

SILVIA MOSTACCIO

*Scrittura e militanza: due stagioni di donne cattoliche
nei Paesi Bassi Spagnoli (secoli XVI e XVII)*

La pesca delle anime: con questo dipinto, all'inizio del XVII secolo, il poeta e pittore Adriaen Pietersz van de Venne si schiera inequivocabilmente dalla parte della confessione calvinista.¹ Egli rappresenta con forza evocatrice una realtà condivisa sui due lati dell'ormai sancita frontiera confessionale che aveva finito per ergersi tra quelle che ancora cinquant'anni prima erano state le diciassette province dei Paesi Bassi.² La tregua dei dodici anni (1609-1621) aveva sancito *de facto* l'indipendenza delle province calviniste del Nord. Nel 1614, anno di realizzazione del dipinto, il corso d'acqua che separa i campi avversi è sormontato da un arcobaleno che ha perso il suo primitivo significato di alleanza: tagliato in due, esso ratifica la fine di un'unità legittimando la lotta –un tempo difficile da considerarsi altrimenti che fratricida– tra cattolici e calvinisti per l'accaparramento delle anime e dei corpi dei loro concittadini. Una lotta che prosegue, nonostante la «pace senza accordo» resa possibile dalla *Trêve des douze ans*.³ Agli uomini e alle donne che raggiungono a nuoto le imbarcazioni calviniste o cattoliche, fanno da specchio le

¹ Adriaen Pietersz van de Venne, *La pêche aux âmes*, 1614, Rijksmuseum, Amsterdam, (<<https://www.rijksmuseum.nl/en/search/objecten?s=artistdesc&p=5&ps=12&maker=Adriaen+Pietersz.+van+de+Venne&ii=11#/SK-A-447,59>>), consultato il 10 settembre 2015.

² Riferimento essenziale politico, religioso e culturale: Paul Janssens (dir.), *La Belgique espagnole et Principauté de Liège (1585-1715)*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 2006. Da integrare con Marc Venard, *La carte du christianisme éclaté. En France et aux Pays-Bas*, in Jean-Marie Mayeur et al. (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, 8, *Le temps des confessions 1530-1620/30*, Paris, Desclée De Brouwer, 1992, pp. 403-474.

³ Su idea e pratiche della «peace without concord», cfr. Robert Bireley,

donne e gli uomini schierati sulle rive per partecipare e assistere alla «pesca», legittimata dal comando evangelico della missione.

In questo contributo, primo e temporaneo risultato di una ricerca *in fieri*, vorrei soffermarmi su alcune delle donne cattoliche che parteciparono a questa pesca delle anime.

Alcuni anni fa Adriano Prosperi ha sintetizzato con la consueta lucidità storica gli elementi costitutivi di un'intolleranza di Stato – quella della monarchia iberica – che fu al tempo stesso premessa e risultato di un preciso progetto politico: la creazione di un regno forte perché uniforme e perché legittimato all'azione da un'ostentata volontà di conquista o riconquista cattolica di fronte alla triplice alterità dell'ebreo, dell'eretico e del selvaggio.⁴ Tali figure divennero altrettante costruzioni culturali, risultato dell'interazione tra il trono, la folla e il potere inquisitoriale.⁵ In questo contesto, l'eretico – colui che non ha saputo riconoscere la bontà della fede rinnegandola – è figura profondamente negativa e non tollerabile.⁶

Nelle pagine che seguiranno la scelta è quella di non seguire le donne vittime di intolleranza – che certo esistettero – ma piuttosto quelle che, per ragioni e in contesti diversi, non poterono sopportare nel proprio ambiente di vita una presenza confessionalmente differente. Donne che, se il rischio di anacronismo non fosse in agguato, potrebbero essere definite come intolleranti. Alla base di tale scelta – le cattoliche «intolleranti» – si trova la volontà di integrare una volta di più le donne in movimenti e azioni che le videro attrici inserite in reti di relazioni di genere, e non necessariamente – o esclusivamente – vittime di un sistema repressivo. Si tratta inoltre di verificare a livello storico la pertinenza del ripensamento in atto nella sociologia femminista postcoloniale a proposito di una necessaria ridefinizione del concetto di *agency* femminile; là dove la capacità di agire delle donne nel tempo e nello spazio non si considera più misurabile in base alle sole credenze della società occidentale e secolarizzata. Non mancano infatti gli studi che mettono in discussione il fatto che l'*agency* femminile sia reale solo nel caso in cui essa

Redefining Catholicism. Trent and beyond, in Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), *The Cambridge History of Christianity*, 6, *Reform and expansion 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 145-161.

⁴ Adriano Prosperi, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

⁵ *Ibidem*, pp. 98-99.

⁶ *Ibidem*, p. 9.

si manifesti nella capacità di opposizione alle norme sociali, politiche e religiose imperanti. La capacità di agire, ci ricorda *in primis* Saba Mahmood, si concretizza anche in atti che rinnovano sistemi considerati come oppressivi.⁷

Le donne di cui ci occuperemo dunque, rappresentano due stagioni diverse e due diverse interpretazioni dell'ortodossia cattolica nel medesimo contesto: i Paesi Bassi spagnoli tra l'inizio del XVI secolo e l'inizio del secolo successivo.

Definita come un «concetto sfuggente e infido» dalle curatrici di questo fascicolo di «Storia delle donne», l'intolleranza che si concretizza in pratiche ben definite a livello delle istituzioni politiche e religiose, è stata al centro di itinerari culturali e religiosi divenendo oggetto di innumerevoli studi;⁸ questo «concetto infido», dunque, è anche un'emozione. Un movimento interiore dell'*affectus*, avrebbero detto i contemporanei delle donne qui studiate, che non limita il proprio raggio d'azione alla sfera individuale, ma si trasforma in pratiche collettive, caratterizzanti precise comunità emozionali.⁹ Le donne e gli uomini che nel dipinto di Van de Venne si accalcano al limitare dell'acqua, condivisero e sfruttarono per la loro azione precise emozioni: tra queste l'intimo rifiuto delle scelte religiose di coloro che si accalcavano sull'altra riva. Le ragioni, le manifestazioni e i rispettivi contesti di tale rifiuto saranno l'oggetto di questo contributo.

La poetessa e maestra di scuola di Anversa Anna Bjins (1493-1575) e la prima generazione di carmelitane scalze spagnole che si trasferirono nei Paesi Bassi meridionali su invito degli arciduchi Alberto e Isabel per fondare monasteri del Carmelo teresiano, sono i soggetti di questo lavoro. Si tratta di donne che ci spingono ad attraversare la linea di frontiera tra due stagioni della vita politica e religiosa nei domini spagnoli delle Fiandre: dal primo diffondersi delle idee luterane nell'Anversa degli anni venti/trenta del XVI se-

⁷ Saba Mahmood, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, tr. fr., Paris, Editions La Découverte, 2009.

⁸ Alla bibliografia contenuta nel già citato volume di Adriano Prosperi, vanno almeno aggiunti i volumi di Marina Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004; Maria Cristina Pitassi, Daniela Solfaroli Camillocci (a cura di), *Les modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Firenze, Olschki, 2010; Irene Fosi, *Convertire lo straniero. Forestieri e inquisizione a Roma in età moderna*, Roma, Viella, 2011.

