

Figure dell'Altro assente

Desiderio e immaginazione in Teresa d'Avila

di Davide Zordan

The terms «desire» and «imagination» occur with great frequency in Teresa of Avila's writings, and the way they contribute in defining the spiritual experience of the reformer of Carmel is worth carefully examining. From Teresa's point of view, these terms are essential in articulating the possibility of mystic discourse, namely of relocating the narrative of her inner experience and the intimate manifestations of a God almost disappeared from the scene of the world. In her imaginative tumult, Teresa kept listening to her own desire and accepted the conflicting passions, which inhabited her until they conveyed a new truth on herself and her embodied subjectivity.

La rilettura di alcuni tratti dell'esperienza spirituale di Teresa d'Avila proposta in queste pagine si inserisce nel più ampio contesto di un tentativo di riabilitazione teologica del concetto di immaginazione che mi occupa da alcuni anni. In particolare mi è parso di poter individuare nell'epoca della prima modernità le condizioni favorevoli al sorgere di pratiche di devozione, meditazione e orazione che non solo non temono di far ricorso alle risorse dell'immaginazione, ma elaborano vere e proprie tecniche immaginative alle quali affidano la strutturazione della vita spirituale, come accade ad esempio negli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola.¹ La teologia moderna ha svolto un'opera regolatrice e normalizzatrice nei confronti di questo tipo di proposte spirituali, affidandosi a una razionalità modellata sul paradigma delle scienze naturali. Di conseguenza il ricorso all'immaginazione rimarrà a lungo marginale e sospetto nella vita spirituale, oltre che del tutto estraneo all'elaborazione di un pensiero teologico. E tuttavia è possibile scorgere, nei nuovi assetti della prassi credente inaugurati in regime di modernità nascente, un credito nei confronti dell'immaginazione che anticipa ciò che la teologia ufficiale riuscirà a formulare solo molto più tardi e con enorme difficoltà, ad esempio, per limitarmi all'ambito cattolico, nella riflessione sulla fede di John Henry Newman e in alcuni tentativi dei modernisti del primo Novecento.²

¹ Cfr. D. ZORDAN, *Geistliche Inszenierung. Die Imagination in den Exerzitien von Ignatius von Loyola*, in P. HASENBERG - R. ZWICK - G. LARCHER (edd), *Zeit – Bild – Theologie. Filmästhetische Erkundungen*, Marburg 2011, pp. 18-32.

² Cfr. D. ZORDAN, *Il modernismo e il problema della coscienza credente: John-Henry Newman e George Tyrrell*, in M. NICOLETTI - O. WEISS (edd), *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 79), Bologna 2010, pp. 417-439.

Alcune brevi precisazioni prima di procedere. In primo luogo, accostarsi a Teresa d'Avila comporta l'inclusione nel campo di indagine della mistica e delle sue espressioni, il che complica decisamente le cose, ma senza rinviarci a un oggetto eterogeneo rispetto a quello che ho appena delineato. Secondo la testimonianza tenace della tradizione teologica, infatti, la mistica cristiana non va intesa come una fuoriuscita dal dominio della fede, del suo linguaggio e delle sue forme, ma come un suo inveramento, senza dubbio molto peculiare. Accolgo in partenza una tale rivendicazione di continuità. Se pure di essa ci si è serviti strumentalmente per addomesticare gli elementi più sovversivi dell'esperienza mistica, essa esprime tuttavia una verità importante che ha tutelato per ogni fedele lo spazio di una inviolabile 'libertà interiore'.

In secondo luogo, pur trattando della spiritualità e della mistica di Teresa non mi confronterò in maniera specifica con la varietà dei fenomeni mistici che ella ha sperimentato e raccontato nei suoi scritti – levitazioni, rapimenti, estasi, fino alla trasverberazione e al matrimonio spirituale – né tantomeno proverò ad offrirne un'interpretazione. Mi soffermerò piuttosto su alcune tappe decisive della sua vita di orazione dalle quali emerge il duplice tema dell'immagine e della visione, e cercherò di evidenziare come e perché esso sia centrale nella sua comprensione della fede.

Infine, senza che sia qui necessario adottare una teorizzazione specifica del fenomeno mistico, mi propongo di assumere lo sfondo dell'analisi elaborata da Michel de Certeau, che suggerisce di rileggere i testi mistici con pudico distacco, senza proiettare frettolosamente su di essi quadri interpretativi già elaborati (ad esempio l'analisi freudiana o lacaniana) e capaci di rendere conto del loro 'oggetto'. Per il pensatore francese, inoltre, occorre guardare in particolare alla straordinaria fioritura mistica del XVI secolo non tanto come a un insieme di esperienze spirituali in grado di indurre determinati stati di alterazione psicofisica, ma piuttosto come a un certo tipo di risposta a una situazione di smarrimento delle credenze tradizionali e istituite.³ Su quest'ultimo aspetto mi soffermerò tra breve, al momento di delineare il contesto in cui si muove Teresa.

1. *La frammentazione del cosmo cristiano*

Teresa de Ahumada, la monaca riformatrice dell'ordine carmelitano, fu beatificata nel 1614 e canonizzata nel 1622, a quarant'anni dalla morte e quando forse erano ancora in vita alcuni tra i teologi che avevano raccomandato che le sue opere fossero bruciate sul rogo, nei processi seguiti alle loro pubblicazione a stampa postuma. Già in vita Teresa era rimasta costantemente sotto la minaccia dell'Inquisizione, resa prima da Carlo V e

³ Cfr. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, trad. it., Bologna 1987; dello stesso autore, *Mystique*, in *Encyclopaedia Universalis*, 11, Paris 1971, pp. 521-526.

poi soprattutto da Filippo II uno strumento imprescindibile di repressione del dissenso religioso e di rafforzamento dei criteri di *limpieza de sangre*⁴ entro i confini del regno. A quanto è dato di sapere, Teresa fu denunciata all'Inquisizione almeno sei volte. Nulla di strano, dal momento che aveva sostenuto opinioni per le quali non pochi tra i suoi contemporanei erano stati perseguitati e condannati, e secondo il parere degli storici furono soprattutto la forza della sua personalità, il suo spirito arguto e la protezione di alcune influenti famiglie nobiliari ad accordarle un diverso destino.

In effetti Teresa aveva tutto per inquietare i suscettibili censori ecclesiastici: donna, di ascendenze marrane, mistica e sostenitrice dell'orazione mentale allora fortemente sospetta, autrice – lei priva di formazione teologica – di opere che pretendevano di offrire una dottrina spirituale alla portata di tutti, persona all'apparenza docile eppure estremamente abile nello svincolarsi dalle direttive ricevute (ponendo in tensione tra loro i diversi gradi dell'autorità istituita: confessori, vescovi, superiori carmelitani, nunzi papali), viaggiatrice instancabile e fondatrice di monasteri, in contrasto con tutte le norme della Controriforma che volevano le religiose protette dalla più stretta clausura. Per molto meno di questo si potevano passare lunghi anni nelle carceri inquisitoriali a Toledo, Cadice o altrove ed è comprensibile che le strategie vincenti adottate da Teresa per divincolarsi dalle maglie di una vigilanza scrupolosa e ossessiva abbiano attirato l'attenzione di studiosi di diverse discipline, dagli storici delle mentalità agli esperti di retorica letteraria.

Ciò che più preoccupava i tutori dell'ortodossia e dell'istituzione ecclesiastica erano le spinte individualistiche che suscitavano ovunque fermenti di un cristianesimo interiore e immediato, ispirato più a san Girolamo ed Erasmo che a Lutero. La figura di Girolamo e la religiosità dei geronimiani avevano goduto di straordinaria popolarità fin dal secolo precedente,⁵ portando alla diffusione di un biblismo fondato sulla pratica della *ruminatio*. Tra il Quattrocento e il primo terzo del Cinquecento furono messe in circolazione diverse versioni della Bibbia in castigliano, servendosi dei testi originali ebraici e ricercando il confronto con i commenti di Rashi e la tradizione interpretativa dell'ebraismo spagnolo. A Granada era allo studio perfino una traduzione in arabo, prima che i veti ecclesiastici bloccassero tutte le iniziative di questo genere. Non solo le classi colte, ma anche frange del popolo, in particolare tra i *conversos*, cristiani di origine ebraica, si lasciarono permeare da questo spiritualismo biblico che intrecciava volentieri i diversi filoni della tradizione ebraico-cristiana. Ma non meno importante fu per la Spagna l'influenza di Erasmo, le cui opere,

⁴ Secondo cui la presenza in famiglia di ascendenze ebraiche o moresche decretava l'immediato decadimento della posizione sociale ed economica di un individuo e l'impossibilità di accedere a cariche sia civili che religiose.

⁵ Américo Castro è stato il primo studioso a richiamare il grande peso dell'ordine di san Girolamo nella storia spagnola tra il XV e il XVI secolo. Cfr. A. CASTRO, *Aspectos del vivir hispánico* [1949], Madrid 1987, pp. 47-103.

tradotte durante la seconda decade del Cinquecento, riscossero un notevole successo tra gli intellettuali e gli umanisti, e favorirono la congiunzione del fervore evangelico con un sentimento libertario e antiromano.⁶ Queste spinte verso un rinnovamento religioso ancora incerto costituivano i primi segnali che traducevano l'inquietudine e le tensioni latenti di una società in mutamento, una società che aveva assistito al crollo dell'immagine di un cosmo unitario garantita dal cristianesimo medievale ed era attraversata da lacerazioni profonde.⁷ Il fervore talvolta entusiastico che le accompagnava non poteva coprire il senso di una mancanza, di lutto per la perdita di un orizzonte di significato socialmente condiviso.

