

Associazione degli Italianisti
XIV CONGRESSO NAZIONALE
Genova, 15-18 settembre 2010

LA LETTERATURA DEGLI ITALIANI

ROTTI CONFINI PASSAGGI

A cura di ALBERTO BENISCELLI, QUINTO MARINI, LUIGI SURDICH

Comitato promotore

ALBERTO BENISCELLI, GIORGIO BERTONE, QUINTO MARINI
SIMONA MORANDO, LUIGI SURDICH, FRANCO VAZZOLER, STEFANO VERDINO

SESSIONI PARALLELE

Redazione elettronica e raccolta Atti

Luca Beltrami, Myriam Chiarla, Emanuela Chichiriccò, Cinzia Guglielmucci,
Andrea Lanzola, Simona Morando, Matteo Navone, Veronica Pesce, Giordano Rodda

Uno sguardo oltre le mura. Le relazioni d'estasi di Maria Maddalena de' Pazzi e il linguaggio della Riforma cattolica

Alessia Di Grigoli

Il 26 maggio 1566, dopo più di 15 anni dall'apertura del Concilio di Trento, Pio V emanava la tormentata bolla *Circa Pastoralis*, con cui si imponeva il rispetto di una rigida clausura a tutte le comunità religiose femminili, pena il divieto di accettare novizie. Un anno dopo, nel 1567, arrivava la censura nei confronti di quei volgarizzamenti della Bibbia che per un cinquantennio avevano favorito una certa autonomia di conoscenza anche a chi, come in genere le donne, non era particolarmente istruito. Erano gli atti finali di un lungo processo – partito almeno all'inizio del XVI secolo – che è stato definito come “disciplinamento della religiosità femminile”¹.

Sembra automatico, in tali circostanze, figurarsi volti di sante emaciate e dimentiche della realtà terrena, quasi sigillate in un involucro impermeabile. Il *topos* della monaca abbandonata all'amore divino trova un corrispettivo iconografico in rappresentazioni famosissime come la *Santa Teresa in estasi* di Bernini (1647). Il nostro immaginario, tuttavia, è condizionato da un corredo di rappresentazioni figurative tarde rispetto agli episodi rappresentati e ormai rispondenti all'esigenza, seicentesca, di diffondere gli aspetti teatrali dell'esperienza spirituale², quasi sempre ricondotta al misticismo come a un fenomeno fisico³. È necessario tenere presente che la materia cinquecentesca convertita in immagine con uno scarto temporale era rappresentata da interi *corpora* di scritti. Si trattava prevalentemente di relazioni, ma anche di lettere, trattati e autobiografie, che rendevano conto di un pensiero – in alcuni casi sistematizzato, come quello dell'Avilana o di Battistina Vernazza (1497-1587) – tradotto in parola. Dopo la vivace parentesi delle predicatrici e delle veggenti considerate come sante vive, il '500 è in effetti considerato il grande secolo della mistica (specialmente italiana). Ma, come ha vigorosamente sottolineato Grace Jantzen, non è data “mistica” senza “letteratura mistica”, ovvero senza un'organizzazione del pensiero in forma di

¹ Cfr. GABRIELLA ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in AA.VV., *Donne e Fede*, a cura di Lucetta Scaraffia e Gabriella Zari, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 177-225.

² Cfr. GABRIELLA ZARRI, *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Torino, Rosenberg e Sellier, 2009.

³ Cfr. MINO BERGAMO, *La scienza dei Santi. Studi sul misticismo seicentesco*, Firenze, Sansoni, 1992².

scrittura destinata a un pubblico⁴. E nonostante i decreti “normalizzanti” del Post-Concilio, non si registra fra la prima e la seconda metà del secolo un significativo decremento delle testimonianze⁵. L'apparente contraddizione tra continuità dell'affabulazione (“mistica”) delle donne e controllo ecclesiastico esercitato può essere sanata attraverso un'attenta osservazione delle dinamiche pre e post conciliari. Se è vero, infatti, che il Dopo Trento determinò una brusca riduzione dei rapporti fra le comunità religiose femminili e le realtà locali, è altrettanto vero che la presenza del clero nei conventi risultò rafforzata proprio dall'esigenza di controllare i comportamenti delle religiose. Governatori, confessori e predicatori straordinari – spesso provenienti dagli ordini che si stavano impegnando nella battaglia per la riforma ecclesiastica – considerarono le comunità femminili come laboratori privilegiati in cui mettere in pratica le proprie teorie attraverso la didattica. Viceversa, le religiose si nutrono della linfa portata nei dei chiostri dai sacerdoti e la trasformarono spesso in un pensiero autonomo non di rado affidato alla scrittura. In altre parole, nonostante il Concilio avesse determinato l'allentamento dei rapporti “in uscita” fra i conventi e il mondo circostante, proprio l'esigenza di controllo rendeva “permeabili” le mura della clausura e garantiva l'ingresso di novità capaci di tradursi in un dialogo, a distanza ma proficuo, fra interno dei monasteri ed esterno del dibattito teologico.

