetto dell'imitatio Christi. Il corpo come tramite, mediatore assoluto, svolge un lavoro da copista: dà corpo al Verbo e fa del corpo il proprio verbo». ⁴⁰⁵

E aggiungerei alla brillante conclusione di Alessandra Bartolomei Romagnoli che il corpo non solo dà corpo al Verbo e fa del corpo il proprio verbo, ma dà anche corpo a un nuovo verbo. Un nuovo linguaggio capace d'esprimere quell'ineffabile attraverso l'evocazione di sensazioni fisiche e sensoriali.

III.I.III. Nascita di un linguaggio autonomo

Negli ambienti claustrali femminili dalla seconda metà del XII secolo «si libera il linguaggio dell'estasi, del sogno e della visione». ⁴⁰⁶ Il nuovo linguaggio prende vita dall'inversione, avvenuta proprio in quegli anni di una formula sacramentale: con l'espressione "corpus mysticum" (corpo nascosto) non si designa più l'Eucarestia, ma la Chiesa e "corpus verum" (corpo conoscibile) non indicherà più la Chiesa, ma l'Eucarestia. Il chiasmo non è dunque soltanto un'inversione di significato, ma anche di significato. ⁴⁰⁷ «L'attenzione di sposta da un conoscere (o contemplare) la Verità a un produrla». ⁴⁰⁸

La conseguenza linguistica è che all'astrattezza del linguaggio teologico le donne preferiscono la concretezza di Dio, ponendo al centro della propria fede e dei propri scritti, il corpo di Gesù ⁴⁰⁹ che è l'unico che può donarci conoscenza e amore insaziabili. Il nuovo linguaggio si caratterizza per l'utilizzo della parola scritta non con inchiostro, ma con sangue. La parola s'inserisce nel vissuto e nell'esperienza, diventa essa stessa oggetto plastico, viene scelta per la sua sonorità, per le sue capacità evocative, è abbinata ad altre parole allo scopo di ricreare l'ineffabile attraverso l'attivazione di più organi sensoriali contemporaneamente o per mezzo di ossimori e tautologie inaspettate.

⁴⁰⁵ A. Bartolomei Romagnoli, *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, p. 221.

⁴⁰⁶ A. Bartolomei Romagnoli, *Eucaristia ed estasi: propaganda clericale e visioni nel XIII secolo*, op. cit., p. 3.

⁴⁰⁷ M. de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra XVI e XVII secolo*, Bologna, 1987, p. 128, citato in A. Bartolomei Romagnoli, *Eucaristia ed estasi: propaganda clericale e visioni nel XIII secolo*, op. cit., p. 7.

⁴⁰⁸ A. Bartolomei Romagnoli, *Eucaristia ed estasi: propaganda clericale e visioni nel XIII secolo*, op. cit., pp. 7-8.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 8.

III.I.IV. Linguaggio dell'estasi

Nell'unione estatica l'io annichilito e annullato si abbandona a Dio per diventare un tutt'uno con lui. Negli scritti in questione l'annullamento è prodotto attraverso il vettore stilistico che Giovanni Pozzi definisce "dell'abnegazione".⁴¹⁰ Ne è un esempio la struttura stessa de *Il dialogo della divina provvidenza* in cui ci si esprime per attribuzione della parola a un delegante.

Il legame unitivo viene invece rappresentato per mezzo di stratagemmi vari, abbiamo già discusso della dualità semantica del termine "abbandono" che può essere abbandono in Dio o abbandono da Dio e del "dolore" che è provocato dalla lontananza di Dio o dalla sua vicinanza. Mettiamo qui in luce altri simboli retorici utilizzati: l'ossimoro e la tautologia. L'ossimoro non solo accosta due termini contraddittori, come nell'antitesi (morte e vita), ma li ingloba (morte vitale), mostrando l'insufficienza espressiva della lingua umana. La tautologia, invece, distribuisce un solo significato su due vocaboli lessicalmente omogenei, ma morfologicamente diversi (morte mortale), scindendo in due significati un senso unico. L'ossimoro è il simbolo del due che tenta di diventare uno, la tautologia dell'uno che viene scisso in due.⁴¹¹

L'espressione dell'unione mistica nei *Sermoni* è affidata, più che a ossimoro e tautologia, all'attivazione di esperienze sensoriali e dunque alle sinestesie di cui ci occuperemo nei paragrafi successivi. Troviamo tuttavia alcuni esempi di tautologia come: Giovanni evangelista è «dolcissimo di ogni dolcezza d'amore»⁴¹² oppure «vergine verginissimo»;⁴¹³ «banchettiamo deliziosamente i suoi banchetti»;⁴¹⁴ Maria «sparge una fragranza di profumo».⁴¹⁵

Anche nel caso de *Il dialogo della divina provvidenza*, sebbene ossimoro e tautologia non siano la strategia linguistica primaria attraverso cui viene evocata l'unione, vi sono alcuni esempi come la tautologia «il gusto gusta»⁴¹⁶ o l'ossimoro «dolce amaritudine»⁴¹⁷ che rappresenta proprio quella condizione unitiva in cui il dolore si allontana e si avvicina contestualmente.

Sebbene non costituiscano un vero e proprio ossimoro, alcuni versi delle *Sette armi spirituali* evocano la rappresentazione dell'unione mistica attraverso un rapporto consequenziale del "nichilo" che concede l'accesso all'infinito:

«O alta nichilitade / tuo acto è tanto forte / che apri tute le porte / e intri in l'infinito».⁴¹⁸

⁴¹⁰ G. Pozzi, "Scrittrici mistiche: la voce degli inchiostri", op. cit., pp. 32-33.

⁴¹¹ G. Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, in *Scrittrici mistiche italiane*, op. cit. p.39.

⁴¹² Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 151.

⁴¹³ Ibid., p. 153.

⁴¹⁴ Ibid., p. 155.

⁴¹⁵ Ibid., p. 164.

⁴¹⁶ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 75.

⁴¹⁷ Ibid., p. 13.

⁴¹⁸ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 22.