Ebbene la fioritura della mistica spagnola nel XVI secolo, e in essa singolarmente il percorso di Teresa d'Avila, può essere interpretata come l'espressione più acuta e cosciente di una tale perdita, intesa niente meno che come perdita di Dio: dell'evidenza del suo inerire ai linguaggi, ai riti, ai simboli veicolati dalla religione. «Dov'è il tuo Dio?», domanda allora l'anima a se stessa, «all'estremo della solitudine».⁸ Come trovare le parole e i gesti per esprimere la verità religiosa di questa perdita, di questa assenza, in una Chiesa che investiva tutta se stessa, in maniera militante e strutturata, per affermare il senso glorioso della presenza, la presenza reale dell'Eucaristia e la presenza dominante del suo corpo sociale? In questo senso la mistica teresiana si pone certamente in continuità con i movimenti spirituali (e dunque con la fede) del suo tempo, di cui avverte tutta l'instabilità,⁹ ma introduce al tempo stesso una novità, una frattura che non potrà più essere colmata semplicemente mediante le procedure del controllo ecclesiastico, e richiederà invece un nuovo ascolto e un nuovo approccio alle dinamiche del credere. Tale novità consiste nel riscatto dell'interiorità estatica e delle sue capacità immaginative e visionarie, che reclamano ora di essere riconosciute quali garanti della validità e veridicità di un vissuto umano e religioso singolare.

⁶ Il riferimento classico è qui lo studio di M. BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Mexico 1950 (tesi originale in francese del 1937; edizione ampliata nel 1960 e 1966), che probabilmente accentua il carattere utopico e riformistico dell'erasmismo spagnolo, per sottolinearne le comuni radici europee.

⁷ In questo senso il dato più rilevante di novità, secondo Certeau, riguarda «la riorganizzazione dello spazio religioso in Chiese o 'partiti'», ognuna delle quali «produce la propria unità a partire dai dati tradizionali» facendo della dottrina «uno strumento che permette di fabbricare corpi sociali» (M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 57). Frantumate e ideologizzate, le istituzioni del senso non offrono più le medesime certezze che garantivano in passato.

⁸ TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 20,11 e 10, in TERESA DI GESÙ, *Opere*, trad. it., Roma 1985, pp. 193 e 192.

⁹ «Io non ho ancora cinquant'anni, e ho già visto tanti cambiamenti che non so più come vivere». *Ibidem*, 37,11, p. 389.

2. *Il primo passo: risvegliare il desiderio*

Prima ancora di entrare in monastero, Teresa assimila le pratiche di orazione più comuni e raccomandate al suo tempo: preghiera vocale, meditazione sulle scene della vita e soprattutto della passione di Cristo. Eppure questa pratica sembra condurla a un'impasse, se è vero che, come ella afferma nel *Libro della vita*, all'età di 23 anni non sapeva come raccogliersi e avanzare nella preghiera («no sabía cómo proceder en oración ni cómo recogerme»¹⁰). Le difficoltà che la giovane incontra, e che analizza con lucidità, riguardano in particolare la sua incapacità di fissare mentalmente l'oggetto da meditare.

«Il Signore non mi ha dato di poter discorrere con l'intelletto e neppure di valermi dell'immaginazione, la quale è in me così debole ... La loro vita [di coloro che non possono discorrere con l'intelletto] è molto aspra e penosa, perché avendo la volontà inattiva e mancando all'amore un oggetto in cui occuparsi, l'anima è come abbandonata a se stessa, incapace di meditare: la solitudine l'opprime, l'aridità e i pensieri importuni le danno battaglia».¹¹

Lo spazio dell'orazione appare ingovernabile a chi non possieda una determinata capacità di concentrarsi sul proprio oggetto, in questo caso la vita e passione di Gesù. Quando l'*entendimiento* non trova appigli, anche l'oggetto più sacro sfugge, si volatilizza lasciando l'orante alla sua desolata aridità. Né le formule vocali della tradizione offrono l'ancoraggio necessario per contrastare il senso di solitudine e i «pensieri dispersi».¹² Si noti però che Teresa parla precisamente di una 'volontà' inattiva e di un 'amore' senza oggetto. Il sospetto è che il problema alla radice non sia tanto di natura intellettuale (la mancanza di concentrazione) quanto piuttosto un blocco del desiderio, o meglio una impossibilità a far ricorso alle energie del desiderio nel quadro dell'orazione vocale e della meditazione così come erano tradizionalmente concepite. Senza affidarsi allo slancio del desiderio, il discorrere dell'intelletto, e perfino l'immaginazione, sono un attorcigliarsi a sé («l'anima è come abbandonata a se stessa»), che riesce al massimo a nascondere il vuoto della solitudine facendo leva sull'abilità discorsiva. Ma non crea quello spazio di alterità irriducibile in cui la preghiera si dispiega oltre la corazza del sé, come «possibilità di intendere e farsi intendere».¹³

Teresa individua quasi subito nella lettura il correttivo che la preservi da questa meditazione senza desiderio e senza sbocchi. Decide di non avventurarsi più nello spazio dell'orazione senza quelli che chiama 'i buoni libri':¹⁴ il *Terzo abbecedario spirituale* di Francesco de Osuna, anzitutto, e

¹⁰ TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, 4,7.

¹¹ *Ibidem*, pp. 59-60.

¹² *Ibidem*, 4,9, p. 61.

¹³ M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 41.

¹⁴ Cfr. TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 4,7, p. 58.

in seguito *La salita del Monte Sion* di Bernardino da Laredo e probabilmente¹⁵ la *Via spiritus* di Barnabé de la Palma. Si tratta di testi impregnati di spiritualità medievale, soprattutto francescana, che si offrivano come guide per un'orazione di raccoglimento interiore (*recogimiento*) ritmata da una meditazione immaginativa e affettiva di episodi della vita di Gesù e della Vergine Maria o di altri passi della Scrittura, e che individuavano il punto d'arrivo dell'itinerario spirituale in una quiete contemplativa che non comporti più «alcuna operazione, se non la sola operazione affettiva occupata nell'amore» (così *La Salita del Monte Sion*¹⁶). In questi testi si insiste sul distacco da sé, sul superamento delle pratiche ascetiche e dell'orgoglio che in esse si annida. Teresa se ne lascia guidare al punto che talvolta la sua orazione coincide semplicemente con la lettura, e che l'idea di essere obbligata a pregare senza un tale ausilio la fa sentire letteralmente malata.¹⁷

«... incapace come sono di meditare, se mi avessero privata del libro [il *Terzo abbecedario spirituale*], credo che fra tanti travagli e aridità non avrei potuto perseverare. Invece vi durai per diciotto anni, nei quali, a meno che non fosse dopo la comunione, non osavo cominciare la meditazione senza libro. Entrare nell'orazione senza libro mi era come entrare in guerra contro un esercito formidabile, mentre il libro mi consolava: mi serviva di compagnia e di scudo per ribattere gli assalti dei molti pensieri, tanto che quando ne ero senza, mi assaliva l'aridità, della quale ordinariamente andavo priva, e l'anima si turbava, mentre con il libro raccoglievo i pensieri dispersi e m'immergevo lievemente nell'orazione. Spesso mi bastava solo aprire il libro, alle volte leggevo un poco e altre volte molto, a seconda della grazia che il Signore mi faceva».¹⁸

L'atto di lettura protegge il pensiero da ogni sviamento ma soprattutto offre compagnia nella solitudine. La lettura 'mette in presenza' dell'oggetto su cui si fissa la meditazione, impedendo alla mente di errare senza meta, cioè senza l'Altro che le formule e gli schemi della preghiera tradizionale non riescono più a focalizzare. In questo modo il libro è una 'consolazione': rende sopportabile l'idea dell'assenza di Colui che, al tempo stesso, invita a cercare tra le parole lette. Queste parole sono solo traccia – non presenza, non sacramento – ma forse proprio per questo appaiono più affidabili, più adeguate per chi sente di dover elaborare il lutto di una perdita. Come spiegare altrimenti l'aridità e il turbamento non appena il libro si richiude, o non è più a disposizione? Si può davvero imputare ciò solo alla debole attitudine al raccoglimento che Teresa si riconosce, sapendo bene, oltretutto, quanto la santa tenda a esagerare dipingendosi così?

Certo occorre considerare che questi testi di spiritualità svolgevano una funzione suppletiva della Scrittura, sottratta alla meditazione dei fedeli

¹⁵ Stando almeno all'analisi degli scritti di Teresa proposta da TOMAS DE LA CRUZ, *Humanité du Christ. IV: L'École Carmélitaine*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, Paris 1969, 7, col. 1099.

¹⁶ BERNARDINO DA LAREDO, *La Salita del Monte Sion*, 3,8.

¹⁷ Cfr. TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 4,8, p. 60.

¹⁸ *Ibidem*, 4,9, pp. 60-61.

dai decreti dell'Inquisizione. La loro ampia diffusione si spiega anche sulla base della loro capacità di restituire in qualche modo al popolo cristiano i racconti biblici non più a disposizione di tutti. La meditazione che essi proponevano indicava quale indispensabile punto di partenza una visualizzazione interiore di Gesù, sullo sfondo delle vicende evangeliche evocate dal testo. Un tale ritorno alla semplicità della trama evangelica, se pur mediato, rappresenta un primo elemento che qualifica il percorso spirituale di Teresa. Nei 'buoni libri' che accompagnano la sua orazione ella trova un materiale narrativo e immaginativo preconstituito ma atto ad aprire uno spazio, a fare posto a una individualità desiderante di cui i metodi tradizionali della preghiera non si facevano carico.