In una sessione congressuale dedicata alle rotte, ai passaggi e ai confini che nei secoli hanno reso vivace la nostra letteratura, è utile – ritengo – porsi sulla soglia degli antichi conventi per ascoltare la ricchezza di voci provenienti da un silenzio solo apparente. Possiamo immaginare i monasteri come bolle di sapone, isolate dalla realtà ma sensibili ai suoi più impercettibili mutamenti. A tali condizioni, parlare di uno “sguardo oltre” della mistica femminile non significa tanto (o non significherà in questa sede) proiettarsi verticalmente verso l'ultraterreno, quanto registrare la relazione – orizzontale – intessuta dalle religiose con la realtà mondana, lontana e vicinissima a un tempo.

Con il proporre un intervento sulle relazioni d'estasi nel contesto post-tridentino, si ha una duplice ambizione. Da una parte, si desidera dare valore a una tradizione di scrittura – in alcuni casi pregevole – ancora poco conosciuta. Dall'altra si vuole fornire un piccolo contributo alla tracciatura di una mappa culturale degli anni prossimi all'esperienza tridentina. Seguendo l'intuizione di Carlo Dionisotti⁶, infatti, si ritiene indispensabile porsi a confine tra fatti mondani e religiosi per comprendere alcune dinamiche generali sottese all'espressione laica e spirituale in uno dei momenti

⁴ Cfr. GRACE M. JANTZEN, *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Si veda, in particolare, il capitolo VIII dedicato a *The Language of ineffability*, pp. 278-321.

⁵ La famosa, e ancora utile, antologia curata da Giovanni Pozzi e Claudio Leonardi segnala otto casi di scrittura mistica preconciliare e sette pienamente conciliari. Cfr. AA. VV., *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di Claudio Leonardi e Giovanni Pozzi, Genova, Marietti, 2004³.

⁶ Cfr. CARLO DIONISOTTI, *La letteratura italiana nell'età del Concilio*, oggi in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1999², pp. 227-254.

più complessi della nostra storia letteraria. Nel suo miliare intervento del 1963 Dionisotti notava che gli anni di Trento, pur essendo orfani di grandi capolavori letterari, erano stati resi vividi da un ricco fermento innovatore nel quale avevano avuto risalto, a dispetto della mancata grandezza dei risultati, il numero e la qualità media dei partecipanti⁷.

La ricerca di novità avveniva con il sostegno della stampa e intorno all'uso del volgare. Pertanto, il maestro ideale della generazione attiva negli anni '40 non poteva che essere quel Pietro Bembo, il quale, da strenuo paladino della *volgar lingua*, con il sodale Aldo Manuzio era stato capace di promuovere progetti editoriali di ampio respiro. Nel cercare una norma adeguata a iscrivere le novità in un sistema coerente, Bembo aveva ideato un modello di poesia capace di adattarsi perfino ai calamai delle donne, tradizionalmente escluse dai canoni letterari. Non stupisce che, ammesso tardi alla carica cardinalizia (1539), il Veneziano – ormai prossimo alla morte (1547) e pure grande catalizzatore di grande attenzione – figurava nel collegio promotore di Trento quale portabandiera delle istanze riformiste promosse da Contarini e Pola insieme a una donna di fama letteraria come Vittoria Colonna, con la quale intratteneva un vivace scambio epistolare. Ideale di ordine e a un tempo desiderio di cambiamento – lo registriamo ancora con Dionisotti – tenevano legati i progetti dei padri tridentini degli intellettuali vicini a Bembo negli anni Quaranta del Cinquecento.

Del resto, la risposta per varie ragioni tardiva che la Curia romana aveva opposto alla Riforma luterana, non solo aveva dato tempo al diffondersi di un protestantesimo variamente declinato, ma aveva anche lasciato maturare un ampio ventaglio di prospettive riformiste nel suo stesso seno.

Tra gli anni Venti e gli anni Cinquanta del Cinquecento si erano moltiplicate le fondazioni di ordini religiosi che avevano l'intento di restituire unità e vigore alla Chiesa ritenuta moribonda⁸. Il desiderio di rinnovamento era comune, ma ognuno seguiva la propria vocazione e la comunione dei risultati non era né garantita né prevedibile. In questi anni di slancio riformistico, d'altro canto, la stessa distinzione tra ortodossia ed eterodossia era posta su un confine talmente sottile da trasformare in realtà la conversione al Calvinismo (1542) di un teologo di prim'ordine come Bernardino Ochino, generale di quei cappuccini che erano nati (nel 1525) proprio per sostenere la riforma cristiana. Non era fuori norma neppure che i Domenicani, specie in Toscana, continuassero a intestare la causa del rinnovamento all'eretico Savonarola affiancando la sua figura a quella di Caterina da Siena, proposta fra le donne come un modello di santità viva in contrasto con

⁷ *Ibidem*.

⁸ Per un inquadramento della questione rinvio a MASSIMO MARCOCCI, *Cultura e spiritualità agli albori dell'Età moderna*, oggi in Id., *Spiritualità e vita religiosa tra Cinquecento e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 47-63. Cfr. anche LAURA BARLETTA, *Riforma e Controriforma in Europa e in Italia*, in *Storia della letteratura italiana*, Vol. V, diretta da Enrico Malato, Roma, Salerno, 1997, pp. 5-56.

l'intenzione ufficiale di disciplinare l'espressione femminile⁹. La stessa nascita della Compagnia di Gesù (nel 1537) era stata accolta con freddezza dal conservatorismo ufficiale. I gesuiti, infatti, nel profondo impegno a vantaggio della "guida spirituale" dei laici, non disdegnavano di risemantizzare pratiche, come quelle legate alla *devotio moderna*, che non erano viste di buon occhio dalle frange tradizionaliste perché usuali ai movimenti riformatori centro-europei¹⁰. Nell'arco di un ventennio, la Compagnia aveva comunque sedi nelle maggiori città italiane e i suoi sacerdoti "curavano le anime" della nobiltà, specie delle dame, servendosi di una trattatistica di divulgazione in volgare¹¹.