⁹ Barbara H. Rosenwein, *Emotional communities in the early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

colo, sino all'acquisita affermazione di un potere politico e religioso risolutamente cattolico nel periodo di governo semi-autonomo esercitato dagli arciduchi tra il 1598 e il 1621.¹⁰ È ben noto sino a che punto, nei domini spagnoli, gli interessi dello Stato e della Chiesa poterono convergere nello sforzo di creare una società obbediente ed uniforme,¹¹ e questo nonostante i forti contrasti giurisdizionali e la relativa fluidità delle strutture di governo e di controllo della prima modernità. Iniziare la ricerca con Anna Bijns, significa rompere con l'uniformità del periodo della Guerra degli Ottant'anni (1568-1648) tra la Spagna e le province del Nord –in seguito Province Unite– per integrare nell'indagine il periodo in cui, sotto il governo di Carlo V, il progetto di un'Europa confessionalmente uniforme sembrava ancora realistico e altrettanto realistica pareva la possibilità di costruire un impero comprendente diversi territori, integrando le fondamentali libertà locali del periodo tardo-medievale: un aspetto, questo, assolutamente centrale per le ricche e autonome diciassette province delle Fiandre.¹² Grazie al paragone tra queste due distinte stagioni storiche, tale allargamento cronologico permette dunque di sottolineare mutamenti profondi rispetto all'essere cattolici nei Paesi Bassi spagnoli.

Non è un caso che il personaggio da cui questo articolo prende avvio sia una donna laica e non sposata, impegnata come poetessa e maestra di scuola in un vasto progetto, radicato nella fiducia umanistica dell'educazione come strumento per l'elevazione dell'individuo sin dai primi anni della sua vita sociale: una scelta che, al di là della figura di Anna Bijns, vuole anche rimandare al ruolo via via

¹⁰ Oltre al già citato Janssens (dir.), *La Belgique espagnole*, si vedano Thomas Werner, Luc Duerloo (dir.), *Albert & Isabella, 1598-1621. Essays*, Turnhout, Brepols, 1998; David El Kenz, Claire Gantet, *Guerres et paix de religion en Europe, XVI-XVII siècles*, Paris, Armand Colin, 2008; Claude Bruneel et al. (dir.), *Les "Trente Glorieuses" (circa 1600-circa 1630) Pays-Bas méridionaux et France septentrionale. Aspects économiques, sociaux et religieux au temps des archiducs Albert et Isabelle*, Bruxelles, Archives et Bibliothèques de Belgique, 2010; Cordula Van Whye (dir.), *Isabel Clara Eugenia. Soberanía femenina en las cortes de Madrid y Bruselas*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2011.

¹¹ Geoffrey Parker, Rosario Villari, *La política de Felipe II. Dos estudios*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996; Rosario Villari, *Politica Barocca. Inquietudini, mutamento e prudenza*, Roma-Bari, Laterza, 2010; Thomas James Dandeleit, John Marino (eds), *Spain and Italy. Politics, society, and religion 1500-1700*, Leiden-Boston, Brill, 2007.

¹² Soly Hugo, Johan Van de Wiele (dir.), *Carolus-Charles Quint 1500-1558. Catalogue d'exposition*, Bruxelles, Crédit communal de Belgique, 1999; Guido Marnef, *Antwerp in the age of Reformation. Underground Protestantism in a commercial metropolis, 1550-1577*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.

più importante giocato dalle religiose cattoliche nella stessa città di Anversa, come pure a Bruxelles e negli altri centri della regione. Ma cosa suscita la reazione di rifiuto in queste donne tanto diverse per formazione e stile di vita? Per Anna, come vedremo, ciò che risulta insopportabile è da un lato la diffusione della visione antropologica luterana, in aperto conflitto con la centralità del libero arbitrio, così essenziale nel contesto erasmiano; d'altra parte, anche il silenzio prudente e spaventato del clero cattolico di Anversa le risulta inaccettabile. Tale silenzio lascia spazio a voci impreparate e controproducenti per la causa cattolica, come quelle di certe beghine, incapaci –secondo Anna– di cogliere la profondità teologica ed esegetica delle posizioni riformate, e dunque di costruire un contro-discorso cattolico e efficace.

Per quanto riguarda invece le carmelitane di cui ci occuperemo –in particolare le fondatrici dei Carmeli di Anversa e Bruxelles, Ana de San Bartolomé e Ana de Jesús–, ciò che risulta loro intollerabile è la diffusa presenza eretica, l'integrazione di attitudini e pratiche cripto-calviniste spesso inconsapevoli da parte dei cattolici delle Fiandre, nonché una politica arciducale propensa al compromesso e al superamento della guerra di religione, in nome di una pace necessaria. In entrambi i casi, l'incapacità a sopportare la realtà data provocò l'azione individuale e collettiva; un'azione militante che si concretizzò in originali progetti di azione sulla società, spesso elaborati all'interno di una rete di relazioni alquanto eterogenee: dai rappresentanti maschili di ordini religiosi quali i francescani e i carmelitani scalzi, ai circoli di pedagoghi e scrittori neo-latini.

La scrittura –che si tratti delle lettere che tessevano legami dentro e fuori i monasteri, di scritti agiografici o di testi letterari come nel caso delle ballate di Anna Bijns– resta un veicolo essenziale di tale militanza. I *Refreins* di Anna sono l'opera di una donna colta, che assume la propria autorialità e il proprio ruolo pedagogico nell'ambito della cultura popolare del primo Cinquecento fiammingo. L'immediata traduzione latina della prima delle sue raccolte testimonia del riconoscimento dei suoi pari, nonché dell'esistenza di aspirazioni condivise da un'élite intellettuale e religiosa. La legittimità della scrittura di Anna non riposa sull'illuminazione mistica o sull'urgenza della profezia, ma piuttosto sul suo ruolo di insegnante, vicina ai circoli –maschili– delle camere di retorica fiamminghe, come pure a quelli di umanisti filo-erasmiani. Nel caso delle carmelitane invece, la redazione di lettere serve a tenere i legami tra i vari monasteri e con il mondo esterno, mentre la scrittura di autobiografie spirituali partecipa di quelle forme di scrittura legate

all'esperienza mistica e caratterizzate da «autorialità debole, parola autorizzata, scrittura come processo comunitario».¹³

Anna Bijns

Nel primo Cinquecento, nel Brabante settentrionale, non mancarono le donne capaci di adattare al nuovo contesto confessionale l'esperienza delle beghine. Infatti il movimento, che aveva avuto nelle Fiandre dei liberi comuni uno dei suoi centri più vivaci, partecipò alla riconquista cattolica del pieno Cinquecento. Grazie all'uso della penna, diverse “discendenti” di Hadewijch d'Anvers, Béatrice di Nazareth, Mechthilde von Magdebourg –mistiche beghine che nel corso del XIII secolo avevano concorso all'affermazione di una nuova spiritualità di ispirazione evangelica– parteciparono alla lotta cattolica in terre confessionalmente e politicamente contese.¹⁴ È il caso di Marie d'Oisterwijk, a lungo responsabile del *béguinage* di Bethléem nell'omonimo villaggio del Brabante settentrionale, esempio particolarmente interessante di una rete ben più estesa. Morta nel 1547, questa mistica fortemente segnata dalla spiritualità francescana, fu un punto di riferimento importante per i laici, i secolari e i regolari che andavano a renderle visita. Secondo un modo di procedere molto praticato in ambito monastico, alle visite propriamente dette si aggiungevano le altrettanto importanti “visitazioni spirituali” per via epistolare:¹⁵ gli scambi con i Certosini di Colonia e con alcuni gesuiti particolarmente attivi nella “riconquista” delle terre tedesche e fiamminghe –Peter Canisius e Adriaen Adriaensens, parlano di lei facendo riferimento alla «mater nostra»– meriterebbero uno studio approfondito.