L'unione estatica viene dipinta con strategie linguistiche diverse, non solo ossimoro e tautologia, ma anche linguaggio "materno", lessico del corpo, fraseologia sensoriale, metafore corporali e nutritive.

III.II. Linguaggio materno

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato l'importanza del latte, dell'allattamento, degli aspetti materni di Dio ai fini della rappresentazione del legame unitivo che spesso avviene proprio per mezzo dello scambio di latte dal seno di Dio o delle mistiche. Il linguaggio materno è un linguaggio corporeo e le espressioni afferenti alla sua sfera semantica vengono utilizzate anche per indicare l'impossibilità d'esprimere quanto l'anima sente (es. nel Sermone I, Umiltà da Faenza, pregando perché Dio potesse infonderle le parole da utilizzare nel libro, si esprime in termini "materni": «ho cominciato a pregare il Padre, e pregherò ancora, perché ho concepito, e mi accorgo che partorisco poco»)⁴¹⁹ oppure nel momento in cui l'autrice sta per rivelare messaggi importanti (es. «Non posso non aver paura, tuttavia voglio partorire. [...] Ecco ve lo partorisco. Chi può intendere, intenda. Il nome della mensa del re vivo è Maria»)⁴²⁰. La metafora "materna" torna anche per spronare i fratelli e le sorelle all'accoglienza e all'interiorizzazione della parola divina (es. «preparate i cuori a concepire»)⁴²¹.

Nei *Sermoni* la Natività ha un ruolo importante a livello contenutistico ed è dunque inevitabile, in alcuni casi, il continuo rimando al materno. Come già accennato, però, il linguaggio materno torna insistentemente. Della Madonna, oltre che l'aspetto della verginità, viene spesso messo in evidenza il suo essere "partoriente"⁴²² oppure "puerpera": «vergine Maria, puerpera benedetta»,⁴²³ «Ave, o Maria, puerpera beata»,⁴²⁴ «O puerpera benedetta»,⁴²⁵ «Maria, puerpera benedetta»,⁴²⁶ «regina di tutti e puerpera benedetta».⁴²⁷

La sfera del materno in quest'opera non si esaurisce negli epiteti che, in linea con gli scritti della religione cristiana, vengono attribuiti a Maria. Il rimando al materno ricorre ossessivamente e con esso ricorrono i riferimenti al "grembo": «generato nel grembo»,⁴²⁸ «per concepire dal grembo»,⁴²⁹

⁴¹⁹ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 16.

⁴²⁰ Ibid., p. 42.

⁴²¹ Ibid., p. 33.

⁴²² Ibid., p. 43.

⁴²³ Ibid., p. 14.

⁴²⁴ Ibid., p. 32.

⁴²⁵ Ibid., p. 39.

⁴²⁶ Ibid., p. 155.

⁴²⁷ Ibid., p. 159.

⁴²⁸ Ibid., p. 34.

⁴²⁹ Ibid., p. 35.

«grembo verginale»,⁴³⁰ «frutto del grembo che è sbocciato nell'utero»,⁴³¹ «concepire nel grembo il padre»,⁴³² «santissimo grembo»,⁴³³ «hai avuto nel grembo Cristo»,⁴³⁴ «e tu sola l'hai compreso, e nel tuo grembo l'hai racchiuso». ⁴³⁵ Il grembo sembra essere un luogo che contiene, che custodisce preziosità anche quando non si tratta del grembo della Vergine. Infatti, nel Sermone XII, l'autrice sprona il suo pubblico con le seguenti parole: «Riflettete ciascuno tra voi, raccogliete diligentemente nel vostro grembo le pietre preziose, che ogni giorno vi vengono inviate». ⁴³⁶

Il grembo non è, però, l'unica parte del corpo attraverso la quale Natività o legame unitivo vengono rappresentati. Il lessico scelto è un lessico del corpo che comprende anche utero, seno, petto, mammelle: «vergine Maria [...] nel cui utero hai mandato il figlio tuo»,⁴³⁷ «chiuso utero della Vergine»,⁴³⁸ «ha allattato con il suo seno»,⁴³⁹ «frutto della vergine Maria, dal cui petto era nutrito»,⁴⁴⁰ «mi vedo esser priva del petto del Signore»,⁴⁴¹ «lo nutre con le sue mammelle». ⁴⁴²

Alle metafore “materne” e al lessico “materno”, si aggiungono le similitudini “materne” di cui riportiamo due esempi: nel Sermone II è presente la similitudine di Gesù Cristo che consola l'uomo dalle tribolazioni associato alla madre che accontenta con sollecitudine i suoi figli dando loro le mammelle perché crescano⁴⁴³ e rivolgendosi a Giovanni evangelista, nel Sermone XIII Umiltà da Faenza afferma «e come la madre lo nutre con le sue mammelle, così ha fatto con te il creatore. Ti ha amato di un amore così grande, ti ha posto nel suo seno e ti ha abbeverato con cura al suo petto, dove vinto dall'ottimo sapore, hai penetrato il divino amore». ⁴⁴⁴

Ne *Il dialogo della divina provvidenza* le espressioni materne che ricorrono più frequentemente sono quelle legate ai verbi “concepire” e “partorire”: «Alcuna volta partorisce parole ingiuriose, dopo le quali parole spesse volte seguita l'omicidio. E alcuna volta partorisce disonestà nella persona del prossimo»,⁴⁴⁵ «tu vedi tutti parturire i peccati sopra del prossimo e fargli col suo mezo»,⁴⁴⁶

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ Ibid.

⁴³² Ibid., pp. 37-38.

⁴³³ Ibid., p. 55.

⁴³⁴ Ibid., p. 112.

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ Ibid., p. 155.

⁴³⁷ Ibid., p. 18.

⁴³⁸ Ibid., p. 28.

⁴³⁹ Ibid., p. 43.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 57.

⁴⁴¹ Ibid., p. 166.

⁴⁴² Ibid., p. 161.

⁴⁴³ Cfr. Ibid., p. 23.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 161.