3. *L'equivocità della proto-visione: Cristo e il rospo*

Un altro episodio relativo ai primi anni di vita conventuale di Teresa invita a riflettere sulla mancanza quale vettore del desiderio e ad individuare qui l'origine di un'avventura dello spirito che denota elementi di radicale novità. Teresa ne parla nel capitolo 7 del *Libro della vita*, quando racconta delle conversazioni con cui si intratteneva, presso il parlatorio del convento dell'Incarnazione di Avila, con un visitatore cui si sentiva molto legata.¹⁹ La monaca lascia intendere che la pratica di questi intrattenimenti, consentita e assai diffusa, era in qualche caso la via d'accesso a altri illeciti, quali visite notturne presso il monastero, ma nota soprattutto che, per quanto la riguarda, tale prassi l'aveva portata, nonostante gli inizi promettenti di cui si è detto, ad abbandonare la preghiera meditativa: «mi sembrava meglio uniformarmi ai più, contentandomi di recitare ciò che era di obbligo, pregare vocalmente e lasciare l'orazione mentale».²⁰ Ora, essendo la sola preghiera vocale, come s'è detto, incapace di convogliare le energie del desiderio di Teresa, era del tutto naturale che queste prendessero un'altra direzione, quella seguita da tante consorelle, quella cioè di un affetto sensibile il cui oggetto rimane tuttavia, anche in questo caso, per così dire fuori portata: oltre le grate, fisiche o simboliche, della clausura, un sentimento di cui si possa godere per qualche breve istante di conversazione e poi da custodire nel ricordo un po' colpevole come un fantasma, forse come un'ossessione.

In tutto ciò l'esperienza di Teresa era dunque simile a quella di tante religiose del suo tempo, chiuse in un monastero per una serie di ragioni molteplici che poco avevano a che fare con la fede, ma piuttosto

¹⁹ Teresa tornerà poi più avanti sul tema dell'attaccamento umano riconoscendosi quello che considera «un difetto gravissimo»: l'essere sensibile alle attenzioni benevole delle persone che frequentava. «Quando mi accorgevo che una persona mi voleva bene e mi era simpatica – scrive con la consueta lucidità d'analisi – mi affezionavo ad essa sino ad averla sempre nella mente». *Ibidem*, 37,4, p. 383.

²⁰ *Ibidem*, 7,1, p. 78.

con l'onore (da salvaguardare), l'ambizione (da alimentare), quando non semplicemente per sottrarsi al destino delle altre, le donne che non avevano avuto, come scriverà Teresa nelle *Fondazioni*, la «grande grazia» di essere liberate «dallo star soggette a un uomo sotto cui [trovare] spesso la morte».²¹ Impossibile non cogliere qui, implicito e forse involontario, un riferimento a *doña* Beatriz de Ahumada, madre di Teresa stessa, sposa quindicenne di Alonso Sanchez de Cepeda, già vedovo e con il doppio dei suoi anni, e morta a 33 anni consumata da dieci parti. Che per tante monache con l'unica vocazione di fuggire a una simile sorte il fantasma di un affetto proibito avesse funzione di consolazione, in modo analogo a come «il libro» consolava Teresa, non sorprende. Ciò che sorprende è piuttosto che in questa esatta situazione, e cioè dopo aver abbandonato la consolazione del libro e della meditazione ed essersi «conformata ai più», Teresa abbia la sua prima visione, quella di Gesù che, con volto severo, le appare proprio durante una di quelle conversazioni leggere, a comunicarle tutto il suo dispiacimento.

«Lo vidi con gli occhi dell'anima, ma più chiaramente che con quelli del corpo, e mi rimase così impresso che, nonostante siano trascorsi ventisei anni, mi pare ancora di vederlo. Ne fui così spaventata e confusa che non volevo più vedere la persona con cui stavo parlando».²²

Non è difficile cogliere il cortocircuito tra il piacere e la paura, tra l'acconsentire a una «consolazione» che eccita il desiderio al livello più immediato e sensuale e il ritrarsi di fronte al proibito, all'interdetto religioso attivato in questo caso specifico non dal timore della sanzione²³ ma forse dalla nostalgia per un altro tipo di «consolazione», per un altro «oggetto» d'amore, mancante sì, ma in grado anch'esso di eccitare il desiderio attraverso la sua elaborazione psichica, immaginativa e affettiva nel tempo della meditazione interiore. È precisamente da questo cortocircuito che scaturisce la visione, come proiezione al di fuori di una tensione inconciliabile. Anche i teologi spirituali e gli agiografi hanno saputo cogliere l'ambivalenza dell'atteggiamento di Teresa in questa fase della sua vita, ma ne hanno dato una lettura unicamente teologica, come una incapacità temporanea a conciliare l'amore di Dio e l'amore del prossimo.²⁴ Come si è visto, tuttavia, il problema più che l'amore riguarda la sparizione del suo oggetto, e dunque il desiderio che spinge a cercarlo, a individuarlo. Il

²¹ TERESA DI GESÙ, *Fondazioni*, 31,46, in TERESA DI GESÙ, *Opere*, p. 1377.

²² TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 7,6, p. 83.

²³ Non solo infatti la pratica della conversazione con i laici era ammessa nonostante i suoi contenuti spesso futili, ma Teresa era cosciente di potersi dedicare a essa senza subire un danno d'immagine. Infatti: «sapevo così bene dissimulare che la mia stima non ne veniva a scapitare». *Ibidem*, 7,1, p. 80.

²⁴ Si veda in proposito soprattutto A. SICARI, *Contemplativi per la Chiesa. L'itinerario carmelitano di S. Teresa d'Avila*, Roma 1982, p. 60: «Per vent'anni Teresa verificherà costantemente e dolorosamente che quanto più s'avvicina a Dio, tanto più ha paura che le sia sottratto l'amore umano, e quanto più s'avvicina agli uomini tanto più le diventa difficile il rapporto con Dio».

desiderio di Teresa tende verso oggetti diversi, percepiti come incompatibili («Lo vidi ... non volerlo più vedere»). Il tendere verso l'uno e l'altro di essi procura soddisfazione e perfino piacere, ma è un tendere disarticolato e alienante. Non è un caso che a questo episodio seguiranno, per Teresa, anni di grave malattia. La visione involontaria «con gli occhi dell'anima» appare come un meccanismo di difesa, un segnale molto preciso di un disagio psichico focalizzato nelle immagini della simbolica religiosa, non certo per mascherarlo ma per coglierne tutta la portata. Dal turbamento che ne deriva («così spaventata e confusa») nasce una nuova consapevolezza e la volontà di operare una scelta («non ... più vedere la persona con cui stavo parlando»).

Senonché la natura finzionale della visione, che ne autorizza le interpretazioni più diverse (illusione? opera del demonio?) e la pressione dell'ambiente a uniformarsi alle pratiche comuni («mi vennero importunando in più modi per dare ancora udienza a quella persona, assicurandomi che non era male»²⁵) fanno recedere Teresa dalla sua decisione («tornai alla conversazione di prima, e ne presi varie altre»²⁶) e la espongono di nuovo, in modo ora più violento, al cortocircuito del desiderio.

«Un'altra volta mentre ero con la medesima persona, vedemmo venire verso di noi – e la videro pure altri che erano presenti – una certa bestia simile a un gran rospo, ma assai più svelto di quanto non lo siano tali bestie. Non so capire come animali così schifosi potessero trovarsi in pieno giorno in quella parte da cui venne. Ne ebbi tanta impressione che non mi parve senza mistero, e non potei più dimenticarmene».²⁷

Teresa si guarda bene dal parlare di visione in questo caso, eppure riconosce al rospo la stessa funzione svolta dal volto severo di Gesù. Identico è anche lo sgomento che l'accompagna nei due frangenti e l'impressione indelebile che ne ricava. Colpisce soprattutto l'accostamento che Teresa non esita a fare dei due racconti e delle due immagini: il Cristo corrucciato che le mostra «quanto ... fosse dispiaciuto» e la bestia veloce e ripugnante, della quale è impossibile dire la provenienza. L'abbinamento creato da Teresa autorizza Julia Kristeva a intendere le immagini come le due facce della stessa medaglia, e dunque come il riconoscimento della natura ambivalente del desiderio.

«Testa o croce: il corruccio divino e il grosso rospo, il divieto e il sesso. Le prime visioni che Teresa ci confida si cristallizzano nel punto d'intersezione tra i suoi desideri per il corpo maschile e la sua vergogna di venir meno all'inesorabile 'punto d'onore'. Le occorrerà disfarsi del suo senso di colpa e accogliere il suo diritto al godimento in una nuova costruzione di cui sarà l'autore, se non l'inventore, poiché l'ispirazione giunge in ogni caso dai Vangeli».²⁸

²⁵ TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 7,7, p. 83.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, 7,8, pp. 83-84.

²⁸ J. KRISTEVA, *Teresa mon amour. Santa Teresa d'Avila: l'estasi come un romanzo*, trad. it., Roma 2008, p. 168.