Di umili origini e dotata di un'istruzione modesta, Maria compose anche alcuni scritti spirituali pubblicati negli anni Trenta del

¹³ Gabriella Zarri, *Tra mistica, agiografia e autobiografia: autori e attori della Vita di Lucia da Narni*, in E. Ann Matter, Gabriella Zarri, *Una mistica contestata. La Vita di Lucia da Narni (1476-1544) tra agiografia e autobiografia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. IX-L, in part. pp. XI-XVII; la citazione a p. XI.

¹⁴ Sull'importante produzione scritta di queste tre beghine e sulle delicate questioni relative alla loro attività di scrittura si vedano almeno le pagine dedicate a ognuna di esse in Kurt Ruh, *Storia della mistica occidentale*, II, *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Milano, Vita e Pensiero, 2002 e Sara S. Poor, *Mechthild of Magdeburg and her book. Gender and the making of textual authority*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.

¹⁵ Silvia Mostaccio, *Delle «visitazioni spirituali» di una monaca. Le lettere di Tommasina Fieschi O.P.*, in Gabriella Zarri (a cura di), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, Roma, Viella, 1999, pp. 287-311.

Cinquecento e quindi tradotti in latino da religiosi della Certosa di Colonia.¹⁶

Negli stessi anni, in un'Anversa sorpresa di fronte all'entusiasmo e al vigore della prima propaganda luterana, e più tardi violentemente contesa tra cattolici e protestanti, Anna Bijns si manteneva grazie all'attività di insegnante esercitata presso la propria scuola, e pubblicava i suoi componimenti poetici. Una recente antologia bilingue ha facilitato la contestualizzazione dei testi di Anna che trovavano il loro posto accanto ai componimenti di dissidenti anabattiste e ferventi cattoliche, disseminate nelle diverse province dei Paesi Bassi.¹⁷ Alcuni anni fa Judith Pollmann vedeva riflessa in modo paradossale nella fortuna editoriale dei *Refereins* di Anna, il silenzio dei *milieux* cattolici a lei contemporanei. In effetti, come aveva già potuto notare Duke Alastair a proposito della diffusione del dissenso religioso nei Paesi Bassi negli anni venti e trenta del Cinquecento, tali gruppi cattolici – in particolare preti secolari e membri di ordini regolari – adottarono all'epoca una vera e propria strategia del silenzio per non diffondere, loro malgrado, le nuove idee eretiche attraverso la predicazione o altre iniziative.¹⁸ Una strategia perdente, che non seppe arginare l'onda inarrestabile di un cambiamento, che passò attraverso la predicazione pubblica, le riunioni in case private di gruppi di ispirazione evangelica, le rapide traduzioni in fiammingo di tutti gli scritti luterani. Quello che nei primi anni era parso a molti come l'ennesimo scontro tra ordini religiosi – francescani e domenicani da un lato, e gli eremiti di Sant'Agostino, confratelli di Lutero dall'altro – si trasformò rapidamente nel fossato confessionale che ben conosciamo.¹⁹

¹⁶ Cfr. Albert Ampe, *Marie d'Oisterwijk*, in *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, 10, Paris, Beauchesne, 1977, coll. 519-520.

¹⁷ Lia van Gemert et al. (eds), *Women's writing from the Low Countries 1200-1875. A bilingual anthology*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010; in particolare, su Anna Bijns: Kristiaan Aercke, *Word as weapon in a holy mission*, *Ibidem*, pp. 160-175; inoltre: Gary K. Waite, *Reformers on stage. Popular drama and religious propaganda in the Low Countries of Charles V, 1515-1556*, Toronto, Toronto University Press, 2000, in particolare pp. 63-66; Judith Pollmann, "Each should tend his own garden". *Anna Bijns and the catholic polemic against the Reformation*, «Church history and religious culture», 87, 2007, n. 1, pp. 29-45; Judith Keßler, "Please do not mind the crudeness of its weave". *Literature, gender and the polemic authority of Anna Bijns*, in Jan Bloemendal, Arjan Van Dixhoorn, Elsa Strietman (eds), *Literary cultures and public opinion in the Low Countries, 1450-1650*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 55-89.

¹⁸ Duke Alastair, *The face of popular religious dissent in the Low Countries, 1520-30*, in Id., *Reformation and revolt in the Low Countries*, London-Roncheverte, The Hambledon Press, 1990, pp. 29-59.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 29-35.

Anna non è una beghina né una donna sposata: legata ai francescani osservanti e alle clarisse di Anversa, è regolarmente iscritta alla gilda dei maestri della città e sin da giovane ha conosciuto da vicino il mondo delle camere di retorica frequentato dal padre (in Brabante le donne non potevano accedere alle camere).²⁰ Poetessa in lingua volgare, è conosciuta per la sua finezza nell'uso d'una particolare forma compositiva, il *refrein*, caratterizzata da strofe che si chiudono con un verso simile *-refrein-* che riprende l'idea di base della poesia. Sebbene di solito questa forma poetica sia destinata ad una circolazione orale e manoscritta, di fronte al silenzio del clero cattolico, Anna, sostenuta da esponenti delle camere di retorica e, più tardi, dai francescani di Anversa, fa la scelta della pubblicazione e i suoi *Refreins* conoscono un immediato successo. Il primo libro sarà pubblicato nel 1528 e tradotto in latino l'anno successivo; il secondo è databile al 1548; il terzo, pubblicato per volere del francescano Hendrik Pippinck, famoso predicatore, guardiano del convento di Anversa, poi provinciale, risale al 1567.²¹ Le riedizioni sono numerose lungo tutto il Cinquecento. Anna, in realtà, aveva prodotto i suoi testi nel corso degli anni venti e trenta, spinta dall'urgenza della lotta. Ma lotta contro cosa e a partire da quale punto di vista? Leggendo le sue ballate ci si rende conto che i concetti su cui Anna insiste rimandano alla radicale opposizione degli erasmiani alla visione antropologica di Lutero. Anche se mi riservo di approfondire questo aspetto con ulteriori ricerche, credo sia sin d'ora importante riandare alla traduzione latina del primo libro di Anna, realizzata ad appena un anno di distanza dall'edizione fiamminga, ad opera di Eloi Van Houcke. Questo sacerdote, titolare di una delle scuole di latino più rinomate di Ghent, maestro di latinisti famosi tra le Fiandre e la Francia settentrionale, e grande estimatore di Erasmo a cui dedicò un famoso epitaffio, fu autore della composizione di diverse opere latine che trattavano temi connessi all'insegnamento e alla formazione dei più giovani.²² La lettura integrale del

²⁰ Aercke, *Word as weapon*; in particolare *The chambers of rhetoric in Antwerp*, pp. 52-78.