La lunga storia della Controriforma si apriva, lo si vede, in un panorama di prospettive quanto mai intricato. Ancora il Concilio si svolse con una lentezza che agevolò il sedimentarsi di convinzioni e il radicarsi di pratiche. Furono i decreti, più che l'Assemblea, a segnare la vittoria dell'ala intransigente, ma la "normalizzazione" fu difficile e il fermento riformista non si spense. Il desiderio di riforma rimase acceso sotto la cenere di Trento e piccole scintille di autonomia continuavano ad essere rinfocolate dalle realtà locali.

In molte realtà femminili, in particolare, si mantennero alcune delle condizioni che, secondo Dionisotti, avevano permesso l'ingresso delle rimatrici nel mondo della letteratura laica: la capacità di fare comunità e la possibilità di crescere culturalmente attraverso lo scambio privilegiato con guide quanto meno avvertite se non di prim'ordine. La traduzione in scrittura dell'esperienza maturata in convento trovò una ragion d'essere nel bisogno di riforma ancora vivo dopo Trento e riuscì ad organizzarsi in forma letteraria grazie a modelli culturali con cui era possibile dialogare anche nei chiostrì. I monasteri in cui si spesero energie per affidare alla scrittura un pensiero, non erano – malgrado Trento (o ciò che di Trento siamo spesso avvezzi a ricordare) – "disciplinati".

Un ottimo esempio di tale dinamica è rappresentato dal *corpus* di relazioni d'estasi di Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607). *Quaranta giorni, I Colloqui, Revelatione e Intelligentie, Probatione*, sono i titoli dei volumi che riportano, in ordine cronologico, le esperienze mistiche vissute nell'ultimo ventennio del '500 presso il monastero carmelitano di Santa Maria degli Angeli

⁹ Cfr. GABRIELLA ZARRI, *Le Sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg and Sellier, 1990, p. 121. Per una sintesi sulle modalità con cui l'immagine di santità cateriniana si è costituita e cristallizzata, si vedano DANIELLE RIGAUX, *La donna, la fede, l'immagine negli ultimi secoli del Medioevo*, in *Donne e fede*, cit., pp. 136-175 e SARA F. MATTHEWS GRIECO, *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma*, ivi, pp. 302-325 (in particolare pp. 317-320).

¹⁰ Sulla *devotio moderna* cfr. MASSIMO MARCOCCHI, *Cultura e spiritualità agli albori dell'Età moderna*, cit., pp. 50-54.

¹¹ «I gesuiti», così scrive Marcocchi, «vogliono "svellere" l'opinione "falsissima" che solo i religiosi siano tenuti alla perfezione, mentre ai "secolari" sia lecito essere imperfetti, e affermano con forza che "tutti gli uomini, per essere cristiani [...], sono tenuti a essere molto perfetti"». Cfr. MASSIMO MARCOCCHI, *Modelli professionali e itinerari di perfezione nella trattatistica sugli "stati di vita"*, oggi in Id., *Spiritualità e vita religiosa* cit., pp. 161-205, in particolare il paragrafo dedicato a *La Compagnia di Gesù e la spiritualità degli "stati"*, pp. 165-170, la citazione è a p. 167. Il virgolettato nel testo riporta un passaggio del *De bono status religiosi libri tres* del gesuita Girolamo Piatti (Roma 1590) nella traduzione pubblicata a Venezia nel 1600, *Del bene de lo stato de' religiosi*.

a Firenze. A essi vanno aggiunti gli appunti di *Detti* rivolti alle novizie e 13 *Lettere* tradizionalmente dettate in estasi per esortare alla Riforma personaggi di spicco del mondo ecclesiastico.

Un gruppo di consorelle dedicò tutta la vita a raccogliere in opera organica materiali diversi che dovevano essere sottoposti al vaglio della censura e destinati a un processo di beatificazione: i resoconti in prima persona di Maria Maddalena stessa, gli appunti scritti da testimoni durante i momenti di rapimento e i ricordi *a posteriori* di quante avevano assistito agli eventi straordinari. Ne nacque un *corpus* originalissimo, dalla struttura complessa perché organizzata tra prima e terza persona, tra fatti narrati in sintesi e passaggi trascritti in presa diretta. Non mancano, d'altro canto, lunghe riflessioni su questioni teologiche e descrizioni fantasmagoriche di visioni che mantengono il colore delle grandi allegorie medievali.