Non v'è nulla di forzato nell'interpretazione di Kristeva. L'apparizione «in pieno giorno» e nello spazio protetto del monastero di un animale notturno e lunare qual è il rospo mette in crisi le distanze e le separazioni prefissate. Per la sua natura anfibia, in particolare, il rospo simboleggia la capacità di attraversare la soglia tra realtà all'apparenza contrastanti (la clausura e il mondo, lo spirito e la carne). Soprattutto nel corso del Medioevo il rospo, ritenuto anche velenoso, aveva assunto quel significato fortemente negativo che in gran parte ancora conserva, in particolare connessione con la sfera sessuale e il vizio della lussuria.²⁹ Vi era l'uso di scolpirne l'immagine sul fondo delle acquasantiere, quale simbolo del demonio esorcizzato dall'acqua benedetta. Nella Cappella Dorata della Cattedrale di Santa Maria dell'Assedio a Salamanca, costruita negli anni della vita di Teresa, si trova una scultura della morte con un rospo che le ricopre il sesso. Il rospo, il sesso, il demonio, la morte: noi oggi recepiamo tali rimandi simbolici elaborandone il significato intellettualmente, per via di astrazione. Ma non era questo il modo in cui essi erano assimilati all'epoca. Si pensi che nel 1233, nella bolla *Vox in Rama*, papa Gregorio IX descrive certe pratiche di stregoneria nelle quali il demonio si palesava ai neofiti nel corpo di un grosso rospo.³⁰

L'animale viscido e il ribrezzo che immediatamente suscita rimandano dunque alla sfera sessuale e al sentimento di fascinazione/ripulsa che Teresa vi associa. Ma come detto l'originalità del rimando sta nel suo abbinamento alla visione di Gesù.³¹ Sovrapponendosi a quella, l'immagine del rospo ne esplicita in maniera quasi violenta il contenuto fantasmatico senza però offuscarne il significato religioso. Le due immagini esprimono con verità il cortocircuito del desiderio che espone Teresa a un disagio fisico e psicologico destinato a rimanere irrisolto per anni. Eppure tali immagini, e soprattutto il fatto che Teresa abbia saputo coglierle ed esprimerle, sono l'indizio di un riscatto possibile. Proprio l'immagine, e le possibilità che essa offre all'esercizio del desiderio, offrirà infatti l'occasione non per riconciliare, ma per assumere consapevolmente le passioni conflittuali, e dunque concedersi quel «diritto al godimento entro una costruzione nuova» cui fa accenno Kristeva.

²⁹ Cfr. L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Il bestiario del Cristo* [1940], trad. it., Roma 1994, 2, pp. 479-481.

³⁰ Cfr. J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 23, Venezia 1779, p. 324.

³¹ Ciò corrisponde bene alle osservazioni di molte studiose e studiosi, per i quali l'originalità di Teresa, tanto sul piano letterario quanto su quello dell'impegno ecclesiale, non consiste nell'introdurre nuove immagini o idee, ma nella «sua capacità di trasformare e integrare un vasto materiale preesistente» M. FROHLICH, *The Intersubjectivity of the Mystic. A Study of Teresa of Avila's Interior Castle*, Atlanta (GA), 1993, p. 340, traduzione mia.

4. *Il riscatto dell'immagine*

Quando avviene la svolta, durante la Quaresima del 1554, Teresa è vicina ai quarant'anni e si trova ancora presso il convento dell'Incarnazione. Nel frattempo ha conosciuto il ripetersi di spasmi e crisi convulsive, l'anorexia, il deperimento fino quasi alla morte.

«Entrando un giorno in oratorio, i miei occhi caddero su una statua che vi era stata messa, in attesa di una solennità che si doveva celebrare in monastero, e per la quale era stata procurata. Raffigurava nostro Signore coperto di piaghe, tanto devota che nel vederla mi sentii tutta commuovere, perché rappresentava al vivo quanto Egli aveva sofferto per noi: ebbi tal dolore al pensiero dell'ingratitude con cui rispondevo a quelle piaghe, che parve che mi si spezzasse il cuore. Mi gettai in un profluvio di lacrime, supplicandolo a dami forza per non offenderlo più».³²

Né visione interiore, come il Cristo severo, né figura che si impone perché 'fuori luogo', come il rospo: qui Teresa viene attratta da un manufatto di un genere comunemente reperibile nei conventi, una statua lignea dipinta del Cristo flagellato alla colonna, che però ella vede per la prima volta in quanto era stata portata lì per quella particolare occasione. Il dettaglio non è da poco, perché fa rientrare l'immagine, al pari delle precedenti, nel novero di quelle in cui ci si imbatte senza volerlo e senza esservi preparati. Di qui la sorpresa e l'emozione. Ma ciò che l'immagine suscita pare qualcosa di più profondo, un turbamento che oscura la ragione, secondo l'espressione «toda me turbó». Ancor più accentuata è l'altra espressione «el corazón me parece se me partía», che descrive l'emozione subita come una rottura, un dividersi dal centro di se stessi. Come ha osservato Christine Poletto, qui la forza dell'immagine sembra manifestarsi in una fragilizzazione del soggetto,³³ in una perdita della sua unità peraltro già minata dalle spinte contrastanti del desiderio.

Ciò che causa questa frantumazione emozionale però non è un'espressione di severità né di ripulsa, ma al contrario l'immagine del dolore che ha lasciato il corpo di Gesù coperto di piaghe, nelle quali Teresa può riconoscere la propria prolungata sofferenza. L'immagine non è portatrice di giudizio ma di compassione e condivisione. Teresa si identifica con quella sofferenza, se ne appropria e al tempo stesso proietta sull'immagine la sua sofferenza. Ciò che avviene è uno scambio, un dare e ricevere che le 'visioni' precedenti non consentivano, inchiodando la religiosa alle contraddizioni del proprio desiderio.

Inoltre l'immagine di Gesù alla colonna visualizza i segni della sofferenza patita su un corpo maschile spogliato delle vesti. Lo scambio che avviene nella compassione tra Teresa e Gesù può così legittimamente convogliare tutte le energie del desiderio, senza timori, senza cortocircuiti né

³² TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 9,1, p. 100.

³³ Ch. POLETTI, *Art et pouvoirs à l'Âge baroque. Crise mystique et crise esthétique aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris 1990, p. 32.

ripugnanze. Qui infine l'amore trova «un oggetto in cui occuparsi», senza sentirsi incompleto, senza cioè rinunciare alla carica erotico-fantasmatica, ma ricongiungendola con le esigenze ideali della fede: «dopo aver visto la grande bellezza del Signore, non vi fu più persona che al suo confronto mi apparisse così piacevole da occupare ancora il mio spirito».³⁴

Beninteso, l'oggetto rimane un'immagine. Rimane cioè a certificare un'assenza, e il desiderio che veicola si accompagna alla sua frustrazione. Ma desiderio e frustrazione possono ora farsi carico di tutta l'esperienza umana e spirituale di Teresa, esprimerne la verità, e in essa l'equivocità fondatrice che appartiene al dominio della fede: l'impossibilità cioè di trattenere (il *μη μου ἄπτου* di Gv 20,17) l'oggetto del proprio desiderio e del proprio amore.³⁵ Proseguendo il capitolo 9 del *Libro della vita* Teresa identifica con chiarezza tale oggetto nell'umanità di Cristo: «non potevo pensare che a Gesù come uomo».³⁶ Questa apparente limitazione alla sola natura umana, che oscura a metà il dogma cristologico, rappresenta in realtà il riscatto del sensibile e del corporeo e con esso un efficace riequilibrio di un pensiero religioso marcato, all'epoca, da una insuperabile dicotomia.³⁷

Per spiegare l'importanza decisiva dell'episodio Teresa racconta come le capitasse, specie dopo la comunione, sapendosi allora particolarmente vicina a Gesù, di immaginarsi come Maria Maddalena, in lacrime ai suoi piedi. Eppure, aggiunge, «nulla mi fu più utile che di prostrarmi innanzi alla statua che ho detto».³⁸ L'effetto di presenza dell'immagine di Gesù scolpita nel legno viene qui audacemente paragonato alla presenza sacramentale, e Teresa non esita a considerarlo «più utile» al fine di un coinvolgimento della propria soggettività. La presenza nel sacramento è sì 'saputa', ma, senza che questo coinvolga anche l'immaginazione, il desiderio rimane privo di slancio. Un pensiero spogliato delle immagini (*désimaginarisée*), osserva Kristeva, «gestisce dei bisogni, ma non pensa ai desideri».³⁹ Il peso del raffronto proposto da Teresa è ancor maggiore se si considera l'importanza attribuita dalla santa carmelitana all'Eucaristia, sacramento dell'incorporazione descritto in molte occasioni come capace di offrire le più grandi consolazioni spirituali⁴⁰ e di stimolare i più ardenti desideri.⁴¹ Il meno che si possa dire è che anche la pratica della comunione, che rappresenta il vertice della vita della fede dal punto di vista della 'ogget-

³⁴ TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 37,4, p. 384.

³⁵ Impossibilità che appartiene peraltro all'esperienza condivisa dell'essere umano, e non propria dunque la fede in un territorio estraneo rispetto a quello in cui tutti ci muoviamo.

³⁶ TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 9,6, p. 102.

³⁷ Non a caso Teresa prenderà le distanze da quei libri e autori spirituali che «raccomandano insistentemente di tenersi lontano da ogni immagine corporea [*toda imaginación corpórea*] per affisarsi unicamente nella divinità». *Ibidem*, 22,1, p. 210.

³⁸ *Ibidem*, 9,3, p. 100.

³⁹ J. KRISTEVA, *Teresa mon amour*, p. 181.

⁴⁰ Si veda ad esempio TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, 34,7, in TERESA DI GESÙ, *Opere*, pp. 703-704, in cui torna l'immagine del restare come Maddalena ai piedi del Signore.

⁴¹ «Spesso mi assalgono desideri così vivi di comunicarmi che non so come spiegarli» TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 39,22, p. 417.

tività' sacramentale, beneficia del 'riscatto delle immagini' cui Teresa si dedicherà dopo il grande turbamento suscitato dalla statua del Gesù flagellato. Più in generale, è possibile cogliere qui un riflesso di quanto osserva Certeau a proposito del trattamento nuovo cui sono sottoposti i contenuti tradizionali della fede, per cui comportamenti e simboli religiosi che s'impongono ancora a tutti 'funzionano',⁴² cioè attivano la partecipazione del soggetto, non più in nome della certificazione istituzionale, ma in virtù di un credito che ciascuno tenta di riformulare per sé in modi inediti. Per Teresa l'inedito è l'umanità di Gesù, percepita come luogo affascinante e perturbante in cui le promesse del linguaggio tradizionale della fede possono ancora risuonare credibili.