²¹ Cfr. Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères Mineurs de l'Observance de St. François en Belgique et dans les Pays-Bas*, Sint-Truiden, Instiut voar franciscaanse geschiedenis, 1998 (rist. ed. 1885), in particolare pp. 90-91.

²² Su Eloi Van Houcke resta essenziale lo studio di Marcel Gryndonck, *Eligius Houckaert, een schoolman uit het begin der XVIe eeuw*, «De Gulden Passer», 20, 1942, pp. 23-57 e 21, 1943, pp. 29-78 (ringrazio Aline Smesters per questo suggerimento). Si veda anche *Bibliotheca Belgica*, 3, Leiden, Brill, 1964, pp. 506-515; più recente: Jean-François Maillard, Judit Kecskeméti, Monique Portalie (dirs), *L'Europe des humanistes (XIVe-XVIIe siècles)*, Turnhout, Brepols, 1995, *ad vocem*.

titolo latino dell'opera, come pure del componimento poetico scritto da Van Houcke come dedica al lettore, permette di evidenziare alcuni elementi interessanti:

Pulcher et syncerus libellus, continens in se plura loepida, et artificiosa Cantica, plena scripturis et doctrinis [...] compositus in lingua vernacula, ab honesta et ingeniosa virgine Anna Bijns Antuerpiana, et deinde per doctissimum Eligium Eucharium in lingua latina translatus, subtili rhetorismo refutans in veritate omnes istos errores et magnas abusiones, emergentes ex maledicta lutheranorum secta, qui non solum ab omnibus doctoribus et universitatibus, sed etiam ab imperiali maiestate, iure condemnata est.²³

Il titolo sottolinea l'unità del progetto: testo in volgare di Anna e traduzione latina di Eloi. Più ancora, esso chiarisce che cosa si ritroverà al suo interno: «Cantica plena Scripturis et doctrinis diversarum materialiarum»; ed in effetti basta leggere l'Indice del volume in 8° oblungo per ritrovare le diverse questioni di fede trattate da Anna alla luce della Scrittura: ogni pagina presenta rimandi alla Bibbia, e i testi stessi sono spesso costruiti come una rilettura commentata delle Scritture. L'obbiettivo è chiaro: confutare gli errori luterani, peraltro già condannati dai dottori delle università (1519) e dalla dieta di Worms (1521). Nessun riferimento è fatto alla condanna papale del 1520. Se si passa poi al carne introduttivo –*Ad veros christiane religionis amatores carmen*–, una citazione implicita al capitolo 12 dell'Apocalisse crea una similitudine importante tra la donna che schiaccia il capo del serpente e Anna che schiaccia la testa di Lutero, ladro di anime, con l'aiuto del suo «gladio rationis».

La mancanza di richiami alla Chiesa romana e la scelta di privilegiare gli aspetti scritturistici e razionali della risposta a Lutero, mi sembrano interessanti. Certo, come rilevava Pollman, la preoccupazione apologetica cattolica spingeva questi autori a sottolineare la loro conoscenza delle Scritture. Tuttavia, almeno per gli anni venti/trenta del Cinquecento, il contesto specifico dell'umanesimo erasmiano, con il suo ritorno alla purezza del testo biblico e con la sua volontà di salvaguardia della libertà umana, non deve essere sottovalutato.²⁴

²³ *Pulcher et syncerus libellus* [...], Impressum Antuerpiae, apud Guilielmum Vorsterman, anno 1529.

²⁴ Per il capitale impatto di Erasmo sulla cultura europea e in particolare sul contesto ispanico e italiano, si rimanda inevitabilmente a Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, nouv. éd., texte établi par Daniel Devoto, Genève, Droz, 1991 e a Silvana

A titolo di esempio vorrei considerare brevemente il *refrein* numero XX della raccolta appena menzionata. Il titolo, ripetuto nell'ultima riga di ogni strofa, mi sembra particolarmente significativo: *Nemo hominem arbitrium liberum habere neget*. Stanza dopo stanza, quasi si trattasse di un ritornello nel ritornello, il verbo volo, ritorna incessantemente riferito a Dio e all'uomo. Le citazioni bibliche vetero e neo testamentarie fanno di questo rapporto tra due volontà libere una storia lunga come la storia della salvezza:

[st. 1] Vult Deus ut simus sancti [...]
 Si vultis converti ad me, convertar ego ad vos [...].
 [st. 2] Te volo (Christus ait) sitiendi pocula servo
 Verbi Dei haec frustra notata putet
 Nemo hominem arbitrium liberum habere neget [...].
 Hospitem (ait) si quis volet esse suum
 [...] ingrediar sub tectum eius.
 [st. 5] En servare volo, servari, vestra voluntas
 Sit quoque. Nemo hominem privet honore suo
 Nemo hominem arbitrium liberum habere neget.

Quando Anna pubblica queste parole, Erasmo è ormai esule a Basilea: lo scontro con Lutero a proposito del libero arbitrio attraverso i due libelli *De libero arbitrio* e *De servo arbitrio* risale a quattro anni prima.²⁵ Nella stessa raccolta, la poetessa di Anversa si scaglia con veemenza contro la pletera di zitelle e beghine che sullo slancio del messaggio di libero accesso alla Scrittura portato da Lutero, si ergono a novelle “dottoresse” che pretendono di conoscere le Scritture meglio dei veri dottori, ricchi di dottrina: «quando la sapienza è affidata a zitelle e beghine, la fede sciabatta in zoccoli di legno»!²⁶

Di fronte a un clero cattolico troppo silenzioso e a un laicato ingenuamente chiacchierone, Anna richiama insomma quello che per una parte dell'*élite* cristiana dell'epoca era il vero punto di non ritorno tra cattolici e protestanti: una precisa antropologia, che decenni di umanesimo avevano rinforzato.

Seidel Menchi, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987. Il contesto dei Paesi Bassi Spagnoli è l'oggetto di una ricerca congiunta, all'incrocio fra storia e letteratura, tra chi scrive e Aline Smeesters (UCL), specialista di letteratura neolatina. Ringrazio Aline per aver condiviso i primi risultati delle sue ricerche su Eloi van Houcke e le camere di retorica.

²⁵ Erasmo da Rotterdam, Martin Lutero, *Liberio arbitrio. Servo arbitrio*, Torino, Claudiana, 2009.

²⁶ Dalla *Ballata XIV*, commentata da Pollmann, *Each should tend his own garden*, pp. 39-40.

Certo, qualche decennio più tardi, e in particolare a partire dalla riorganizzazione dottrinale elaborata al concilio di Trento, la mediazione indispensabile del clero a livello della rivelazione e degli strumenti di salvezza –in particolare della pratica sacramentale– sarà affermata con forza. Anche la gestione della lotta alla Riforma diverrà rapidamente, per volere delle autorità politiche e religiose, una questione di preti. Ma Anna lotta in un contesto diverso e dottrinalmente meno definito. La posta in gioco è l'uomo; Anna lo sa e per questo si scaglia con sarcasmo contro Lutero, un monaco in fuga, che non ha voluto assumere il peso del proprio libero arbitrio.