Nel rintracciare un filo conduttore all'interno della *varietas* che caratterizza l'insieme, si può notare come il *corpus* sia ancora imperniato – ad almeno vent'anni dalla chiusura del Concilio – intorno al dibattito sull'Unità della Chiesa per mezzo del corpo di Cristo fatto carne nell'Eucaristia. Ecco un esempio tratto da *Quaranta Giorni*:

Mercoledì Addi 6 di giugno. Essendo comunicata mi pareva di veder Jesu tutto amoroso che mi dicessi: O'sposa mia, perché credi tu che io mi voglia unire così spesso con te? Et subito senti' che mi unì a sé, e mi pareva che per tre cose Jesu univa l'Anima mia a sé. [...] Onde essendo l'Anima unita con' Jesu, viene non solo a ottenere le grazie dal'Padre eterno, ma ancora ha essergli grata et piacergli assai, Et per questa cagione, mi pareva che Jesu mi unissi a sé si spesso nel Santissimo Sacramento. Poi entrai in un Giardino gradissimo tutto bello, e' Ameno, il quale vedevo essere dentro al Costato di Jesu, nel quale Dignissimo Giardino vedevo essere gli Angeli di tutte le Monache di questo Monasterio; et quello ancora del Padre Confessore [...] Io poi vedevo che in questo Giardino vi era quattro vie. La prima via arrivava al Cuore di Jesu, e al fine di questa Via, dico nel Cuore di Jesu, vi era una Fonte Bellissima l'acqua della quale intendevo che faceva due effetti nelle Creature, cioè che rinfrescava e riscaldava. Prima rinfrescava quelli che sono riscaldati dal Fuoco della superbia, et ancora riscaldava quelli che sono Tiepidi [...] La seconda via si partiva dal'Cuore di Jesu, e vedevo arrivava sino alla sua mano destra, alla quale l'Anima vi si conduceva per Fede. Terza via si partiva pure ancor' questa da esso Cuore di Jesu, e arrivava sino alla mano sinistra, e in questa si andava per la Giustizia [...] La quarta via da esso Cuore di Jesu si arrivava alla sua santa bocca, et questa intendevo era la visione di Dio per la quale no' può camminare l'Anima dimentre che è in questo mondo. Et tutte queste vie vedevo esser' coperte di sopra, e da' lati dalla Santissima Humanità di Jesu. La prima era coperta dal suo Sacro petto e le dua di mezo dalle sue Sante braccia. La quarta dalla gola di Jesu. Et poi vedevo tutto il suo santo Capo tutto pieno di buchi a modo di stanzine, e rilucevano tanto che parevano specchi; erano i buchi che gli fece la Corona di spine, Et questo intendevo era accio che le creature si specchiassimo nel loro Capo Christo, sendo loro e' membri¹²

¹² MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I quaranta giorni*, in *Tutte le opere dai manoscritti originali*, opera diretta da Fulvio Nardoni, vol. I, Firenze, Centro internazionale del libro, 1960, pp. 116-119. Da ora QG.

Il resoconto appare diviso in due sequenze fra loro collegate in senso logico dalla presenza di Cristo: nella prima parte si narra dello sposalizio mistico fra l'Anima e Jesu, nella seconda viene descritta una visione allegorica del *Corpus Domini* in forma di giardino. Senza discostarsi dalle interpretazioni tradizionali (si pensi al *Dialogo* di Caterina da Siena), Cristo è rappresentato come *medium* tra cielo e terra, ma adesso il momento della salvezza viene spostato dal luogo simbolico della Croce come scala necessaria a un movimento ascensionale del fedele, all'atto sacramentale dell'Eucaristia. Maddalena prende a prestito una figurazione tipica del Medioevo – lo sposalizio fra l'Anima contemplativa e Gesù, di cui erano frequenti anche le rappresentazioni pittoriche – e la fonde con un caposaldo della teologia controriformistica: la venerazione dell'Ostia consacrata quale segno tangibile dell'Unione fra *Caput et membra*.

Nel *corpus* maddaleniano antichi immaginari e nuove prospettive trovano una sintesi al ritmo dell'educazione che la monaca aveva ricevuto fuori e dentro Santa Maria degli Angeli. Non diversamente, l'organizzazione in forma testuale del pensiero è sostenuta dai modelli che Maddalena aveva appreso prima della monacazione o che imparava a conoscere in clausura. Proponiamo due esempi. Il primo è rappresentato dalle tecniche di meditazione mentale che la giovane Pazzi praticava su suggerimento della prima guida spirituale, il gesuita Andrea Rossi, mentre il secondo è rappresentato dalle prediche domenicane all'ascolto delle quali era stata abituata fin da novizia.

Si legga il seguente passo (*Quaranta Giorni XXI*), in cui Maria Maddalena riassume in prima persona il contenuto di un'estasi:

Sabbato Addi 16 di Giugno 1584. Essendo comunicata consideravo quelle parole del Salmista: *Eructavit cor meum verbum bonum, dico ego opera mea Regi*. Et mi pareva che il Padre eterno dicessi questo verso lui. Et il Verbo che gli aveva eruttato, vedevo essere tutte le creature, la quale egli haveva create [...]¹³

Una lettura attenta del passaggio, in cui Maddalena ricorda in prima persona, suggerisce che la monaca stia descrivendo il risultato di un esercizio di meditazione mentale. La tecnica, cara ai gesuiti, aveva avuto alla metà del '500 un'ampia diffusione grazie alla pubblicazione di una varia letteratura in volgare. Le Biografie antiche, in particolare, ci informano che la giovane Pazzi aveva imparato fin da bambina a confrontarsi con le Istruitione et avvertimenti, per meditare la Passione di Christo nostro Redentore di Gaspar Loarte (1498 ca-1578)¹⁴. Il metodo del gesuita spagnolo,

¹³ QG, pp. 180-181.