«Ero così poco abile a raffigurarmi gli oggetti con l'intelletto, che, se non li avevo visti prima con i miei occhi, ne ero affatto incapace, mentre altre persone, potendosi aiutare con l'immaginazione, si formano immagini su cui raccogliersi. Io non potevo pensare che a Gesù Cristo come uomo, ma, anche qui, per quanto leggessi della sua bellezza e contemplassi le sue immagini, non mi riusciva di rappresentarmelo se non come un cieco, o come uno che stia al buio, il quale, parlando con una persona, sente di essere alla sua presenza in quanto sa, capisce ed è sicuro che gli sta dinanzi, ma non la vede. Così appunto mi avveniva quando pensavo a nostro Signore. Ed è per questo che io amo molto le immagini».⁴³

Pur accogliendo il topos classico dell'oscurità del vedere per fede, Teresa reclama il reintegro degli occhi tra gli organi abilitati a credere. La presenza dell'Altro 'sentita' nel buio esige almeno qualche bagliore di rappresentazione. Più che sfiducia nell'intelletto, ciò che guida Teresa è l'intuizione che la sua attività sia prioritariamente un «representar cosas» e solo secondariamente un astrarre, poiché all'opera vi è un intelletto incarnato, incorporato, e perciò, in fondo, un intelletto desiderante. Ora, solo l'immagine può veicolare il desiderio perché essa esprime la mancanza dell'oggetto rappresentato. Ciò che desidero non si dà come cosa tra le cose, può essere desiderato perché può essere immaginato. «Ed è per questo» che Teresa ama «molto le immagini». In questo senso anche sentire nel buio la presenza dell'Amato è un'immagine: è immaginarsi di sentirla. Così come 'credere di vedere'⁴⁴ il Signore che discende nell'anima al momento della comunione è immaginarsi di vederlo. Certo immaginare di sentire o di vedere espone al legittimo sospetto di auto-alimentare un'attività allucinatoria e regressiva. I mistici e le mistiche, ma non solo loro, saranno sempre privi di difese davanti a un simile sospetto. Più che la loro attendibilità, però, ciò che è in gioco è una modalità di adesione alle verità della fede religiosa che non fa economia delle risorse dell'im-

⁴² Cfr. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 56.

⁴³ TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 9,6, p. 102.

⁴⁴ Il riferimento è TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, 34,7, p. 703: «le sembrava di vedere [*creía verdaderamente*] con gli stessi occhi del corpo, al momento della comunione, nostro Signore che scendeva nella sua povera anima».

maginazione. Secondo questa modalità solo ciò che può essere immaginato può anche essere creduto.⁴⁵

Non è tutto. L'immaginazione per Teresa è anche immedesimazione. Essa non solo veicola il senso che attrae il desiderio, ma ne fa un luogo di rispecchiamento, di complicità, di intimità con l'Altro assente.

«Non potendo discorrere con l'intelletto, procuravo di rappresentarmi Gesù Cristo nel mio interno, specialmente in quei tratti della sua vita in cui lo vedevo più solo, e mi pareva di trovarmi meglio. Mi sembrava che, essendo solo e afflitto, mi avrebbe ascoltata più facilmente, come persona bisognosa d'aiuto ... Me ne stavo con lui fino a quando i miei pensieri lo permettevano, perché mi disturbavano assai».⁴⁶

L'impressione data dalla lettura di questo passo è quella di un curioso sovvertimento: Teresa è chiusa in se stessa in compagnia di Gesù, immaginato solo e afflitto come e quanto lei sente di essere, e tutt'intorno si aggirano i pensieri perturbatori che minacciano di rompere l'idillio. La logica spaziale del dentro e del fuori sembra rovesciarsi: 'dentro' Teresa c'è Gesù, la sua immagine desiderata che produce immedesimazione, mentre i pensieri di Teresa dovrebbero, per quanto possibile, restarsene 'fuori', esiliati, in modo simile a come il proprio cuore sembrava alla santa disgiungersi dal suo stesso essere («me parece se me partía»). Al centro dell'essere non c'è il pensiero riflettente – che anzi è tanto periferico quanto molesto – ma piuttosto un'interiorità immaginativa capace di aprire spazi di intersoggettività radicale⁴⁷ e che si rifiuta di barattare questa apertura con qualunque compensazione sensibile o qualunque rappresentazione razionale che ne esprima magari un frammento, un riflesso:

«L'anima non vuole avere alcuna consolazione dalla terra, neppure da quelle cose che al solito le piacevano, tanto che appena si presentano, le allontana da sé. Non vuole altro che Dio, e di Dio non preferisce questo o quell'altro attributo, ma lo vuole intero. O meglio, non sa neppure essa che cosa voglia. Dico che non lo sa in quanto l'immaginativa non le rappresenta nulla».⁴⁸

5. Rimpiazzare l'assente

La capacità di interiorizzare l'Altro, oggetto del desiderio, non è innata, ma al contrario, al dire di Teresa, ci trova spesso carenti o incompetenti.

⁴⁵ A questa modalità se ne contrappone un'altra – per la quale è 'credibile' non ciò che è 'immaginabile', ma ciò che il dinamismo organizzatore di un determinato sistema sociale e culturale ha fissato come *credenda* – si tratta però allora precisamente di quello sfondo unitario e incontestato di cui esperienze come quella di Teresa denunciano l'insostenibilità o la perdita.

⁴⁶ TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 9,3, p. 101.

⁴⁷ È in questo senso, mi pare, che Mary Frohlich contrappone il *Castello interiore* di Teresa al *cogito* di Descartes come modalità antitetiche di interpretare la soggettività moderna. Cfr. M. FROHLICH, *The Space of Christic Performance: Teresa of Avila through the Lens of Michel de Certeau*, in E. GERTSMAN (ed), *Visualizing Medieval Performances. Perspectives, Histories, Context*, Aldershot 2008, pp. 161-176.

⁴⁸ TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 20,11, pp. 193-194.

Il ricorso alle immagini esteriori, alle rappresentazioni dell'arte e della devozione, diventa allora il sussidio irrinunciabile per allestire lo spazio della visione interiore. Quando Teresa inizia la sua opera di fondatrice di monasteri e educatrice di monache, tiene bene a mente l'esperienza del suo imbattersi nel Cristo alla colonna, grado zero del desiderio riattivato in funzione di un oggetto immaginato (e della sua frustrazione, che incita a immaginare di più e meglio). Non a caso saranno proprio le sculture a soggetto cristologico ad assicurarsi le maggiori attenzioni della santa, come denota ad esempio la tradizione del *Niño fundador*, la statuetta di Gesù bambino che Teresa fa introdurre in ogni monastero della Riforma, dando vita così a una nuova forma di devozione. La singolare capacità delle sculture di allestire uno spazio reale per un possibile incontro, e di stimolare in esso la sfera corporeo-emozionale attraverso una fruizione ottica ma anche tattile, appare ricca di promesse per una spiritualità volta alla riscoperta di Gesù nella sua umanità. Gesù si rende così 'desiderabile' in virtù di una rappresentazione corporea che ne attesta la presenza nello spazio tridimensionale e lo rende capace di condividere, o di rispecchiare, ogni moto del sentimento, ogni piega del sentire, a seconda delle esigenze dell'orante. «Se siete nella gioia potete contemplarlo risorto – spiega Teresa alle sue consorelle – se invece siete afflitte o fra travagli, potete contemplarlo mentre si reca al giardino degli olivi». ⁴⁹ Egli infatti «si accomoda in tutto alla nostra misura». ⁵⁰

L'epistolario di Teresa offre interessanti indicazioni circa l'importanza che ella attribuiva alle stampe e alle statue che faceva inviare ai vari monasteri, ai dipinti che chiedeva fossero realizzati, anche in situazioni di ristrettezza economica e dovendo rinunciare a cose apparentemente di maggior rilievo per il sostentamento comunitario. Da certe lettere si trae l'impressione che, nei monasteri della Riforma, ci si disputassero volentieri le immagini e che la fondatrice intervenisse a regolarne la distribuzione, facendo valere un diritto di prelazione. Così ella si raccomanda alla priora di Siviglia: «Se il padre priore le desse le immagini per me, non ne trattenga nessuna». ⁵¹ Esorta poi la nipote Teresita a distribuire certe immagini tra i monasteri, «tranne quelle ch'io ho messo da parte per me». ⁵² Le immagini ispirano una cura gelosa da parte di colei che ne conosce il potere seduttivo. Un potere che si manifesta appieno in presenza di caratteristiche estetiche tali da avvincere chi ne fruisce. Così, facendo richiesta di un san Paolo proveniente da una certa raccolta di figure su carta, Teresa insiste che gliene si mandi «uno molto bello», perché, precisa, «dev'essere qualcosa che mi dia gioia guardarla». ⁵³ Nel ringraziare una benefattrice del dono promesso di un'immagine sacra, la prega di conservarla per lei fin quando non abbia,

⁴⁹ TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, 26,4-5, p. 658.

⁵⁰ *Ibidem*, 28,11, p. 671.

⁵¹ TERESA DI GESÙ, *Epistolario*, Roma 1982, 221, 13 dicembre 1576, p. 633.

⁵² *Ibidem*, 6, 2 gennaio 1577, pp. 71-72.

⁵³ *Ibidem*, 238, 28 marzo 1578, p. 681.