Nella biografia dedicata ad Anna nel 1911, Van Den Branden suggeriva che il suo silenzio a partire dagli anni Quaranta dovesse ricollegarsi ai divieti imperiali verso i laici che avessero voluto partecipare alle dispute teologiche e sulla Scrittura.²⁷ In effetti, i nuovi libri che raccoglieranno composizioni scritte in precedenza, saranno editi per l'interessamento dei francescani osservanti nel 1548 e nel 1567. Negli scritti selezionati per queste pubblicazioni il giudizio moraleggiante verso protestanti e parte del clero cattolico prenderà il sopravvento e la Riforma stessa verrà presentata come il castigo divino per i peccati dei cattolici.

La strada per l'opera di riconquista di un clero cattolico riformato era allora aperta, e il laicato –uomini e donne– doveva fare un passo indietro.

Ana de Jesús, Ana de San Bartolomé e le altre

Nel periodo di governo degli arciduchi Alberto e Isabel (1598-1621) i sempre più numerosi monasteri di carmelitane scalze, fondati nei Paesi Bassi Spagnoli, si impongono come luogo simbolico e laboratorio concreto della ricattolicizzazione delle province meridionali. In questi ultimi anni non sono mancati gli studi sul ruolo dei regolari e più in particolare sulla diffusione del modello teresiano e sull'azione dei monasteri per la legittimazione del potere arciducal.²⁸ In ef-

²⁷ Frans Jozef Peter Van den Branden, *Anna Bijns. Haar leven, hare werken, haar tijd 1493-1575*, Antwerpen, Dukkerij V. Resselers, 1911, p. 115.

²⁸ Cfr. Thomas Werner, *Isabel Clara Eugenia y la pacificación de los Países Bajos meridionales*, in Van Whye (dir.), *Isabel Clara Eugenia*, pp. 181-201. Per un quadro generale sulla ricattolicizzazione dei Paesi Bassi spagnoli, si vedano almeno Paul Arblaster, *The archdukes and the northern Counter-Reformation*, in Werner, Duerloo (dir.), *Albert & Isabella*, pp. 87-92; Eddy Put, *Les archiducs et la réforme catholique. Champs d'action et limites politiques*, *Ibidem*, pp. 255-266; Silvia Mostaccio, *Entre Réforme et Espagne: quelle éducation religieuse pour les femmes dans les Pays-Bas méridionaux après le concile de Trente?*, in

fetti, tra le mura di queste comunità si ritrovarono donne dai percorsi culturali e religiosi molto diversi. Spagnole e fiamminghe, nobildonne filo-calviniste riconquistate al cattolicesimo ed ebreo convertite:²⁹ tutte dovettero mettere in atto dei cambiamenti radicali rispetto alla propria appartenenza confessionale o alle pratiche della loro fede cattolica. Questa realtà complessa e affascinante, che merita sicuramente uno studio approfondito, riposa su due spagnole dalla personalità ben definita e con una chiara visione del proprio ruolo: Ana de Jesús (1545-1621) e Ana de San Bartolomé (1549-1626). Queste due donne, dall'origine sociale e dal carattere estremamente diverso, condivisero prima di tutto un legame forte con Teresa d'Avila: la prima ne fu il braccio destro, associata all'opera delle fondazioni riformate in Spagna, presto implicata nella revisione delle opere di Teresa e, quindi, nella pianificazione delle traduzioni in francese, latino e fiammingo di questi stessi scritti.³⁰ Quanto ad Ana Garcia, prima conversa del Carmelo riformato e più tardi monaca professa, divenne l'assistente personale di Teresa, l'accompagnò nei suoi viaggi e le fu vicina fino alla morte.³¹ Condivise con Ana de Jesús gli scontri sull'eredità teresiana nella penisola iberica e, quindi, la non facile esperienza delle prime fondazioni riformate in Francia, dove gli scontri ripetuti con il clero locale e in particolare con la visione del Carmelo di Pierre Bérulle, posero più volte le donne in aperto conflitto con i responsabili locali dell'ordine.³² Anche per que-

Ead. (ed.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2010, pp. 65-87.

²⁹ Affascinanti riferimenti alla forzata interculturalità sperimentata nelle fondazioni carmelitane si ritrovano a più riprese negli epistolari delle religiose qui esaminati.

³⁰ Anne de Jesús, *Ecrits et documents*, éd. par Antonio Fortes et Restituto Palmero, Toulouse, Editions du Carmel, 2001; Concha Torres, *A Nun and her letters- Mother Ana de Jesús*, in Olwen Hufton (ed.), *Women in the religious life*, Florence, European University Institute, 1996, pp. 96-118; Angel Manrique, *Vida de la venerable madre Ana de Jesús, discípula et compañera de la S.M. Teresa de Jesús y principal aumento de su orden. Fundadora de Francia, y Flandes, dirigida a la Ser.ma Infanta D. Isabel Clara Eugenia*, en Brusselas, en casa de Lucas de Meerbeeck cum privilegio, 1632; André Manrique, *La peinture raccourcie de la Vénéralle Mère Anne de Jesús Fondatrice des Carmelines Deschaussées en France et en Flandres, et Prieure de Bruxelles*, Anvers, chez Jean Bellere, 1635.

³¹ Ana de San Bartolomé, *Obras Completas*, ed. por Julian Urkiza, Burgos, Monte Carmelo, 1999 [da ora in avanti le citazioni delle lettere di questa raccolta: Ana de San Bartolomé, *Carta*]; Enrique Crisóstomo, *Historia de la vida, virtudes y milagros de la Venerable Madre Ana de San Bartolomé*, Bruxelles, Vidua de Huberto Antonio, 1632.

³² In attesa della monografia di Barbara Diefendorf, si vedano almeno

ste ragioni Ana de Jesús, seguita qualche anno più tardi da Ana de San Bartolomé, accettò l'invito dell'arciduchessa Isabel di dar vita a nuove fondazioni nei Paesi Bassi spagnoli: arrivò a Bruxelles nel 1607 e tre anni più tardi il monastero, costruito a fianco del palazzo degli arciduchi, era pronto ad accogliere una comunità formata da spagnole e fiamminghe delle più illustri famiglie, e spesso legate alla corte e alle dame d'onore d'Isabel.³³ Fonderà anche i monasteri di Lovanio e Mons e morirà a Bruxelles nel 1621.

Ana de San Bartolomé sarà invece all'origine del monastero di Anversa nel 1612: il suo ricco epistolario, nonché i numerosi scritti in prosa e in poesia – rimasti all'epoca inediti, ma destinati a una notevole circolazione manoscritta in ambito carmelitano – permettono di seguire questa autodidatta della scrittura per amore di Teresa nel dipanarsi delle sue relazioni tra Spagna, Francia, Italia e, soprattutto, tra le varie fondazioni in terra fiamminga a rischio di eresia.

Per queste donne, come per Teresa prima di loro, la vita claustrale non è necessariamente uno stato che implica l'allontanamento completo dalle vicende del mondo. Il chiostro è piuttosto testimonianza di un interessamento selettivo, attento a cogliere e ad approfittare di tutti gli spazi possibili per una consapevole azione missionaria. Nella sua autobiografia spirituale, composta per ordine del confessore, Margherita de la Madre de Diòs, assistente personale della fondatrice del monastero di Bruxelles, racconta dei tormenti che il demonio infliggeva regolarmente alla sua superiora,³⁴ ricordando la vera e propria guerra condotta notte dopo notte tra i demoni e Ana. La cella diventa il quadro di uno scontro estenuante dove la puzza, i colpi, le urla sono altrettanti strumenti per convincere la religiosa a rientrare in Spagna, abbandonando i confratelli e Cristo stesso al suo destino. Non si tratta qui solo di evidenziare l'ennesima ripresa

Stéphane Marie Morgain, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France. La querelle du gouvernement 1583-1629*, Paris, Cerf, 1995; Bernard Hours (dir.), *Carmes et carmélites en France du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, Cerf, 2001.