¹⁴ Così scrive la biografia Maria Pacifica del Tovaglia: «Fu sempre devotissima all'oratione mentale, e domandandogli io [...] chi gli haveva insegnato [...] mi rispose che una volta suo Madre gli disse che si facessi insegnare al Confessoro (che era il' Padre Andrea Rossi – della Compagnia di Jesu) come doveva fare oratione mentale (e quando questo fu, a quel che io ho potuto conghietturare, era in età di 9 anni [...]) La risposta dunque che gli dette il suo Padre Confessoro fu

modellato sugli esercizi ignaziani, prevedeva che l'orante educasse la mente attraverso la meditazione di brevi pensieri accostati a immagini della vita di Cristo (con particolare riferimento alla Via Crucis nel volume certamente conosciuto dalla giovane Pazzi e ancora conservato a Santa Maria degli Angeli)¹⁵. Il verbo “consideravo”, utilizzato nel passo citato, è indicativo del modo di procedere di suor Maddalena. Nell'usuale momento di raccoglimento successivo alla comunione, la carmelitana comincia a meditare su un sintagma della Scrittura (il secondo versetto del *Salmo XLIV*) e giunge a organizzare la riflessione personale in un discorso articolato che successivamente si traduce in visione. È significativo, in tale ottica, l'armonioso passaggio dal verbo “parere” – che ha il duplice significato di “sembrare” e “apparire” – fino all'inequivocabile “vedere”. In questo modo, la riflessione personale arriva a coincidere con la visione, ovvero con un tipo di conoscenza che riceve garanzia dall'evidenza immediata. Proprio il graduale scivolamento dal campo del pensiero a quello dell'immagine ci induce a tessere un collegamento con il metodo della meditazione mentale nella declinazione loartiana. Tuttavia, mentre nel manuale di Loarte la figura costituiva un supporto funzionale alla riflessione, Maria Maddalena sembra portare avanti il procedimento inverso: l'interpretazione maddaleniana del “metodo” prevede un passaggio dal particolare (la liturgia del giorno) all'universale (la visione complessiva). Un procedimento simile si nota nella maggior parte dei resoconti:

che leggesti il Padre Gaspar Loarte; di poi, posta in ginocchioni, dicesse l'antifona *Veni Sancte Spiritus* e il *Confiteor* e poi si mettesti a pensare quello che haveva letto per spatio di mezz'hora». Cfr. Maria Pacifica del Tovaggia, *Breve ragguaglio della vita della Santa Madre*, in *Tutte le opere*, vol. I, cit., pp. 72-73. Cfr. *Istruzione et avvertimenti, per meditare la Passione di Christo nostro Redentore: con alcune meditazioni intorno ad essa. Raccolti per lo R. P. Gasparo Loarte dottor theologo della compagnia di Giesu*, Roma 1570. Presso il CISMAF si conservano due copie del manuale, una delle quali, secondo la tradizione, appartenuta proprio a Maria Maddalena. Le due edizioni sono rispettivamente del 1571 (Roma) e del 1572 (Venezia) e variano in alcuni particolari poco significativi. Gaspar Loarte era nato a Medina del Campo (nella provincia di Valladolid) nel 1498 e, dopo essere stato discepolo di Juan de Avila, era entrato nella Compagnia di Gesù nel 1552. A partire dal 1554 fu presente in Italia, prima a Roma e poi a Genova (dove mantenne la carica di Rettore dell'Ordine dal 1555 al 1562) e poi anche a Messina. Dal 1566 al 1573 visse a Roma per poi tornare in Spagna, dove morì a Valenza nel 1578. Fu autore di diversi libretti devozionali che avevano l'intento di diffondere fra i laici la pratica della meditazione mentale. Un suo famoso “itinerario di perfezione” fu *L'essercitio della vita christiana, dove si contengono le cose, che deve fare chi vuol vivere christianamente*, pubblicato per la prima volta a Genova nel 1557 e poi più volte riedito. Su Loarte si vedano MIGUEL RUIZ JURADO, *ad vocem*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. IX, Paris, Beauchesne, 1976, pp. 949-952 e MASSIMO MARCOCCI, *Testimonianze di spiritualità nella rinnovazione cattolica posttridentina*, in Id., *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze*, Morcelliana, Brescia 1970, pp. 397-437 (in particolare le pp. 397-402).

¹⁵ La dipendenza di Maria Maddalena dalle *Meditazioni* del Loarte è stata segnalata da quasi tutti gli studiosi che si sono accostati al pensiero della mistica fiorentina. Tuttavia, ci si è finora concentrati dell'influenza del gesuita spagnolo sul pensiero maddaleniano e dunque sul contenuto del *corpus*. A noi interessa invece sottolineare come la pratica della meditazione mentale abbia condizionato in modo consistente l'organizzazione del discorso. Per una sintesi degli autori che hanno pensato all'influenza di Loarte, rinvio a CHARLO CAMILLERI, *A beautiful edifice built by skilful craftsman. The human person as a dwelling place under construction according to Santa Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607)* in AA. VV., *In Labore Requies*, a cura di in F. Millan Romenal, Roma, Edizioni carmelitane, 2007, pp. 99- 136, in particolare p. 115. Cfr. anche ARMANDO MAGGI, *Introduction to Maria Maddalena de' Pazzi, Selected Revelations*, Mhawah, Paulist Press, 2000, p. 7.