⁴⁴⁵ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 6.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 7.

«all'amaritudine la quale aveva concepita per l'offesa di Dio»,⁴⁴⁷ «essa pazienza fu concepita nel cognoscimento di sé e nel cognoscimento della mia bontà in sé, e parturita dall'odio santo e unta di vera umiltà»,⁴⁴⁸ «a carità che à partorita l'obediencia».⁴⁴⁹

Anche in questo scritto troviamo metafore e similitudini “materne”, ne riportiamo due esempi. Il primo è costituito dalla metafora per mezzo della quale Dio descrive i ministri indegni:

*«Ma mira e vede come la Sposa mia à lordata la faccia sua, come è lebrosa per immondizia e amore proprio ed enfiata per superbia ed avarizia di coloro che si pascono al petto suo, ciò è la religione cristiana, corpo universale, ed anco il corpo mistico della santa Chiesa: ciò dico de' miei ministri, i quali sono quelli che si pascono e stanno alle mamelle sue, e non tanto che si pascano, ma elli ànno a pascere e tenere a queste mammelle l'universale corpo della religione cristiana, e di qualunque altro volesse levarsi dalla tenebre della infedeltà e legarsi come membro nella Chiesa mia. Vedi con quanta ignoranzia e con quanta tenebre e con quanta ingratitude è ministrato, e con mani immonde, questo glorioso latte e sangue di questa sposa? e con quanta presunzione ed irreverenzia è ricevuto?».*⁴⁵⁰

Il secondo esempio è quello della similitudine in cui coloro che, una volta ricevuto il battesimo, iniziano a esercitare la virtù sono associati all'immagine della donna che partorisce il figlio vivo, invece coloro che non si comportano come un giusto religioso si comporterebbe partoriranno metaforicamente figli morti:

*«coloro che ànno ricevuto il santo battesimo, nel quale battesimo fu messa la pupilla della fede ne l'occhio de l'intelletto. Venuto il tempo della discrezione, se essi s'esercitano in virtù, costoro ànno conservato il lume della fede e partoriscono le virtù vive, facendo frutto al prossimo loro: come la donna che fa il figliuolo vivo, e vivo el dà allo sposo suo, così costoro d'anno le virtù vive a me, che so' sposo dell'anima. Il contrario fanno questi miserabili che, venuto il tempo della discrezione, dove essi debbono esercitare il lume della fede e parturire con vita di grazia le virtù, ed essi le partoriscono morte. [...] Non cognoscendo me né sé, non odia in sé la propria sensualità anco l'ama, cercando di soddisfare all'appetito suo, e così parturisce i figliuoli morti di molti peccati mortali».*⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Ibid., p. 13.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 86.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 180.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 15.

⁴⁵¹ Ibid., pp. 39-40.

III.III. Linguaggio e corpo

III.III.I. Lessico

Il lessico delle mistiche è un lessico scelto, alcuni termini ricorrono ossessivamente e, nella maggior parte dei casi, questi termini rientrano nel campo semantico del corpo.

Il numero di parti del corpo nominate all'interno delle opere può servire a rendere l'idea: nei *Sermoni* compaiono capelli, capo, volto, viso, faccia, occhi, orecchio, naso, narici, bocca, labbra, lingua, denti, collo, petto, seno, mammelle, cuore, costato, polmoni, membra, mano, ventre, grembo, visceri, utero, piedi, carne, fibre; ne *Il dialogo della divina provvidenza* troviamo capo, faccia, volto, orecchio, occhio, pupilla, bocca, labbra, lingua, denti, collo, petto, cuore, costato, midollo, ventre, stomaco, braccio, mano, dito, piedi; nelle *Sette armi spirituali*, nominate con meno insistenza, ma pur sempre presenti sono: capo, faccia, orecchie, occhi, bocca, petto, seno, cuore, braccia, mani, dito, ginocchia, piedi.

Il corpo sembra essere onnipresente, incarnato in ogni pagina e in ogni argomento. Metonimie, sineddoci e ridondanze permettono di scomporre la realtà riportandola sempre a quel mezzo che per le scrittrici è l'unico in grado di esprimere l'ineffabile: il corpo. Facciamo alcuni esempi.

Nei *Sermoni*: «Volgi il tuo orecchio alle parole della mia bocca»,⁴⁵² «Lacrime dei miei occhi»,⁴⁵³ «Non vogliate chiudere i vostri orecchi alla mia domanda»,⁴⁵⁴ «porgete l'orecchio»,⁴⁵⁵ «dimmi la parola all'orecchio»,⁴⁵⁶ «lingua dice per mezzo dello spirito santo»,⁴⁵⁷ «ricevete la risposta dalla bocca di chi chiede»,⁴⁵⁸ «piegare le ginocchia»,⁴⁵⁹ «le parole della tua bocca»,⁴⁶⁰ «nessuna lingua può raccontarla»,⁴⁶¹ «Anche quando soffriva i dolori più acuti, non apriva la sua bocca santa»,⁴⁶² «gli orecchi rimangono intenti ad ascoltare»,⁴⁶³ «la bocca grida»,⁴⁶⁴ «Mi ascoltino i tuoi orecchi, e i tuoi occhi mi vedano»,⁴⁶⁵ «non guardate le labbra, né la lingua di chi parla». ⁴⁶⁶

⁴⁵² Ibid., p. 14.

⁴⁵³ Ibid.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 17.

⁴⁵⁵ Ibid., p. 17 e 33.

⁴⁵⁶ Ibid., p. 21.

⁴⁵⁷ Ibid.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ Cfr. Ibid., p. 33, 36 e 172.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 31.

⁴⁶¹ Ibid., p. 58.

⁴⁶² Ibid., p. 66.

⁴⁶³ Ibid., p. 79.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 96.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 108.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 155.