³³ Cfr. Birgit Houben, *Intimidad y política. Isabel y sus damas de honor (1621-1633)*, in Van Whye (dir.), *Isabel Clara Eugenia*, pp. 313-336. Sulla fondazione del Carmelo a Bruxelles, Cordula Van Whye, *Piety and politics in the royal convent of Discalced Carmelites in Brussels 1607-1646*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 100, 2005, n. 2, pp. 457-487.

³⁴ Margaret Van Noort, *Spiritual writings of sister Margaret of the Mother of God (1635-1643)*, ed. by Cordula van Wyhe, with an essay by Paul Arblaster, *The other voice in Early Modern Europe*, Arizona, Iter and Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, in stampa. Ringrazio Cordula di avermi inviato copia del suo manoscritto che cito quindi senza numeri di pagina.

del modello del martirio incruento del chiostro, ben conosciuto anche in altri contesti. Ciò che pare più specifico in queste regioni è il senso di tale martirio: sostenere la lotta dei cattolici nel mondo. Non a caso, quando la tentazione di ritirarsi dal campo di battaglia si fa più intensa, Gesù interpella Ana: «Tu ne peux pas demeurer où je suis? / Tu es venue pour pour moy, et tu t'en veux retourner pour toi?»³⁵

Ana del Jesús dunque, aveva accettato di stabilirsi nei Paesi Bassi per accompagnare il Cristo sofferente per le malefatte degli eretici e avrebbe dato prova di codardia rientrando sola in Spagna. Sin sul letto di morte, la fondatrice del Carmelo di Bruxelles sarà tormentata dalla paura di morire come una codarda: «Faut-il que je meure dans mon lict comme une couarde?», domandava in modo quasi ossessivo, secondo i ricordi delle consorelle.³⁶

Negli stessi anni, da Anversa, Ana de San Bartolomé scrive a un ignoto confratello in Spagna: a dominare qui non è tanto la tentazione del ritorno, quanto la constatazione di un'estraneità irriducibile, nonostante gli anni trascorsi nella nuova terra di missione. Estraneità che si accompagna al sentimento preciso di un lavoro che non può essere interrotto. Al tema della nostalgia per la patria perduta si sovrappone, più esplicito, quello per la fatica di chi vuol far crescere la pianta di Teresa «entre estas malas hierbas de herejías». La terra di Fiandra è dunque due volte straniera e solo la prospettiva della «patria celestiale» permette alla carmelitana di convivere con la sofferenza che la accompagna «en este destierro».³⁷ Non c'è patria possibile lontano da una terra realmente cattolica.

Per queste donne di frontiera, l'ideale missionario teresiano si univa dunque al modello della *mujer baronil*, tipico della cultura spagnola dell'epoca e frutto di un'etica guerriera che affondava le proprie radici nel mito fondatore della riconquista.³⁸ Tale riconquista cattolica si concretizza in una vera e propria azione missionaria dal chiostro, ben testimoniata da un episodio raccontato dalla religiosa che ne era stata la protagonista, in occasione di uno dei processi ordinari locali su Ana de Jesús, che si susseguirono dopo la sua

³⁵ Manrique, *La peinture raccourcie de la Vénérable Mère Anne de Jésus*, p. 90. Manrique, *Vida de la venerable madre Ana de Jesús*, p. 90.

³⁶ *Ibidem*, p. 109.

³⁷ Ana de San Bartolomé, *Carta 324*, pp. 1240-1241, Lettera del 1618-1620.

³⁸ Mercedes Blanco, *L'Amazone et le Conquistador ou les noces manquées de deux rebelles. À propos d'Amazonas en las Indias de Tirso de Molina*, in Guyonne Leduc (dir.), *Réalités et représentations des Amazones*, Paris, Editions L'Harmattan, 2008 pp. 179-196; in particolare pp. 179-180.

morte per volere della stessa arciduchessa. La monaca aveva avuto un inizio difficile, contesa tra il desiderio del chiostro e l'amore per un cavaliere calvinista al quale il padre, probabilmente non troppo impressionato dalle scelte confessionali del pretendente, avrebbe voluto concederla in moglie. Ana non si lascia sfuggire l'occasione d'interrogarla: «Vorria lei uscire a maritarsi con un heretico?». Dopo la risposta affermativa della ragazza, la superiora non esita a mettere di fronte alla giovane le alternative possibili, peraltro già manifestatesi alla novizia in preghiera: o si danneranno insieme, o vivranno entrambi in Dio grazie alla scelta monastica di lei. La conclusione, piuttosto prevedibile –«Perseverò la novitia, et professò, et il chavaliere si ridusse, et fu catholico»–, non fa che sottolineare il legame stretto tra chiostro e società, almeno dal punto di vista delle carmelitane: la presenza di religiose deve fare concretamente retrocedere l'eresia.³⁹

La consapevolezza del bisogno di “veri” cattolici e di cattoliche irreprensibili si ritrova anche nell'epistolario di Ana de San Bartolomé. Stabilitasi ad Anversa da circa due anni, ella scrive una lunga lettera a un confratello illustrandogli le difficoltà della sua nuova missione. Queste risiedono innanzitutto nella mancanza di monache: non è facile avere candidate adatte. A questo proposito, altre fonti ci informano sulla fama –non proprio delle migliori– di cui godevano le carmelitane negli ambienti fiamminghi: troppo rigide rispetto alla religiosità locale e troppo legate alla Spagna, che era vissuta come forza di occupazione.⁴⁰ Inoltre, Ana non vuole che si fondino monasteri femminili senza che sia garantita la presenza di carmelitani scalzi che ne assicurino la cura: «no podemos fiarnos de otros religiosos ni clérigos sin gran temor por las herejías, que aunque son al parecer buena gente, se mezcla en ellos otro espíritu que es lastima».⁴¹ La presenza stabile degli scalzi ad Anversa sarà realtà solo a partire dal 1618 e pochi mesi più tardi, scrivendo a Isabel de

³⁹ *Bruxellen seu Mechlinien beatificationis et canonizationis serva Dei sororis Annae a Jesu religiosae professaee ordinis Carmelitarum exalceatorum et fundatricis monasteriorum dicti ordinis in Belgio Positio super introductione causae*, Romae, ex Typographia Tiberina, 1878; l'episodio è riassunto al punto 59, p. 186.

⁴⁰ Nell'*Autobiographia* di Margherita de la Madre de Dios si legge come la giovane, dopo aver ascoltato la lettura della vita di Teresa, comunicò alla padrona di casa presso cui era a servizio di voler raggiungere le scalze di Bruxelles: «One day I said to her, “Mistress, it seems to me that this is the Order where I am to be a nun.” And she answered me, “Oh, Margaret, they are Spaniards and very strict; you could not go with them”».

⁴¹ Ana de San Bartolomé, *Carta* 140, pp. 1021-1024; in particolare p. 1023.