«in un monastero, più stabilità che non ora, per poterne godere».⁵⁴ Teresa attribuisce alle immagini la capacità di procurare un godimento sensibile, ma si preoccupa che tale godimento non sia per così dire consumato nello spazio di un apprezzamento meramente estetico, e che sia invece l'occasione per ravvivare quell'immaginazione che accende il desiderio e la fede. L'estetica è rigidamente finalizzata a nutrire una spiritualità che vuole ricondurre al sensibile l'Altro mancante e necessario.

In un'altra occasione Teresa confida al suo destinatario quanto le pesi restituire una statua della Vergine che aveva richiesto temporaneamente per le religiose di Caravaca, perché «mi lascia in una gran solitudine».⁵⁵ La statua attesta una presenza che minaccia di venir meno con la scomparsa del suo supporto. Più che un segno, essa è un surrogato. Rimpiazza il corpo assente, perduto. Già nell'infanzia di Teresa, del resto, una statua della Vergine aveva potuto assolvere un tale compito suppletivo, come ella stessa racconta nel primo capitolo del *Libro della vita*: «quando mia madre morì ... mi portai afflitta ai piedi di una statua della Madonna e la supplicai con molte lacrime a volermi fare da madre».⁵⁶ L'azione di gettarsi ai piedi della statua è la medesima ripetuta, come si è detto, dinanzi al Cristo flagellato nella Quaresima del 1554, e richiama il gettarsi idealmente ai piedi di Gesù come Maddalena, cui Teresa fa più volte riferimento in rapporto alla meditazione eucaristica. Il gesto del prostrarsi occasionato dalla presenza sensibile delle statue e il coinvolgimento emotivo che esso implica predispongono all'interiorizzazione del medesimo gesto, che garantisce alla vita spirituale la medesima densità emozionale.

La necessità di questo passaggio attraverso le immagini sensibili per sviluppare un'interiorità capace di investire appieno le proprie risorse immaginative è giustificata da Teresa all'inizio del *Libro della vita* in riferimento a una mancanza cronica di immaginazione. Quella che il Signore le ha dato, confida la santa in un passo già richiamato, è a tal punto bloccata e impacciata («tan torpe») che, per quanto ella si sforzi di produrre delle rappresentazioni mentali («pensar y representar en mí»), è votata al fallimento («nunca acababa»). Nonostante il carattere perentorio dell'affermazione di Teresa, tuttavia, sembra di poter interpretare l'argomento della mancanza di immaginazione alla stregua dei molti ingegnosi strumenti retorici rilevati in maniera impeccabile da Alison Weber nella prosa della riformatrice carmelitana.⁵⁷ Se Teresa insiste tanto sulla sua indigenza immaginativa, è soprattutto perché vuole assicurare chi legge (in particolare i confessori che le hanno ordinato di scrivere l'opera) che le sue visioni e ciò che ne scrive non sono il parto della sua immaginazione, non sono cioè fantasie

⁵⁴ *Ibidem*, 385, 28 dicembre 1574, p. 1016.

⁵⁵ *Ibidem*, 418, 16 dicembre 1576, p. 1075.

⁵⁶ TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 1,7, p. 44.

⁵⁷ Cfr. A. WEBER, *Teresa d'Avila e la retorica della femminilità*, trad. it, Firenze 1993. Del resto la mistica è, per Certeau, «il cavallo di Troia della retorica nella città della scienza teologica» (M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 172).

o allucinazioni. Quando tali visioni sono colte sotto forma di immagine, lo sono attraverso gli occhi dell'anima, non quelli del corpo. Sono per Teresa *visiones imaginarias*,⁵⁸ una sorta di via di mezzo tra la visione oculare e quella puramente intellettuale, non traducibile in immagini. Il loro carattere non è immaginario ma piuttosto, nei termini della psicologia analitica, 'immaginale'.⁵⁹ Ora, se è facilmente comprensibile la prudenza di Teresa nel premunirsi contro le probabili accuse di chi considerava le sue visioni *imaginarias* come frutto della fantasia o – il che era praticamente lo stesso – del demonio, è anche chiaro che nel vissuto spirituale non è così semplice porre degli steccati, a meno di ricondursi a una rigida separazione di 'naturale' e 'soprannaturale' che non corrisponde a nulla di rilevabile sul piano della fenomenologia delle illuminazioni religiose e delle esperienze mistiche. Lasciando quindi cadere l'argomento retorico di Teresa e la sua difesa appassionata del fatto che mai e poi mai – «es imposible de toda imposibilidad»⁶⁰ – l'immaginazione avrebbe potuto produrre le visioni di cui lei è stata gratificata, occorre al contrario onorare la vivacità non comune dell'immaginazione teresiana, attestata dalla sua prosa duttile e colorita, che riprende senza sosta stereotipi e figure ampiamente diffuse (il re, il soldato, il castello con le sue *moradas*, la perla, il fuoco, la fenice, la farfalla) ed altre decisamente meno comuni (dal *camarin*⁶¹ alle tecniche di irrigazione⁶²) e le rielabora allo scopo di gettare nuova luce sulle dinamiche di una soggettività credente e desiderante alle prese con le inquietudini di un cambiamento epocale. Pretendere che una tale vivacità immaginativa sia priva di relazioni con il vissuto spirituale e mistico della persona che ne dà prova aveva senso solo nei confronti di un'Inquisizione determinata a screditare le esperienze estatiche come un influsso diabolico sulla natura impressionabile di certe religiose. Chi sia interessato invece a ripercorrere l'itinerario umano e spirituale di Teresa in maniera non agiografica e alla luce della realtà storica, per quanto almeno i testi ci consentano di fare oggi, non può che rilevare, da un lato, la coerenza che esiste tra i vissuti immaginativi e quelli estatici e, dall'altro, il fatto che le immagini esteriori rappresentino un irrinunciabile luogo di verifica e di rispecchiamento degli uni e degli altri. C'è continuità tra le immagini viste che suscitano emozione, quelle trattenute ed elaborate nella mente e quelle che si impongono allo spirito per la forza del rapimento estatico.

⁵⁸ Cfr. TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, 27,3; 30,4; 40,9.

⁵⁹ Così interpreta D. DE COURCELLES, *Un cœur stigmatisé à son corps défendant: de la pesanteur et de la légèreté dans l'expérience mystique de Thérèse d'Avila*, in «Cahiers de l'Herne», 75 (2010), pp. 91-101. Mutuato dagli studi di Jean Corbin, che parla di un *mundus imaginis* dotato di densità ontologica, e introdotto nella psicologia analitica da James Hillman, il termine 'immaginale' tende a individuare uno spazio intermedio tra l'esperienza corporea e quella spirituale. Cfr. J. HILLMAN, *Revisione della psicologia*, trad. it., Milano 1983.

⁶⁰ TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, 28,11.

⁶¹ Spagnolo per *boudoir*, la stanza privata in cui le nobildonne usavano vestirsi. Cfr. TERESA DE JESÚS, *Las Moradas*, VI,4,8.

⁶² Cfr. la simbologia delle 'quattro acque' per i quattro gradi dell'orazione, in TERESA DE JESÚS, *Libro della vita*, 11,7, p. 115.

Non si tratta di tre categorie di immagini rigidamente distinguibili, ma di forme tra loro associabili e in grado di attivare vissuti connotati in modo diverso, perfino radicalmente diverso, ma ugualmente caratterizzati dalla carica del desiderio che vi si manifesta. Il piacere degli occhi induce un altro diletto, in grado di interiorizzarsi coinvolgendo al tempo stesso tutta la persona e così, di desiderio in desiderio, l'oggetto del proprio amore riacquista una densità che non aveva più o non aveva mai avuto: «mi sentivo invadere – spiega Teresa – da un sentimento così vivo della divina presenza, da non poter in alcun modo dubitare essere Dio in me e io in Lui». ⁶³ Eppure «non era a maniera di visione», ⁶⁴ e suscitava una tenerezza che non è percepibile né completamente con i sensi né per intero dallo spirito («ni bien es todo sensual ni bien spiritual» ⁶⁵). Teresa insiste spesso sulla impossibilità di ordinare le esperienze all'interno di un casellario allestito in base a distinzioni nette (sensibile/spirituale, occhi del corpo/occhi dell'anima). Lo fa in modo prudente, imputandone l'incapacità alla propria ignoranza, ma riesce in questo modo a divincolarsi da un binarismo forzato che non le pare corrispondere ai propri vissuti. In questo si colloca pienamente nella grande tradizione mistica, indocile alle categorie prescritte. Specifica è invece la sua insistenza sul ruolo della vista e dell'immagine per sostenere e guidare, nella varietà dei gradi e delle intensità possibili, l'interiorità desiderante in cerca dell'Altro. ⁶⁶ Infatti «il Signore non si nasconderà mai così del tutto da non manifestarsi ... in proporzione del vostro desiderio»: ⁶⁷ laddove c'è desiderio, ci sarà anche manifestazione. Il desiderio acuisce la vista, rende sensibili all'apparire dell'Altro mancante, anche se le forme dell'apparizione sfuggono alla categorizzazione.

«Nella festa del glorioso S. Pietro, mentre ero in orazione, vidi, o per meglio dire sentii vicino a me Gesù Cristo. Dico così perché non vidi nulla, né con gli occhi del corpo né con quelli dell'anima. Ma compresi – così almeno mi parve – che chi mi parlava era Lui». ⁶⁸

Qui Teresa asserisce e riformula in continuazione, senza che sia possibile codificare in alcun modo l'esperienza. Ogni azzardo descrittivo è immediatamente compensato dalla sua smentita («vidi ... non vidi nulla»; «compresi ... almeno mi parve»), i sensi (esterni o interni?) offrono segnali magari convergenti, ma non sovrapponibili («vidi ... sentii vicino ... compresi che parlava»). Il contenuto di esperienza appartiene alla soggettività e non è traducibile se non nella frammentarietà di un discorso che si nega

⁶³ *Ibidem*, 10,1, p. 105.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, 10,2.