La mattina della S.^{ma} Trinità havendo fatta la mia Professione, mi senti' tutta astratta da i sentimenti corporali, e' tirata a' conoscere, e' penetrare il' legame, e' l'Unione che io havevo fatto con Dio, e mi pareva vedere d'esser' legata alla S.^{ma} Trinità con tre Vincoli o' vero legami, e' quali erano e' tre Voti che io havevo promessi nella mia Professione; e il' Primo legame era il' Voto della Castità, col' quale ero legata, e' congiunta all'eterno Padre essendo egli la stessa Purità, e' questa Purità vedevo essere de' più stretti legami, e' Unione che fare l'Anima con Dio, per quella Conformità che l'anima ha con esso Dio essendo pura; e mi pareva in tal' modo, essere unita, a' Dio, e' si stretta legata con lui, che mai mai, mi pareva possibile potermi separare da Dio, se gia io non fussi caduta in peccato di Carne. Ma' pe' gli altri peccati non si sarebbe il' legame della Purità sciolto [...] e vedevo questo legame essere di tanta Pretiosità che né la grandezza del' legame, né l'Unione che l'Anima fa' con Dio, no'si potrebbe mai esprimere con' lingua humana. Di poi mi vedevo esser legata, e' congiunta allo Sposo Jesu col' Voto del' obedientia, e' questo ancora mi pareva che fussi un legame tanto grande, che mai si potrebbe pensare [...] Poi allo Spirito Santo ero legata col' Voto della Povertà. Non pero' che l'Anima si habbia conformità essendo lo Spirito Santo pieno di tutti, e' Thesori, e Ricchezze Celesti, ma intendevo essere in quel' modo che Jesu disse nel' Evangelio: *Beati Pauperes Spiritu* [...] ¹⁶

La distanza dal dato liturgico è solo apparente, infatti Maddalena sta discutendo della festa della Trinità, occorsa il giorno della sua Professione solenne, cui il resoconto è dedicato. Qui, come nel primo esempio, il metodo d'indagine adottato è induttivo: nel resoconto destinato alle segretarie, Maddalena propone infatti una traduzione in parole della meditazione compiuta dopo il rito che l'ha vista protagonista. Metaforicamente castità, obbedienza e povertà – i tre voti appena espressi – sono descritti come vincoli che ratificano l'unione fra l'Anima e la Trinità. E la trasposizione in immagine della riflessione viene ancora una volta assicurata dall'insistenza sul campo semantico della vista (nell'alternanza dei verbi “parere” e “vedere”).

Il nesso fra orazione mentale e descrizione del rapimento estatico (con la conseguente “visione”) è reso esplicito in alcuni *Colloqui*:

[...] stando essa la mattina in oratione mentale doppo il' Mattutino, Gli apparve avanti gli occhi della mente sua [...] San Giovanni, e gli disse: «[...] ti voglio [...] insegnare tre particolare virtù che erano in me, acciò ché tu et l'altre l'eserciti in mia immitatione; et sono queste: l'humiltà, la purità e l'amore [...]» ¹⁷

Domenica sera addi 6 di gennaio 1584, che era la solennità dell'Epifania, fatta breve orazione cominciamo il nostro secondo colloquio [...] Et prima ragionando al'quanto delle cose già dettoci, domandamo poi a essa benedetta Anima quello che gli haveva comunicato il' Signore il' passato venerdì [...] Pure cominciò così: «La mattina, a buon'hora, sendo in oratione mentale, vedevo Jesu con gli occhi della mente stare in anzi a Pilato, dicendogli quelle parole: *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.*

¹⁶ QG, pp. 97-98.

¹⁷ Maria Maddalena de' Pazzi, *I colloqui. Parte Prima, in Tutte le opere dai manoscritti originali*, cit., vol. II, p. 52. Da ora in poi indicato come CO I.

Omnis qui est ex veritate audit vocem meam [Gio., XVIII, 37] Havendo pure inanzi che io fussi così astratta, cominciato a pensare questo misterio, quanto Jesu era dinanzi a Pilato [...] ¹⁸

[...] hiermattina [...] essa benedetta Anima doppo la Comunione, stando in oratione mentale sì come è solito di farsi sempre da tutto il convento, gli sovvenne alla mente quelle parole che Jesu disse nella Cena: *Desiderio desideravi hoc pasca manducare vobiscum* ¹⁹

Le segretarie cui è affidato il compito di redigere i resoconti si riferiscono all'orazione mentale come a una pratica usuale: in tutti i passaggi proposti la riflessione solitaria è il mezzo attraverso cui Maddalena “vede” la Verità²⁰. Non vogliamo, certamente, indagare l'origine delle estasi. Siamo interessati, invece, a evidenziare le modalità attraverso cui il rapimento mistico si converte in un fatto comunicabile attraverso la parola organizzata in discorso. Un procedimento come quello fin qui descritto innesca una conversione del pensiero (e del racconto) dall'astratto al concreto. Ciò che si vede, infatti, esiste e può essere narrato, descritto e infine ri-codificato dal destinatario del resoconto. Proprio nel passo in cui la carmelitana narra della Professione di fede, ad esempio, parlare dei tre voti come di vincoli o legami concreti ha il senso di rendere tangibile un'emozione, quella della monacazione, altrimenti indescrivibile.