San Pablo, spagnola di Anversa ormai priora a Lovanio, Ana non potrà che rallegrarsi di questa novità, che permette a molti cattolici di avere una guida affidabile, andandosi a confessare dai padri.⁴² Nello stesso volgere di anni, Ana potrà finalmente constatare l'aumento degli ingressi tanto presso gli uomini che presso le comunità femminili carmelitane: colpisce come la missione attribuita a queste «hijos e [sic] hijas» sia la stessa: «almas que sirvan a Dios y ayuden en su Iglesia».⁴³ Sin dai primi anni di presenza carmelitana in città tuttavia, la comunità di Ana di san Bartolomé – come pure quella di Bruxelles – sarà la base per diverse iniziative pastorali animate dai carmelitani col sostegno delle consorelle di clausura. Basti pensare all'attività editoriale legata alle opere di e su Teresa d'Avila, nonché ai molti testi di devozione e disputa confessionale redatti nell'ordine e stampati ad Anversa o a Bruxelles.⁴⁴ La corrispondenza con Tomás de Jesús, superiore generale dei carmelitani scalzi nei Paesi Bassi spagnoli, e con Gracián de la Madre de Dios, confessore dell'ambasciatore spagnolo a Bruxelles, ne danno ampia testimonianza.⁴⁵

Le mura del monastero non impediscono dunque uno scambio sistematico di pareri e informazioni a proposito delle questioni più urgenti, anche se non sempre le scelte dei responsabili maschili sono approvate dalla controparte femminile. È il caso, ad esempio, della Vita latina di Teresa pubblicata ad Anversa nel 1613,⁴⁶ in preparazione della beatificazione della serva di Dio: nel luglio del 1614 Ana scrive a Elvira de San Angelo presso il Carmelo di Medina del Campo, per informarla delle festività in onore di Teresa. Non può esimersi dal raccontare della freddezza con cui i gesuiti hanno par-

⁴² *Ibidem*, Carta 283, pp. 1199-1200.

⁴³ *Ibidem*, Carta 252, pp. 1165-1166; in particolare p. 1166.

⁴⁴ Buon punto di partenza: Jean Peeters-Fontainas, *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas méridionaux*, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1965.

⁴⁵ Ana de San Bartolomé, *Cartas, ad indicem*. Per la produzione di Gracián e i suoi legami con Anversa, Thomas Werner, *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, la corte de Bruselas y la política religiosa en los Países Bajos meridionales, 1609-1614*, in René Vermeir, Maurits Ebben, Raymond Fagel (eds), *Agentes e Identidades en movimiento. España y los Países Bajos siglos XVI-XVIII*, Madrid, Selex ediciones, 2011, pp. 289-312; in particolare pp. 306-312; si veda anche Helisabeth Heijmans, *Au carrefour d'un projet missionnaire. L'œuvre de Gracián de la Madre de Dios (1545-1614) dans les Pays-Bas méridionaux*, Mémoire de maîtrise, promoteur Silvia Mostaccio, Université Catholique de Louvain, 2013.

⁴⁶ A proposito di questa edizione, si veda Margit Tøfner, *How to look as a (female) saint. The early iconography of St Teresa of Avila*, in Cordula Van Whye (ed.), *Female monasticism in early modern Europe. An interdisciplinary view*, Aldershot (UK)-Burlington (VT), Ashgate Publishing, 2008, pp. 59-66.

tecipato ai festeggiamenti, nonché del suo disappunto nel constatare che, tra le immagini che Tomás de Jesús ha fatto realizzare per la Vita, ve ne sia una in cui Teresa «está tomando disciplina; me enoja la hayan puesto su brazo desnudo».⁴⁷

D'altronde l'attitudine militante e chiaramente guerriera di fronte al pericolo ereticale non è una caratteristica esclusiva delle carmelitane. Essa rimanda piuttosto a un atteggiamento condiviso da una parte importante della comunità spagnola residente nei Paesi Bassi durante i primi anni di regno di Filippo III, che non si riconosceva nel partito fedele al duca di Lerma, favorevole alla pace e a una forma d'implicita tolleranza della presenza eretica nelle province meridionali, almeno per quanto riguardava i mercanti in transito e le comunità clandestine ben presenti in città quali Ghent e Anversa.⁴⁸ La tregua – sancita nel 1609 e protrattasi sino al 1621 – era vista dagli esponenti di questo partito come un'insperata opportunità concessa agli eretici per riprendere forze e un attivo proselitismo. Risolutamente contrari alla declinazione fiamminga della *pax hispanica* risultarono essere i carmelitani scalzi, la cui influenza alla corte di Bruxelles era tutt'altro che trascurabile. Il confessore dell'allora ambasciatore spagnolo presso l'arciduca Alberto, Felipe Folch de Cardona marchese di Guadaleste, si adoperò come informatore nei confronti di Madrid, aggiungendo quest'attività a quella di missionario presso gli spagnoli dei Paesi Bassi. In effetti, il suo ruolo di confessore, predicatore e missionario militare presso le truppe spagnole, non fece che nutrire nel già citato Gracián de la Madre de Dios un atteggiamento di insanabile conflitto verso gli eretici. Le fondatrici dei monasteri di Anversa e Bruxelles, condividevano con Gracián il medesimo atteggiamento. Nella sua autobiografia, Ana de San Bartolomé ricorda le parole rivoltele da Dio ai tempi della discussione della tregua: «No hagan paz con los hene-migos, que ellos se hacen fuertes en sus errores y nosotras, en medio de ellos, nos perdemos». E ancora: «La paz me será agradable y las treguas al contrario».⁴⁹ La pace dunque, non avrebbe dovuto essere che *pax catholica*.

⁴⁷ Ana de san Bartolomé, *Carta* 131, pp. 1009-1012, in particolare p. 1011.

⁴⁸ Cfr. Werner, *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*. Grazie all'analisi della corrispondenza del carmelitano, l'autore rende conto del clima e delle iniziative della fazione che si opponeva al duca di Lerma tra Bruxelles e Anversa.

⁴⁹ Ana de San Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, in *Obras*, pp. 424-425. Sull'attitudine di Ana si veda anche Werner, *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*, p. 305.

In questo clima teso, su cui grava l'idea della guerra giusta contro l'eresia e i suoi frutti, non stupisce di vedere la carmelitane concretamente sostenute da una rete relazionale quasi esclusivamente spagnola, e sovente legata agli ambienti militari. Thomas Werner ricorda come le fondamenta della chiesa del monastero delle scalze di Anversa siano state scavate dai tercíos di don Iñigo de Borja, responsabile della piazzaforte cittadina.⁵⁰ Pochi mesi più tardi la moglie del Borja, Hélène de Boussu, si preoccuperà di assicurare i musici e le sete necessarie in occasione della festa della beata Teresa.⁵¹ E se Jerònimo Gracián farà della pastorale presso i soldati uno dei punti fermi del suo apostolato fiammingo, Ana de Jesús vedrà in questi ultimi una categoria da tenere particolarmente presente nella sua azione caritativa: «No vuo hospital, no vuo carcel, no vuo necesidad, de desvalidos, de religiosos, de soldados que no experimentasse su socorro».⁵²

Nel quadro di militanza sin qui delineato, anche l'esperienza mistica, diffusa presso le prime generazioni carmelitane riformate tanto da diventare uno degli elementi identificativi del gruppo, assume un ruolo particolare. Essa diventa una delle forme più efficaci di legittimazione del loro operato e della loro visione della realtà che le circonda. L'esperienza mistica diventa insomma il punto di contatto tra modello teresiano, sensibilità barocca e militanza cattolica.⁵³ In effetti, se la storiografia contemporanea associa sempre più alla visione dei monasteri post-tridentini come sante prigioni quella di luoghi permeabili al mondo, non solo rispetto alla vita mondana, ma anche come spazio d'elaborazione di progetti comuni tra chiostro e mondo esterno, bisogna rilevare come proprio il modello teresiano sia stato tra quelli che legittimarono questa permeabilità di intenti tra mondo e monastero.⁵⁴ Fu in questa zona di frontiera, legittimata dall'esperienza mistica e dalla constatata necessità di ri-

⁵⁰ Werner, *Isabel Clara Eugenia*, pp. 181-201, in particolare p. 187.