⁶⁶ Secondo Gillian T.W. Ahlgren Teresa «makes clear the interdependence of the visionary and mystical traditions. The integration of visions with mystical unions is Teresa's way of affirming the visionary epistemology so challenged during her day». G.T.W. AHLGREN, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, New York 1996, p. 112.

⁶⁷ TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, 34,12, p. 706.

⁶⁸ TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 27,2, p. 257.

nel suo stesso esprimersi, che oscura le cose designate mantenendole così nel segreto.

Una descrittiva tanto indeterminata doveva soddisfare le esigenze del controllo inquisitoriale, a cui Teresa lasciava in definitiva l'onere dell'interpretazione: che fossero loro, gli esperti, i dotti, a stabilire nei termini adeguati ciò le capitava, se questo poteva servire a farli stare tranquilli. A lei bastava quell'intimo senso di prossimità con l'oggetto del suo amore, una prossimità che ella non voleva precisare, ma che nessun altro avrebbe potuto scalfire. L'unica certezza della carmelitana riguarda la forza del proprio desiderio al quale l'Altro non resterà indifferente, infine manifestandosi. Il resto è un 'non sapere' che non offusca, ma anzi preserva il godimento: «L'anima va bruciando di amore, ma non sa come ami; sente di goder l'oggetto del suo amore, ma non sa come lo goda». ⁶⁹ Non sa nulla e a questo punto potrebbe pure non vedere, non sentire nulla: ormai per lei l'assenza non è altro che un dissimulare – il gioco di un amante premuroso che bada a tener desto il desiderio dell'amata – e dunque in fondo la prova decisiva dell'amore, che non sarebbe tanto grande se non si nascondesse e meriterebbe anzi lo stesso trattamento, a poterglielo rendere: «Credo che se anch'io potessi nascondermi a Voi, come Voi vi nascondete a me ... il vostro amore non lo sopporterebbe!». ⁷⁰

6. *Fluidità e slittamenti: una mistica che irride le categorie*

La descrizione delle esperienze estatiche da parte di Teresa subisce in realtà alcuni cambiamenti nel corpus dei suoi scritti. Nel *Castello interiore*, dove la santa offre l'esposizione più sistematica delle sue visioni mistiche, ella le identifica meno come *visiones imaginarias* e piuttosto come *intelectuales*. Anche questi cambiamenti sono indotti probabilmente dalla necessità di tutelare la legittimità dell'esperienza, in condizioni che nel frattempo sono mutate. ⁷¹ Ciò che colpisce in ogni caso è che proprio in quest'opera la descrizione della vita mistica si fa più che mai immaginifica, moltiplicando e sovrapponendo le metafore, come se la densità immaginale revocata alla visione si trasferisse sul suo racconto. L'opera stessa si regge interamente su un'immagine-guida (quella delle *moradas del castillo interior*), anche se invano si tenterebbe di riprodurre graficamente la disposizione spaziale di questo castello dell'anima sulla base delle indicazioni evasive fornite da Teresa. Per Certeau l'irrapresentabilità dipende dal fatto che il castello

⁶⁹ TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, 25.2, p. 653.

⁷⁰ TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 37,8, p. 387.

⁷¹ Nel *Libro della vita* Teresa riferisce ancora con grande spontaneità le sue esperienze visionarie, dando per scontato che i suoi lettori, la maggior parte dei quali la conoscevano personalmente, non avrebbero dubitato della loro autenticità. Nel *Castello interiore* invece ella è cosciente della necessità di difendere in maniera accorta ed esplicita l'ortodossia delle sue visioni. Cfr. G.T.W. AHLGREN, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, pp. 97-104.

«non è un'immagine ma un *discorso* (immaginario)». ⁷² Secondo Weber invece la riformatrice del Carmelo moltiplica immagini tra loro incoerenti per mimetizzare tra di esse ciò che più le interessa, ossia «il linguaggio pericoloso di una spiritualità erotica». ⁷³ Il risultato, in ogni caso, è ancora una volta l'impossibilità di rompere il sodalizio tra i vissuti immaginativi e quelli estatici che innervano il racconto.

Si deve notare inoltre la reciprocità di un tale sodalizio: ciò che ho visto con gli occhi del corpo e ha acceso il mio desiderio rende la mia anima sensibile a un altro ordine di manifestazione, ma anche, viceversa, ciò che si manifesta all'interiorità desiderante può essere comunicato solo facendo riferimento ai motivi più comuni delle rappresentazioni devozionali. Così ad esempio Teresa descrive una visione avuta nel 1575, nel periodo che precede la stesura del *Castello interiore*:

«La sera stessa, a *Mattutino*, il Signore si posò tra le mie braccia nel modo con cui si dipinge il 'Quinto dolore'. Ciò mi avvenne in visione intellettuale, ma in forma così distinta da parermi quasi immaginaria». ⁷⁴

La monaca fa allusione qui alle rappresentazioni della Vergine dei sette dolori, molto popolari in Andalusia. Per quanto intellettuale, la visione «casi parecía imaginaria» (ancora una volta il tentativo di svincolarsi dalle categorizzazioni), al punto che l'unico modo per parlarne è in riferimento a un motivo tipico dell'arte sacra e della devozione. La visione prende così l'esatta forma di un'immagine, tanto che i confini tra questa e quella diventano fluidi. In un altro episodio riportato dalla santa nelle *Relazioni spirituali* questa fluidità è tale da creare un passaggio incessante da un registro all'altro e infine una loro completa sovrapposizione. Qui infatti la visione non si presenta solo in una forma equivalente a quella di un certo tipo di rappresentazione («a la manera de como se pinta»), ma in perfetta continuità con essa:

«La vigilia di S. Sebastiano del primo anno del mio priorato all'Incarnazione, sul punto di cominciare la *Salve* [*Regina*], vidi la Madre di Dio scendere dal cielo tra una moltitudine di angeli e collocarsi al posto della priora, là dove sta la statua della Madonna. La statua mi parve sparire per cedere il posto a questa eccelsa Signora che mi sembrava un po' simile all'immagine regalatami dalla contessa. Ebbi appena il tempo di precisarla, perché fui subito rapita. Mi sembrava che le spalliere e gli appoggiateoi degli stalli fossero occupati dagli angeli, ma non in forma corporea, perché era visione intellettuale. Nostra Signora stette lì per tutto il tempo della *Salve* e mi disse: 'Hai fatto bene a mettermi qui. Io sarò presente alle lodi che s'innalzeranno a mio Figlio, e gliele presenterò'. ⁷⁵

La Madonna non appare semplicemente 'nella' figura della statua – il che farebbe nascere il sospetto che Teresa confonda l'una e l'altra – ma

⁷² M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 276.

⁷³ A. WEBER, *Teresa d'Avila e la retorica della femminilità*, p. 94.

⁷⁴ TERESA DI GESÙ, *Relazioni spirituali*, 58, p. 522.

⁷⁵ *Ibidem*, 25, p. 496.

ne prende il posto. Vi è la sostituzione dell'elemento plastico: la statua cede il suo posto e si eclissa, sottraendosi alla vista. La visione che la rimpiazza assume poi caratteri diversi da essa e ricorda invece a Teresa un'altra immagine ricevuta in dono. La visione mistica è qui transizione da un'immagine esteriore a un'altra conservata nella memoria. Le parole che accompagnano la visione accentuano l'accavallamento dei registri, poiché la Vergine appare parlando di sé come della statua ('hai fatto bene a mettermi qui', dice, e non: 'a mettere qui la statua che mi rappresenta') e rende impossibile operare ancora delle distinzioni. Essa inoltre conferma con le sue parole l'operato di Teresa come priora del monastero: poiché ella ha posto la statua della Vergine nel coro, la Madonna è in grado di assicurare effettivamente la sua intercessione. Nell'estasi Teresa riceve conferma del suo sentire più profondo: la statua non ha una funzione imitativa, ma sostitutiva. L'immagine si fa garante del gioco di mediazioni tra cielo e terra che è percepito come il punto decisivo su cui si regge o cade tutta la struttura della fede. Tra le diatribe confessionali e gli irrigidimenti dell'istituzione, dove ancorare la fiducia in un Dio assente? Come concepire la sua inavvertibile presenza? La risposta per Teresa è tanto semplice quanto radicale: una tale presenza non deve essere pensata ma contemplata. «Non vi chiedo già – scrive alle sue monache – di concentrarvi tutte su di Lui, formare alti e magnifici concetti ed applicare la mente a profonde e sublimi considerazioni. Vi chiedo solo che lo guardiate». ⁷⁶

7. *L'immaginazione, «barahúnda del pensamiento»*

In conclusione del percorso, al momento di tornare al tema dell'immaginazione da cui ho preso le mosse, gioverebbe cogliere in Teresa almeno un tentativo di definire questo concetto, di cui si è potuta valutare tutta l'importanza. Da questo punto di vista gli scritti della santa non offrono facili appigli, sia per l'estrema mobilità del suo argomentare sia per il ricorso frequente a forme di depistaggio per sottrarsi al rischio di condanne. Oltretutto Teresa è in genere poco interessata a formulare definizioni e, quando si serve delle categorie prefissate, lo fa per metterle tra loro in tensione e oscillare sui loro confini. Più che definire e analizzare, ella è una straordinaria descrittrice della propria interiorità, dell' 'anima' alla quale assicura, per mezzo del racconto, una scena immaginaria entro cui essa possa dispiegare i suoi 'movimenti'. Proprio in questa veste ci può offrire ancora alcune indicazioni preziose.