Un lessico a forte accentuazione corporea è la costante stilistica di base del testo di Caterina da Siena, costante che si cristallizza in locuzioni che diventano *topoi*⁴⁶⁷ rispecchianti l'idea che facoltà dell'anima, percezioni ed emozioni abbiano la loro sede in organi corporei.⁴⁶⁸ Esempi di tali espressioni sono: *occhio de l'intelletto*, *orecchio del sentimento*,⁴⁶⁹ *pupilla della santissima fede*,⁴⁷⁰ *mano del libero arbitrio*,⁴⁷¹ *piedi de l'affetto*,⁴⁷² *braccio della misericordia*,⁴⁷³ *bocca del santo desiderio*,⁴⁷⁴ *lingua della santa e continua orazione*.⁴⁷⁵

Nelle *Sette armi spirituali*: «dicendo a nue per la bocha del propheta»,⁴⁷⁶ «lo diavolo [...] se li fè apreso l'orechia e dicevali ch'ela biastemaxe»,⁴⁷⁷ «dica con lo core e con la bocha»,⁴⁷⁸ «non è lingua lo potesse esprimere». ⁴⁷⁹

III.III.II. Fraseologia sensoriale

Luci e ombre, rosso e bianco, colori ineffabili, fragranze e cattivi odori, dolcezze e amarezze si alternano e rincorrono in una rete di espressioni, spesso sinestetiche, che attivano i nostri sensi e che ci catapultano nelle esperienze mistiche uniche e irripetibili che le autrici hanno vissuto e che cercano di evocare.

Nei *Sermoni* i sensi che dominano sugli altri sono il gusto e l'odorato, ma non mancano richiami alla vista, all'udito e al tatto: il Sermone III si apre con la mensa divina imbandita a cui i fratelli sono invitati a partecipare “gustando e vedendo”. Qui si trovano «la fragranza del profumo e pietanze di meraviglioso sapore». ⁴⁸⁰ L'invito alla mensa è ripetuto più volte e sempre attraverso un linguaggio che prevede l'attivazione sensoriale «E come oso dire 'Gustate e vedete!' se non conosco la fonte di cui parlo né il suo sapore? E non sono capace di mostrarvi ciò che bisogna gustare e vedere, di cui

⁴⁶⁷ L'alta frequenza con cui ricorrono tali espressioni corporee può essere meglio compresa notando il numero di volte in cui si fa uso del sintagma “occhio de l'intelletto”: Cfr. Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., pp. 13, 20, 23, 28, 34, 39, 44, 45, 47, 49, 52, 56, 60, 62, 63, 64, 70, 73, 74, 75, 76, 78, 81, 83, 89, 90, 91, 93, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 110, 113, 119, 122, 124, 126, 129, 132, 135, 137, 141, 142, 143, 144, 148, 152, 157, 160, 165, 171, 172, 176, 179, 182, 185 e 186.

⁴⁶⁸ A. Bartolomei Romagnoli, *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, op. cit., p. 218.

⁴⁶⁹ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 75.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 50.

⁴⁷¹ Ibid., pp. 5, 67 e 131.

⁴⁷² Ibid., pp. 15, 39 e 50.

⁴⁷³ Ibid., pp. 44, 57, 133 e 138.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 65.

⁴⁷⁵ Ibid.

⁴⁷⁶ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 9.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 23.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 28.

⁴⁷⁹ Ibid., p. 41.

⁴⁸⁰ Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, op. cit., p. 33.

aver fame e aver sete, affinché beviamo e mangiamo».⁴⁸¹ E ancora, sempre nello stesso sermone, dopo aver spiegato di non essere in grado di enumerare le specialità e i nomi della mensa, afferma di riuscire a fare un solo nome, quello di Maria, che «esce dalle labbra con profumo e fragranza, perché chiunque vuole lo senta».⁴⁸²

La descrizione dei cinque fiumi attiva vista, gusto e olfatto: Il bianco e il rosso dei fiumi⁴⁸³ che portano «latte saporito e manna piena di ogni dolcezza [...] La mirra e l'aloè e gli aromi, che emanano fragranza, le soavi bontà».⁴⁸⁴ L'attivazione contestuale di più sensi avviene poi per mezzo di espressioni sinestetiche come: «I santi non si possono mai saziare di guardare costantemente il tempio»,⁴⁸⁵ «occhi così grandi che se ne può abbracciare la bellezza»,⁴⁸⁶ «ognuno si sazia del profumo e del sapore di quella grande dolcezza»,⁴⁸⁷ «lì risuona per tutti una dolce melodia».⁴⁸⁸

Infine, all'occhio del lettore dei *Sermoni* non può passare inosservato l'insistente sistema d'aggettivazione basato sulla dolcezza e, con meno ossessività, sull'amarezza: Gesù Cristo è «dolce unigenito»,⁴⁸⁹ «l'umanità dolce e preziosa»,⁴⁹⁰ «dolce umanità del Signore»,⁴⁹¹ «umanità dolce e santa»,⁴⁹² «dolce e gloriosa carne umana»,⁴⁹³ «carne dolce e generosa»,⁴⁹⁴ «dolce tempio»,⁴⁹⁵ «dolce re»,⁴⁹⁶ «Gesù Cristo dolcissimo»;⁴⁹⁷ gli angeli sono «dolci guide»⁴⁹⁸ e «fanno una musica dolce»;⁴⁹⁹ Maria è «dolce madre gioiosa»;⁵⁰⁰ Giacomo è «dolcissimo»;⁵⁰¹ anche Giovanni evangelista è «dolcissimo di ogni dolcezza d'amore»,⁵⁰² «dolce, glorioso, beatissimo».⁵⁰³ Sono «dolci» anche:

⁴⁸¹ Ibid., p. 40.

⁴⁸² Ibid., p. 33.

⁴⁸³ Ibid., p. 62.

⁴⁸⁴ Ibid., p. 47.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 61.

⁴⁸⁶ Ibid.

⁴⁸⁷ Ibid.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 170.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 18.

⁴⁹⁰ Ibid., p. 57.

⁴⁹¹ Ibid.

⁴⁹² Ibid., p. 58.

⁴⁹³ Ibid., p. 65.

⁴⁹⁴ Ibid., p. 66.