⁵¹ Ana de San Bartolomé, *Carta* 183, pp. 1090-1092.

⁵² Manrique, *Vida de la venerable madre Ana de Jesús*, p. 123.

⁵³ Su questo aspetto rimando a Silvia Mostaccio, *Dieu à la guerre. Les émotions de Dieu et la Guerre des Quatre-vingt ans aux Pays-Bas espagnols*, in Chrystel Bernat, Frédéric Gabriel (dirs), *Les émotions de Dieu. Attributions, revendications, appropriations, XVIe-XVIIe siècles*, Turnhout, Brepols (Collection Bibliothèque des Hautes Etudes), in corso di stampa.

⁵⁴ Citiamo almeno Gianna Pomata, Gabriella Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; Silvia Evangelisti, *Nuns. A history of convent life 1450-1700*, Oxford, OUP, 2007; Van Whye (ed.), *Female Monasticism in Early Modern Europe*.

forma, che Teresa dispiegò la sua paradossale “retorica della femminilità”, sino a giustificare il suo ruolo di donna di comando, di parola, d’insegnamento, d’itineranza.⁵⁵ Agli albori delle chiusure del cattolicesimo trionfante del pieno Seicento, le carmelitane riformate della prima generazione si identificarono in questo modello missionario trovando in Teresa la legittimazione del ruolo attivo da esse giocato accanto ai confratelli maschi e ai cattolici filo-spagnoli, per un progetto di rifiuto integrale del protestantesimo fiammingo in vista della salvezza delle anime.

Conclusione

Questo contributo ha voluto presentare due casi di militanza religiosa femminile destinati alla sconfitta: che si tratti della fine del sogno umanista di Anna Bijns e delle *élites* erasmiane della sua epoca, come pure del progetto di un’ormai impossibile monolitismo cattolico tipico dei carmelitani riformati nelle province fiamminghe all’inizio del XVII secolo. La fine della tanto avversata politica di pacificazione di Filippo III e del duca di Lerma sarà in effetti una della cause del declino dell’impero spagnolo.

Quanto allo storico, cosa significa interpretare la sottile linea di frontiera fra tolleranza e intolleranza? Forse soprattutto ricostruire contesti e ragioni di due atteggiamenti di difesa e, ancor più, di separazione tra un “noi” e un “loro”, che rimandano a una fondamentale dimensione antropologica, spesso tradottasi in precisi sistemi politico-religiosi.⁵⁶

Con questo articolo ho voluto condividere con i lettori i primi risultati di una ricerca in corso. Prima ancora, ho cercato di chiarire alcuni interrogativi storiografici che mi abitano a proposito di che cosa significhi, concretamente e per lo storico, prendere sul serio i legami tra testo e contesti di produzione; nonché la capacità d’azione femminile in un quadro di scontro confessionale, che vide le donne laiche e religiose partecipare alle differenti fasi della storia del cattolicesimo europeo della prima modernità. Ringrazio le curatrici di questo monografico per aver accettato questa ricerca in corso

⁵⁵ Alison Weber, *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

⁵⁶ Carlo Ossola, *Erasmus nel notturno d’Europa*, Milano, Vita e Pensiero, 2015; Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1998; Julia Kristeva, *Stranieri a se stessi*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1990.

accanto a studi altrimenti compiuti e per avermi dato la possibilità di misurarmi con la nozione di intolleranza, difficilmente definibile se non nel suo rapporto dialettico con ciò che ogni epoca considera tollerabile o buono. Grazie anche ai consigli dei lettori anonimi.

Abstract: L'articolo è dedicato alla capacità d'azione mostrata da laiche e religiose nel contesto di due differenti stagioni dello scontro confessionale tra cattolici e protestanti nei Paesi Bassi Spagnoli. Donne attive in quanto militanti cattoliche. Tale scelta permette di considerare il modificarsi degli spazi d'azione femminile secondo il variare delle fasi storiche: dallo shock di fronte all'urto protestante alla riorganizzazione post-tridentina. L'analisi è condotta a partire da testi femminili (editi e inediti) e dai loro contesti di produzione (dall'umanesimo erasmiano alla riconquista cattolica e iberica). Le città di Anversa e Bruxelles sono i luoghi in cui la poetessa e maestra di scuola Anna Bijns e quindi le carmelitane scalze spagnole Ana de Jesús e Ana de San Bartolomé si trovano ad agire.

The article is devoted to secular and religious women's agency in the framework of two different seasons of the confessional clash between Catholics and Protestants in the Early Modern Spanish Low-Countries. These women were catholic militants. The topic allow to follow changes in relation with female agency's boundaries according to different periods: from the shocking time of Protestant first impact to the Catholic reset after the council of Trent. The analysis is based on printed and unprinted female texts, according to their context of production (the Erasmian humanism and the catholic and Spanish reconquest). The poetess and school teacher Anna Bijns as well as disalced Spanish Carmelites Ana de Jesús and Ana de San Bartolomé lived in Brussels and Antwerp.

Keywords: Militanza e capacità d'azione femminile, carmelitane scalze, Paesi-Bassi spagnoli, cattolicesimo della prima modernità, Anna Bijns; women's Agency and catholic militancy, disalced Carmelites, Spanish Low-Countries, Early Modern Catholicism, Anna Bijns.

Biodata: Silvia Mostaccio è professoressa di *Storia moderna* all'Università Cattolica di Lovanio (UCL). Le sue ricerche riguardano tre ambiti complementari della prima modernità europea: le comunità religiose femminili come luoghi di riflessione intellettuale e interazione con la società (secoli XV-XIX); la Compagnia di Gesù in quanto laboratorio teorico e pastorale di fronte al problema dell'obbedienza politica e religiosa; la guerra e l'esercito moderno (in particolare l'armata delle Fiandre) come contesto di relazioni di genere.

Silvia Mostaccio is *Early Modern History* professor at Université catholique de Louvain (UCL), Belgium. Her work is focused on three complementary areas: women's religious communities as places for intellectual reflection and interactions with society (16th-19th Centuries); the Society of Jesus as a theoretical and pastoral laboratory for political and religious questions including the matter of obedience in the early modern period; war and Early Modern Army (particularly the Army of Flanders) as a gendered framework of interaction (Silvia.Mostaccio@uclouvain.be).