Non diversamente, in un altro passaggio di *Quaranta Giorni*, Maria Maddalena dice:

Giovedì Addi 5 di Luglio. Quando fui comunicata, mi fermai, a' considerare quelle parole che disse Jesu: *Ignem veni mittere in terram* [Luc., XII, 49]. Et mi pareva per queste parole vedere in Dio una Bontà, e Misericordia grandissima, la quale per la grandezza sua mai saprei, né potrei esprimerla. Et in questo mi era mostro

¹⁸ CO I, p. 62.

¹⁹ CO I p. 222. Il binomio «oratione mentale» compare soltanto in pochi passaggi di CO I e mai nelle altre opere. Oltre ai tre episodi riportati, l'espressione si legge anche in CO I, p. 231 («[...] Il'giorno del glorioso San Joseph, alli 19 di Marzo 1584, doppo le molte occupatione havute alli di passati, ci siamo pur con la gratia del' Signore ritrovate insieme con la nostra diletta Anima [Maddalena] in santo colloquio con nostro gran contento e consolatione, dove domandata al' solito da noi, ci conferì prima quello che dal' Signore gli era stato comunicato la domenica mattina di quaresima, la mattina doppo che fu comunicata del S.^{mo} Sacramento, che stando in Choro ginocchioni in oratione mentale fu rapita in spirito. Et Jesu gli diceva: «Ecco ora, figliuola mia, che io sono condotto dalla mia bontà nel' deserto dell' Anima tua per stare con teo e con tutte le altre 40 di e 40 notte, sì come stamane si dice nel Santo Evangelio: *Ductus est Jesus in desertum a spiritu ut tentaretur a Diabolo, et cum jjeunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, poste esurijit* [Mat. IV, 1,2] [...]») e CO I, p. 204; p. 226 («Stamani, doppo la Comunione, doppo che fu detto Mattutino, stando essa in Choro in oratione mentale, dice che pensava a Jesu quando portò la Croce. Et in quello fu tirata fuori del' sentimento, et vedeva Jesu con al Croce in spalla [...]»). Non possiamo, certamente, avanzare ipotesi sul perché nei primi *Colloqui* compaia una formula non adoperata né prima né dopo. È suggestivo pensare che l'espressione fosse particolarmente cara a una delle copiste che misero cui fu affidato il compito di allestire il *corpus* di resoconti. Tuttavia, per tradurre in ipotesi tale suggestione sarebbe necessaria un'accurata indagine grafologica sui manoscritti deiresoconti che non è mai stata compiuta. Non si tratterebbe di una ricerca peregrina dal momento che in un caso, quello riportato nel corpo del testo, CO I, p. 62), il binomio compare nel discorso diretto di Maria Maddalena. Dovrebbe dunque trattarsi di un'hapax maddaleniana oppure dell'introduzione di un'espressione della copista all'interno del discorso diretto. Questa seconda possibilità aprirebbe nuovi scenari sulla redazione del *corpus* che è scritto fra prima persona (Maddalena che racconta) e terza persona (segretaria, che riporta il racconto ricevuto o testimone che ricorda).

²⁰ Sul rapporto fra estasi e contemplazione cfr. ALESSANDRA VANGELISTA, *Estasi e contemplazione. Un connubio inscindibile nel cammino di perfezione*, in «Rivista di Ascetica e Mistica», 3 (2009), pp. 609-664.

un'grandissimo Lago di acqua che intendevo era la nostra grande in gratitudine, e vi vedevo drento un'numero infinito di creature, le quale tutte erano ricoperte da essa acqua, ma chi più, e chi manco, peroché alcune ve ne era che vi stavano drento fino alla gola, e altri sino alli occhi [...] et mi pareva che l'acqua di detto Lago, o' vero Pelago, stessi ferma e no' corressi come fanno i Fiumi. Et vedevo che essa acqua consumava quelle creature che vi stavono drento, et non solo le consumava, ma ancora le putrefaceva e le infradiciava²¹

In questo caso, la "misura" dell'esperienza estatica non risulta proporzionata alla finitezza umana: Maddalena si serve in modo esplicito del *topos* secondo cui la «grandezza» di Dio non è declinabile. La citazione evangelica, infatti, le suggerisce una riflessione sul mistero della misericordia che travalica le capacità di argomentazione (la monaca sostiene, a proposito della bontà di Dio, «mai saprei, né potrej esprimerla»). Tuttavia, non assistiamo a una rinuncia alla parola. Al contrario, l'oratrice porta avanti il resoconto utilizzando come strumento retorico uno slittamento di ambito simile a quelli già segnalati. Per prima cosa, Maddalena suggerisce all'interlocutore che si sta muovendo nel campo della soggettività («mi pareva [...] vedere»), e dunque del verosimile, piuttosto che in quello dell'oggettività interpretativa e perciò del Vero. Poi, rinuncia a fornire un impianto teorico al proprio discorso e dipinge invece un'immagine capace di mostrare per sottrazione la grandezza di Dio. Dall'ambito, dichiarato impraticabile, della disquisizione teologica Maddalena passa a quello, affabulabile con mezzi tradizionali, della visione. Alla topica dichiarazione di inadeguatezza verbale, segue allora la dettagliata descrizione di una visione dei peccatori. In essa, all'elemento del fuoco associato a Cristo viene affiancato quello dell'acqua che corrode il numero infinito degli ingrati, così come al movimento del Salvatore venuto in terra viene fatta corrispondere l'immobilità del simbolico lago. La scena è costruita attraverso il ricorso a una sorta di contrappasso in versione maddaleniana: l'acqua stagnante, infatti, decompone le creature in misura proporzionale a quanto esse sono coperte dall'elemento liquido o, fuor di metafora, a quanto sono colpite dalla terribile corrosione dell'ingratitude.