⁴⁹⁵ Ibid., p. 68.

⁴⁹⁶ Ibid., p. 72.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 79; per altri luoghi in cui viene usato l'aggettivo "dolce" in riferimento a Gesù vedi Ibid., pp. 57, 66, 69, 73-75, 80, 91, 102, 113, 134-135, 137-139, 142, 147, 175 e 177.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 76.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 45.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 55; per altri luoghi in cui viene usato l'aggettivo "dolce" in riferimento a Maria vedi Ibid., pp. 57, 113, 123, 145, 148.

⁵⁰¹ Ibid., p. 169.

⁵⁰² Ibid., p. 155.

⁵⁰³ Ibid., p. 76.

l'amplesso di Cristo,⁵⁰⁴ il sapore della misericordia e della grazia divina,⁵⁰⁵ l'infanzia di Gesù,⁵⁰⁶ l'umiltà di Maria,⁵⁰⁷ l'amore di Gesù,⁵⁰⁸ lo sguardo di Gesù.⁵⁰⁹

La caratteristica dell'amarezza viene attribuita alla lacrima «dolcissima e amara»,⁵¹⁰ alla passione di Cristo⁵¹¹ e al dolore patito sulla croce,⁵¹² alla colpa degli uomini.⁵¹³

Come già esposto nel paragrafo dedicato al rapporto tra corpo ed esperienza unitiva, Caterina da Siena evoca l'esperienza incorporante soprattutto attraverso l'attivazione del senso del gusto. Un esempio di ciò è l'alta frequenza con la quale ricorre il verbo "gustare": «gustava quanto siamo tenuti d'amare»,⁵¹⁴ «gustando per affetto d'amore, col lume della fede, la Verità eterna»,⁵¹⁵ «Alcuna volta mi cerca nell'orazione volendo conoscere la potenza mia, ed Io le satisfo, facendole gustare e sentire la mia virtù»,⁵¹⁶ il vero obbediente «gusta e mangia la mia verità».⁵¹⁷

Sempre afferente alla sfera del gusto è il sistema d'aggettivazione basato sulla dolcezza: «dolce e amoroso Verbo»,⁵¹⁸ «dolce e unitivo amore»,⁵¹⁹ «cognoscimento dolce della mia bontà [di Dio]»,⁵²⁰ «O dolcissimo Padre»,⁵²¹ quello che viene rivolto a Dio è «dolce e amoroso desiderio»,⁵²² Dio dice di ricevere regali dalle «dolci spose mie, cioè da ogni anima che mi serve»,⁵²³ Caterina è definita «Figliuola dolcissima»,⁵²⁴ «Ma perché la volontà è morta, con lagrimoso e dolce desiderio comincia a gustare il frutto della lagrima della dolce pazienza».⁵²⁵

Infine, riportiamo qui un esempio di similitudine sensoriale capace di attivare i sensi della vista e del tatto: «Essi medesimi, perché s'anno tolto il lume della fede viva e vanno come accecati, palpando e attaccandosi a quello che toccano. E perché non veggono se non con l'occhio cieco».⁵²⁶

⁵⁰⁴ Ibid., p. 49.

⁵⁰⁵ Ibid.

⁵⁰⁶ Ibid., pp. 55-56.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 61.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 72.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 80.

⁵¹⁰ Ibid., pp. 99-101.

⁵¹¹ Ibid., p. 99.

⁵¹² Ibid., p. 72.

⁵¹³ Ibid., p. 57.

⁵¹⁴ Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, op. cit., p. 19.

⁵¹⁵ Ibid., p. 25.

⁵¹⁶ Ibid., p. 52.

⁵¹⁷ Ibid., p. 180.

⁵¹⁸ Ibid., pp. 1, 20, 21, 46, 52, 68, 80, 85, 86, 91, 137, 140, 141, 145, 156, 157, 162, 166 e 175.

⁵¹⁹ Ibid., p. 3.

⁵²⁰ Ibid.

⁵²¹ Ibid., p. 137.

⁵²² Ibid., p. 7.

⁵²³ Ibid., p. 12.

⁵²⁴ Ibid., pp. 15 e 144.

⁵²⁵ Ibid., p. 86.

⁵²⁶ Ibid., p. 40.

Anche Caterina da Bologna rappresenta l'esperienza unitiva attraverso un lessico relativo alla sfera del gusto, ma rispetto a Caterina da Siena, «sembra essere in questo senso piuttosto selettiva, tanto da far uso di vocaboli come *oldire* 'udire', *sentire* e *vedere*, fondamentalmente solo per la descrizione di sentimenti, di stati d'animo, di esperienze conoscitive sensibili o al massimo di virtù [...] Nei pochi casi in cui viene usata una terminologia legata ai sensi della vista e dell'udito per parlare di uno stato di fusione, le forme compaiono invece sempre in associazione al lessico del gusto».⁵²⁷

L'insistente presenza del gusto è evidente nella descrizione dell'esperienza mistica dell'ostia «abendo ricevuta l'ostia sacrata in bocca, sentì e gustò la suavitate della purissima carne de l'angelo immacolato Christo Iesù. E quello sentimento e gusto foe de tanto dolcissimo e suavissimo sapore e dolceca che non se porria narrare né darne alcuna figura per modo che intendere se potesse»;⁵²⁸ nell'invito a «intendere e gustare»⁵²⁹ la dottrina evangelica; nell'esposizione delle conseguenze di anni di tentazioni del maligno che rendevano la mistica «senza gusto de devocione che al tuto pareva fora de sè e multi anni passoe innançi che potesse reavere el gusto della oratione»;⁵³⁰ nel modo in cui, nonostante le tentazioni, la ragazza continuava a «gustare la dolceza del divino amore nella oratione».⁵³¹

Come già proposto per le altre due scrittici, facciamo degli esempi per mettere in evidenza l'utilizzo di un sistema d'aggettivazione basato su dolcezza e amarezza: Dio è «dolce e fidele compagno»;⁵³² «Gesù Christo dolcissimo»;⁵³³ «dolcissimo fantino Christo Iesù»;⁵³⁴ di Cristo è «dolce e suave è lo divino palamento»;⁵³⁵ «dolce e soave amore»;⁵³⁶ «dolce prexentia»⁵³⁷ e «dolce e melliflua bocha»;⁵³⁸ l'angelico canto fu «dolce e suavissimo»⁵³⁹ e «dolce e suave» la sua melodia;⁵⁴⁰ «dolce memoria» è quella dei santi del passato⁵⁴¹ e del santissimo frate Bernardino.⁵⁴² Amari sono invece la «penoxa e

⁵²⁷ A. Dejure, *Tra lingua di corte e lingua «di pietà»: il volgare delle 'Sette armi spirituali' di Caterina Vigri*, op. cit., p. 154.