Nei primi capitoli del *Libro della vita*, come si è visto, Teresa attribuisce la sua incapacità di meditare all'impossibilità di discorrere con l'intelletto (*entendimiento*), abbinata a una mancanza di immaginazione. Più avanti nella stessa opera ella si lamenta al contrario dell'eccessiva vivacità dell'im-

⁷⁶ TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, 26,3, p. 657.

maginazione, la quale «scatena una guerra incredibile, cercando di metter tutto a soqquadro». ⁷⁷ Quest'ultimo passo trova eco altrove, ad esempio nel *Cammino di perfezione*, ove la santa deplora il fatto che: «All'intelletto non piace tanto star fermo. Forse sarà così soltanto del mio». ⁷⁸ Per avanzare nell'orazione, questa mobilità dell'intelletto è un vero «tormento», e la cosa migliore che si possa fare per Teresa è ignorarlo, come si farebbe con *un loco*, «un pazzo». ⁷⁹ Sebbene qui il riferimento all'immaginazione scompaia, l'impressione è che, quando parla dell'intelletto per lamentarsene così, Teresa abbia in mente piuttosto le oscillazioni del pensiero immaginativo, che impediscono alla mente di riposarsi nel proprio oggetto e la mantengono in uno stato di agitazione. Agitazione che è dunque il frutto non del ragionare a vuoto o male ma del tendere del desiderio che, non trovando un oggetto che lo soddisfi, continua a spostarsi.

La conferma di questa interpretazione è contenuta in un passo piuttosto elaborato del *Castello interiore* in cui Teresa parla delle difficoltà causate dall'instabilità del pensiero («barahúnda del pensamiento», non dunque «del entendimiento») e spiega così la variazione del termine impiegato: «da poco più di quattro anni sono giunta a conoscere, per esperienza, che il pensiero, o, a meglio intenderci, l'immaginazione, non è la stessa cosa che l'intelletto». ⁸⁰ La chiosa «o imaginación, porque mejor se entienda» è riportata dalla santa a margine del testo autografo. Il carmelitano Jerónimo Gracián, discepolo prediletto e confessore di Teresa, aggiungerà a sua volta una annotazione manoscritta («pensiero o immaginazione, come lo chiamano ordinariamente le donne»⁸¹) la quale, per quanto poco elegante e doverosamente maschilista, aiuta a chiarire il lessico teresiano (e l'imbarazzo che doveva creare ai suoi interpreti, avvezzi alla razionalità 'maschile' della teologia ufficiale). L'immaginazione è la mobilità del pensiero quando esso, stimolato dal desiderio e capace di crearsene delle immagini, si rifiuta di procedere con ordine e secondo logica ma anzi sembra smarrirsi in una vera e propria *barahúnda*. Teresa deplora un tale scompiglio e prega Dio di esserne risparmiata. ⁸² Ne ha tutte le ragioni in realtà, perché esso è tale da sovvertire le gerarchie del cosmo religioso e sociale cui ella appartiene, che non prevede spazi di libertà interiore e sottomette le dinamiche del sentire al linguaggio, regolamentato della dottrina. La diffidenza nei confronti dell'immaginazione continua inoltre a giocare un fondamentale ruolo retorico. Si tratta di una diffidenza dovuta, per salvaguardare il primato del soprannaturale prevenendo ogni possibile confusione o commistione. In questo senso Teresa si perita di ammonire:

⁷⁷ TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 17,5, p. 167.

⁷⁸ TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, 31,8, p. 685.

⁷⁹ *Ibidem*, 31,8, p. 686 e 685.

⁸⁰ TERESA DI GESÙ, *Castello interiore*, IV,1,8, p. 805.

⁸¹ TERESA DE JESÚS, *Obras completas. Nueva revision del texto original con notas criticas* (Biblioteca de Autores Christianos), 2, Madrid 1954, p. 377, nota g (traduzione mia).

⁸² TERESA DI GESÙ, *Il libro della vita*, 17,5, p. 167.

«quando il desiderio è veemente, vi entra di mezzo l'immaginazione, e allora la persona si dà a credere di vedere e sentire ciò che desidera, come avviene a coloro che sognano di notte quello che di giorno han molto pensato e desiderato».⁸³

La riformatrice carmelitana si destreggia con perizia su un terreno infido. Esorta le sue seguaci a godere della presenza di Gesù senza passare per visionarie, ad ammirarne la bellezza senza confonderla con una bellezza vagheggiata, a desiderarlo senza circoscriverlo al proprio desiderio. Insomma, a non ridurre l'Altro assente al suo fantasma, pur di ribadire la presenza. Evidente che per mantenere un equilibrio così delicato bisognasse ben guardarsi da ogni facile ricorso all'immaginazione, quanto piuttosto implorare di esserne liberata. Ma la preghiera di Teresa, grazie a Dio, non viene esaudita e il permanere nella 'baraonda', in ascolto del proprio desiderio, espone sì la monaca a sofferenze indicibili, consentendole però, da un lato, di esprimere una verità inedita su di sé e sulla propria soggettività incarnata e, dall'altro, di assumere le passioni conflittuali che la abitano fino a convogliare anche le energie pulsionali per godere dell'Altro assente.

A mano a mano che progredisce nel suo itinerario spirituale, Teresa impara a non domandare più di essere preservata dall'immaginazione. Non domanda neppure il contrario. Semplicemente, come racconta nel *Castello interiore*, non si lascia turbare dall'instabilità che l'immaginazione porta con sé e soprattutto impara a non abbandonare l'orazione a causa di ciò, giacché, scrive, «la maggior parte di queste inquietudini e sofferenze derivano dal non conoscere noi stessi»,⁸⁴ non riconoscersi cioè come esseri del desiderio. E continua con uno scarto imprevedibile:

«Proprio ora, mentre scrivo queste righe, mi vien da osservare ciò che succede nella mia testa ... Si direbbe che vi sian dentro fiumi molto grandi, cascate di acqua, uccelli in gran numero e fischi: e non già nelle orecchie ma nella sommità della testa, dove, a quanto dicesi, risiede la parte superiore dell'anima».⁸⁵

Occhi dell'anima, orecchie dell'anima. Un vasto sensorio spirituale si schiude e si affina a partire dall'ascolto concesso alla propria intimità desiderante. Immagini e suoni di un mondo estraneo ma che pure risuona e si rifrange nelle pareti permeabili di un'anima che non è sufficientemente elevata per sciogliere i lacci del corpo e decollare verso i cieli puri e sereni della razionalità e della dottrina. E tutto ciò proprio «ora, mentre scrivo queste righe»: la scrittura non dà luogo a una riflessione *post factum* che rielabora i vissuti dell'interiorità. Sgorge essa stessa da un'immaginazione che pervade il pensiero e lo rende sensibile alla corpo-

⁸³ TERESA DI GESÙ, *Castello interiore*, VI,9,15, p. 921. Altrove, a proposito del fenomeno ricorrente delle false visioni, la santa si chiede sbigottita come si possa «credere di vedere quando non si vede affatto» (*Fondazioni*, 8,6, p. 1134).

⁸⁴ TERESA DI GESÙ, *Castello interiore*, IV,1,9, p. 806.

⁸⁵ *Ibidem*, IV,1,10, p. 806-807.

reità che inabita. Così la pratica della scrittura, prima imposta poi sempre più necessaria, accompagna la vita religiosa di Teresa come una sorta di palestra dell'immaginazione in cui il malessere fisico e psichico viene ad un tempo riconosciuto, messo a distanza e trasformato filtrandone il contenuto di desiderio e forgiandone un nuovo modo di vivere la fede. Si tratta di un'operazione rischiosa e senza garanzie, di cui sempre, nella tradizione mistica, si fa carico la parola come trascrizione di un corpo parlante.⁸⁶ Giustamente Kristeva insiste sul ruolo maieutico della scrittura, luogo in cui il sé di Teresa si rigenera progressivamente aprendosi all'Altro assente. Più precisamente, ella dimostra scrivendo «una capacità di osservazione accompagnata da un'elaborazione retorica senza precedenti della perdita e della ricostruzione di sé attraverso il transfert amoroso nell'altro».⁸⁷ Se l'estasi mistica è l'«invenzione dell'amore»,⁸⁸ la sua trascrizione non è il mero resoconto, ma piuttosto la fucina dell'invenzione, luogo originario della scena mistica e della chance ch'essa incarna, di dar voce a quell'alterità che si eclissa nei gesti e nelle parole della religione istituzionalizzata. Luogo in cui finalmente anche l'immaginazione fissa il proprio oggetto⁸⁹ ricavandone al tempo stesso, e inestricabilmente, la gioia e il dolore. Gioia per un amore sentito, più che concepito, come rapporto con l'Altro irriducibile tanto ai propri fantasmi quanto alle costruzioni della logica e della dottrina. Dolore perché l'anima sente aumentare il desiderio in proporzione all'amore, «vedendosi da lui separata e così lontana dal possederlo».⁹⁰

⁸⁶ Cfr. J. ŠUMIČ RIHA, *L'écriture mystique ou la «jouissance d'être»*, in «Filozofski vestnik», 31 (2010), 2, pp. 95-119, in particolare p. 112. La descrizione del fenomeno mistico come invenzione di un corpo parlante si deve a M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, pp. 253-279.

⁸⁷ J. KRISTEVA, *Teresa mon amour*, pp. 80-81.

⁸⁸ J.-P. VUARNET, *Le dieu des femmes*, Paris 1989, pp. 8 e 24.

⁸⁹ Cfr. TERESA DI GESÙ, *Castello interiore*, VI,6,13, p. 899.

⁹⁰ *Ibidem*, VI,11,1, p. 928. Chi ama infatti «muore dal desiderio di essere da Lui riamato» (TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, 40, 3, p. 733).