⁵²⁸ Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, op. cit., p. 45.

⁵²⁹ Ibid., p. 15.

⁵³⁰ Ibid., p. 24.

⁵³¹ Ibid., p. 33.

⁵³² Ibid., p. 9.

⁵³³ Ibid., p. 28.

⁵³⁴ Ibid., p. 42.

⁵³⁵ Ibid., p. 15.

⁵³⁶ Ibid., pp. 3 e 43.

⁵³⁷ Ibid., p. 41.

⁵³⁸ Ibid., p. 15.

⁵³⁹ Ibid., p. 41.

⁵⁴⁰ Ibid., p. 40.

⁵⁴¹ Ibid., p. 3.

⁵⁴² Ibid., p. 29.

amarissima morte»⁵⁴³ di Cristo, la «cordiale e amara tristitia»⁵⁴⁴ dovuta all'assenza di Cristo e la condizione della ragazza tormentata dal demonio «afflicta de cussì amarissimo passo».⁵⁴⁵

A ciò possiamo aggiungere qualche esempio di metafora sensoriale con la quale viene associata alla “amaritudine” una condizione di estremo turbamento: in una delle tante apparizioni il diavolo cerca di mettere nel cuore della scrittrice pensieri contrari all'obbedienza e per questo ella prova «grandissima pena e amaritudine»;⁵⁴⁶ la giovane donna, insidiata dal demonio, obbediva a quelli che credevano essere i comandi divini «con molta verecondia e amaritudine»⁵⁴⁷ ed era «nell'amaritudine del pianto»;⁵⁴⁸ messa alla prova da Dio che le sottrae la fiamma del fuoco divino la mistica «venne in tanta amaritudine»⁵⁴⁹ in una «talle indicibile amaritudine».⁵⁵⁰

Inserendosi perfettamente nella linea della tradizione mistica, Caterina da Bologna utilizza anche espressioni quali “gusti mentali”,⁵⁵¹ “dolcece mentale”⁵⁵² e “gusto de devutione”⁵⁵³ per rimandare al legame tra processo nutritivo-esperienziale e progresso conoscitivo. L'autrice, però, utilizza tali espressioni anche per rendere noto il pericolo che persino la condizione mistica nasconde, infatti, il suo essere dolce o gustosa la rende insidiabile dal demonio.⁵⁵⁴

III.IV. Linguaggio del “corpo” a confronto con le Sacre Scritture e con la liturgia

Nelle scritture mistiche femminili hanno avuto grande influenza le forme del linguaggio liturgico nella variante dell'orazione di lode, caratterizzata da enumerazione incontrollata (legata all'ebbrezza spirituale) e/o simmetrica ripartizione degli enunciati (attribuiti dell'oggetto lodato). Ne è esempio San Francesco. Forti sono anche le influenze del linguaggio profetico che nasce dal confronto tra uomo e Dio. Questo linguaggio dà vita a una comunicazione enunciata in nome del Signore e, spesso, le scrittrici mistiche si rifanno al modello dell'eloquenza sacra nel momento in cui trasmettono contenuti rivelatori.⁵⁵⁵

⁵⁴³ Ibid., p. 9.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 42.

⁵⁴⁵ Ibid.

⁵⁴⁶ Ibid., p. 16.

⁵⁴⁷ Ibid., p. 18.

⁵⁴⁸ Ibid.

⁵⁴⁹ Ibid., p. 41.

⁵⁵⁰ Ibid.

⁵⁵¹ Ibid., pp. 31 e 34.

⁵⁵² Ibid., pp. 32, 33, e 42.

⁵⁵³ Ibid., pp. 44 e 45.

⁵⁵⁴ A. Dejure, *Tra lingua di corte e lingua «di pietà»: il volgare delle 'Sette armi spirituali' di Caterina Vigri*, op. cit., pp. 155-156.

⁵⁵⁵ Cfr. G. Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, in *Scrittrici mistiche italiane*, op. cit., pp. 27-28.

Analfabete o acculturate, le scrittrici mistiche medievali italiane conoscevano le Sacre Scritture grazie alla liturgia, alle prediche, alle conversazioni con frati e confessori di diversi ordini, attraverso letture personali. Nella maggior parte dei casi risulta difficile ricostruire nel dettaglio il loro percorso di formazione, ma l'influenza che le Sacre Scritture, la liturgia, i Padri della Chiesa e i fondatori di ordini hanno avuto nei loro scritti è innegabile, anche in relazione ai riferimenti corporali.

Dalla nostra trattazione si può dedurre la convergenza tra “corpo” nelle Sacre Scritture e nella liturgia e “corpo” nelle opere di Umiltà da Faenza, Caterina da Siena e Caterina da Bologna. Riportiamo all'attenzione il significato polisemico del cuore, significato che affonda le sue radici nel Nuovo Testamento in cui è considerato luogo delle forze vitali, ma viene utilizzato anche in senso metaforico come fonte di pensieri intellettuali, delle decisioni, della coscienza morale e del sentimento,⁵⁵⁶ inoltre, sempre il Nuovo Testamento fornisce il materiale per attribuire valori positivi alle lacrime (infatti la Chiesa, a partire dall'XI secolo farà diventare il dono delle lacrime criterio di santità),⁵⁵⁷ lacrime che per le scrittrici mistiche potranno essere segno dell'imitazione della passione di Cristo.

Di ispirazione sacra sono anche i significati attribuiti alla testa (la cui importanza simbolica è avvalorata dal sistema alto-basso che risponde al principio gerarchico secondo cui Cristo è capo della Chiesa e Dio è capo di Cristo); alla castità (propaganda ascetica d'età gregoriana e influenza della cultura monastica e clericale), alla perfezione (indissolubilmente legata alla visione cristiana del paradiso) e al sangue umano distinto da quello puro di Cristo. L'attribuzione di qualità materne a Dio fa capo a una tradizione che nascendo in Sant'Agostino viene diffusa dalla letteratura spirituale di Anselmo, Bernardo, Guerrico, Aelredo. Per quanto riguarda la rinuncia alle “cose del mondo” sarà la stessa Caterina Vigri a citare nella sua opera Sant'Agostino e, a qualche rigo di distanza, San Francesco.

Anche il lessico corporeo di Caterina da Siena che sfrutta giochi di parole consolidati (es. “occhio dell'intelletto”, “pupilla della fede” ecc.) trova sostegno non soltanto nel linguaggio mitico, ma anche nelle citazioni bibliche e liturgiche. Questo è anche il caso, sempre ne *Il dialogo della divina provvidenza*, dei paragoni del corpo a un'incudine o a un carcere o a una nuvola, della faccia a uno specchio, del cuore a un vasello o a una fontana o a una lampana e del Corpo mistico della santa Chiesa a una vigna o a un giardino.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ J. Le Goff, N. Truong, *Il corpo nel Medioevo*, op. cit., p. 143.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 58.

⁵⁵⁸ A. Bartolomei Romagnoli, *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, op. cit., p. 218.

Conclusioni

Inevitabilmente, Sacre Scritture e liturgia, Padri della Chiesa e fondatori di ordini entrano nella scrittura mistica medievale femminile italiana che ne trae tutto il “corpo” possibile. La forte innovazione delle opere femminili sta, come abbiamo detto, nel chiasmo attuato tra *corpus mysticum* e *corpus verum* che inverte ciò che era ritenuto conoscibile (la Chiesa) con ciò che era ritenuto misterioso (l’Eucarestia). In questo modo, le scrittrici hanno posto al centro della propria produzione letteraria il corpo di Gesù, sfruttando le proprie caratteristiche di donne per istaurare con il Signore un legame nuovo, intimo, inaccessibile all’uomo e ponendosi come portatrici di Dio nel mondo, nello stesso mondo che aveva cercato di escluderle anche dalle istituzioni religiose.

Nel fenomeno di piena esperienza mistica di Dio, il corpo fungerà da unico tramite capace di esprimere il divino messaggio ineffabile: «*Il corpo [...] svolge un lavoro da copista: dà corpo al Verbo e fa del corpo il proprio verbo*»⁵⁵⁹ e dà corpo a un nuovo verbo, ossia un linguaggio autonomo e nuovo che vede il corpo come protagonista a livello sostanziale e formale, un nuovo verbo capace d’esprimere l’ineffabile.

Umiltà da Faenza, Caterina da Siena e Caterina da Bologna sono tre scrittrici emblematiche di un nutrito gruppo di autrici medievali. Alcune di queste scrissero di loro pugno per scelta, altre si videro costrette alla scrittura dai loro confessori, altre ancora videro le loro opere stravolte dalla mediazione della mano dell’uomo. Conosciamo il nome di alcune scrittrici perché il destino volle che le loro opere restassero nelle mani delle consorelle che le conservarono, tal volta come delle reliquie, all’interno di conventi e monasteri. Altri nomi ci sono ignoti e forse lo saranno per sempre, perché nascosti o spariti nella parte oscura della storia letteraria, quella che la tradizione ha scelto di non conservare.

⁵⁵⁹ A. Bartolomei Romagnoli, *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, p. 221.

Bibliografia

Fonti

Illuminata Bembo, *Specchio di illuminazione*, Edizione critica a cura di S. Mostaccio, Firenze, Sismel - Ed. del Galluzzo, 2001.

Santa Caterina da Siena, *Il dialogo della divina provvidenza*, a cura di G. Prigioni, Siena, Ed. Cantagalli, 2017.

Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, Roma, ed. Cantagalli, 1995.

Caterina Vigri, *Le Sette armi spirituali*, ed. critica a cura di A. Degl'Innocenti, Firenze, Sismel - Ed. del Galluzzo, 2000.

Umiltà da Faenza, *I Sermoni di Umiltà da Faenza*, Ed. critica a cura di A. Simonetti, Spoleto, Fondazione CISAM, 1995.

Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco FFB, trad. di F. Valori, Siena, Ed. Cantagalli, 2007.

Saggi

A. Bartolomei Romagnoli, *Eucaristia ed estasi: propaganda clericale e visioni nel XIII secolo*, in *Il 'Corpus Domini'. Teologia, antropologia e politica*, a cura di L. Andreani e A. Paravicini Bagliani, Firenze, Sismel - Ed. del Galluzzo, 2015.

A. Bartolomei Romagnoli, *I movimenti penitenziali alla fine del medioevo come problema storiografico*, in «Chiesa e Storia», Tau Editrice, Todi, anni VI-VII. NN. 6-7 - 2016-2017.

A. Bartolomei Romagnoli, *Il linguaggio del corpo in santa Caterina da Siena*, in *Dire l'ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*, Atti del Convegno (Siena, 13-14 novembre 2003), a cura di L. Leonardi e P. Trifone, Firenze, Ed. del Galluzzo, 2006, p. 212.

A. Bartolomei Romagnoli, *Mistici e mistica domenicana in L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni. (1216-2016)*, a cura di G. Festa e M. Rainini, Bari, Ed. Laterza, 2016, pp. 357-358.

A. Bartolomei Romagnoli, *Santità e mistica femminile nel medioevo*, Fondazione CISAM, Spoleto, 2013, pp. IX-XI.

- A. Bartolomei Romagnoli, *Vita religiosa femminile nel secolo XIII. Umiltà, Gherardesca e le altre fra realtà e rappresentazione*, in *San Nevolone e Santa Umiltà a Faenza nel sec. XIII*, a cura di D. Sgubbi, Atti del Convegno di Faenza, 26 – 27 maggio 1995, Seminario diocesano Pio XII, Faenza, 1996.
- R. M. Bell, *La santa anoressia, digiuno e misticismo dal medioevo a oggi*, trad. A. Casini Paszkowski, Roma-Bari, Ed. Laterza, 2002 (I Ed. *Holy Anorexia*, The University of Chicago, 1985).
- L. Borriello, *L'esperienza mistica cristiana identità e struttura*, in «Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 99, no. 3, 2007.
- P. Camporesi, *La carne impassibile. Salvezza e salute tra Medioevo e Controriforma*, Garzanti Editore, Milano, 1994.
- A. Carotti Oddasso, v. «Caterina Benincasa» in *Bibliotheca sanctorum*, Roma, Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, 1961-1970, 13 voll., vol. III, col. 1017.
- M. de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra XVI e XVII secolo*, Bologna, 1987, p. 128.
- G. Cremascoli, *Mistica e letteratura*, in *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi*, Atti dell'VIII seminario di storia e teologia della mistica della Fondazione Enzo Franceschini, Genova, 6 febbraio 2006, a cura di F. Vermigli, Firenze, Sismel – Ed. del Galluzzo, 2007.
- A. Degl'Innocenti, Introduzione a C. Vigri, *Le Sette armi spirituali*, ed. critica a cura di A. Degl'Innocenti, Firenze, Sismel – Ed. del Galluzzo, 2000
- A. Dejure, *Tra lingua di corte e lingua «di pietà»: il volgare delle 'Sette armi spirituali' di Caterina Vigri*, in *Dalla corte al chiostro. Santa Caterina Vigri e i suoi scritti*, Atti della VI giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile, a cura di Clarisse di Ferrara, P. Messa, F. Sedda, Ferrara, Ed. Porziuncola, 2011.
- U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Strumenti Bompiani, Bergamo, 2009 (I ed. 1987).
- R. Fusco, introduzione di Santa Umiltà da Faenza, *I Sermoni*, a cura di R. Fusco, trad. F. Valori, Siena, Ed. Cantagalli, 2007, pp. 5-6.
- H.E. Keller, *Segreti. Uno studio semantico sulla mistica femminile medievale*, in «Storia delle donne» I, trad. di D. Bremer, 2005, pp. 206-220.
- J. Le Goff, N. Truong, *Il corpo nel Medioevo*, trad. di F. Cataldi Villari, Roma – Bari, Laterza, 2005 (I ed. *Une histoire du corps au Moyen Age*, ed. Liana Levi, 2003).

C. Leonardi, *La santità delle donne*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Milano, Ed. Marinetti, 1996 (II Ristampa, 2004).

G. Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Milano, Ed. Marinetti, 1996 (II Ristampa, 2004).

G. Pozzi, "Scrittrici mistiche: la voce degli inchiostri", in «Quaderni d'italianistica», vol. XXI - N.2, a cura di S. Zanini, 2000.

Scrittrici mistiche italiane, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Milano, Ed. Marinetti, 1996 (II Ristampa, 2004).

V. Turner, *Nello spazio intermedio: il periodo liminale nei rites de passage*, in Id., *La foresta dei simboli*, Brescia, 1976, pp. 123-142.

A. Zorzi, *Manuale di storia medievale*, UTET, Novara, 2016, p. 53.

Sitografia

C. Borgia, *La documentazione femminile dei fondi monastici e conventuali della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*,

http://www.archiviodistato.firenze.it/memoriadonne/cartedidonne/cdd_14_borgia.pdf

ultima consultazione 17/08/2020, p. 8.

Santa Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di G. Cavallini, Roma, ed. Cantagalli, 1995, <https://www.centrostudicateriniani.it/it/santa-caterina-da-siena/scritti> ultima consultazione 19/08/2020.

D. Cerrato, "Caterina e le altre: scrittrici mistiche italiane e querelle des femmes", <https://revistas.usal.es/index.php/1576-7787/article/download/15604/16171> ultima consultazione 19/08/2020.

G. Ferraro, "Il pensiero e l'insegnamento di santa Caterina da Siena sullo spirito santo", *Angelicum*, vol. 78, no. 2, 2001, p. 204, *JSTOR*, www.jstor.org/stable/44617140 ultima consultazione 19/08/2020.

R. Librandi, "Le strategie del chiedere nelle 'Lettere' di Caterina da Siena", <https://ddd.uab.cat/pub/qdi/11359730n6/11359730n6p83.pdf> ultima consultazione 19/08/2020.

Treccani, *Caterina da Siena, santa*, http://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-da-siena-santa_%28Dizionario-Biografico%29/ ultima consultazione 17/08/2020.

Treccani, *Caterina Vigri, santa*, http://www.treccani.it/enciclopedia/santa-caterina-vigri_%28Dizionario-Biografico%29/ ultima consultazione 28/08/2020.

Treccani, *GUIDINI, Cristoforo*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/cristoforo-guidini_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cristoforo-guidini_(Dizionario-Biografico)/) ultima consultazione 19/08/2020.

A Vauchez, *L'ideal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain aux XIII et XIV siècles*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo*, pp. 317-337.

A. Vauchez, *Santa Caterina Vigri (1413-1463) e il suo processo di canonizzazione (1586-1712)*, in «Rivista Di Storia Della Chiesa in Italia», vol. 58, no. 2, 2004, p. 546, *JSTOR*, www.jstor.org/stable/43050177 ultimo accesso 27/08/2020.

M. Zancan, “Lettere Di Caterina Da Siena. Il Testo, La Tradizione, L'interpretazione”, *Annali D'Italianistica*, vol. 13, 1995, pp. 151–161. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24006569, ultima consultazione 02/05/2020.