Nel passaggio che abbiamo appena letto, la mistica, pur dichiarandosi incapace di esprimere a parole la grandezza della misericordia, sperimenta gli strumenti retorici che ha a disposizione – provenienti ad esempio dalla pratica di ascoltare le prediche – per portare avanti il proprio eloquio senza rinunciare alla complessità del ragionamento.

Alla fine degli anni Sessanta, lo studioso Claudio Catena attribuiva alle relazioni maddaleniane un'organizzazione prevalentemente deduttiva²². Notava, infatti, che i resoconti in prima persona sono spesso articolati in due sezioni ben distinte: la proposta di un *Tema*, generalmente di provenienza biblica, e la sua argomentazione (*Svolgimento*) attraverso il ricorso a un apparato di

²¹ QG, pp. 229-230.

²² CLAUDIO CATENA, *Lo spirito del Carmelo in S. Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607)*, in «Rivista di ascetica e mistica», XII (1967), pp. 449-460, in particolare p. 454.

visioni. Induzione e deduzione sono, riteniamo, gli snodi di un medesimo percorso in due fasi. Possiamo forse sostenere, infatti, che la struttura Tema-Svolgimento rappresenti una traduzione in linguaggio di quello che definiamo “metodo Loarte”. Dapprima, ipotizziamo, la monaca medita sugli spunti forniti dal *Vangelo* e poi li rielabora fino a organizzarli in un complesso sistema di immagini, procedendo dal particolare all’universale. Soltanto in seconda istanza – seguendo un itinerario che va dal macroscopico al microscopico e che risponde alla tipologia di *dispositio* e *actio* caratteristica della predicazione medievale – vengono presentati un *Tema*, ormai definito, e uno *Svolgimento* articolato. Così, il procedimento tipico dell’astrazione medievale si contamina con la novità metodologica determinata dalla meditazione mentale.

Tracce dell’omiletica tradizionale restano per il resto evidenti in tutto il *corpus*. Si legga, a titolo esemplificativo, il seguente passaggio dei *Colloqui*:

Lunedì sera che era stato il dì della festa della gloriosa Santa Agnesa, facemo il nostro santo colloquio [...] Et ci disse tanti belli e profondi sentimenti che haveva havuti sopra santa Agnesa [...] Et cominciò così che gli sovvenne quelle parole che sono nel’Salmo: *Deus noster refugium, et virtus: Et transeferentur montes in cornu maris* [Ps., XLV, 1-2]. Per questo monte intese la sapientia di Dio per il mare Santa Agnesa [...] Et dice lei: «Mi fermai qui, e consideravo la sua vita, il suo martirio, e tutto quello che fece per amor di Jesu, e per honorarlo. Consideravo ancora la crudeltà di quel vicario Aspasio che la fece morire. Et in quello lo viddi nell’Inferno [...] Di poi vedevo essa Santa Agnesa come un mare grandissimo, pieno dell’acque della divina sapientia, et mi veniva in mente tutte quelle belle parole che diceva del suo sposo Jesu. Et mi fermai particolarmente che dicono: *Amo Christum in cuius thalamo introibo* [Brev. Rom. in festa S.Agnetis V.M., Resp. III ad Mattutinum] dove intesi che per l’intrinsico amore che haveva Santa Agnesa con Jesu, gli era aperta la via di potere entrare ogni volta che voleva nel suo divin thalamo [...] onde ne intendeva quelli divini secreti dell’eterna Sapientia, s’ come poi dimostrava in tante belle cose che diceva, come quelle altre più giù che dicono: *Quem cum amavero casta sum tetigero munda sum cum accepero virgo sum* [Brev. Rom. in festo S.Agnetis V.M., Resp. III ad Mattutinum] nella quale dimostrò [...] l’opera della S.^{ma} Trinità verso di lei [...]»²³

A partire dalla liturgia del giorno, Maria Maddalena comincia a riflettere fino a quando le “sovviene” un *Salmo* che le riporta alla mente, procedendo dal particolare all’universale, la figura Sant’Agnese di cui si celebra la festa. Ancora una volta, la mistica converte in immagine la presenza della santa («vedevo essa») e poi imbastisce una piccola riflessione sulla sua figura. Possiamo paragonare questa riflessione a un sermone in cui Maddalena svolge dettagliatamente il tema seguendo i passaggi segnalati nel *Breviario*²⁴.

²³ CO I, pp. 107-108.

²⁴ T. Zaninelli ha collegato l’organizzazione delle riflessioni sui santi di Maria Maddalena de’ Pazzi alle prediche di Alessandro Capocchi il quale aveva l’abitudine di esporre « dopo il Vangelo, alcune riflessioni che concernevano la vita del santo del giorno». TIZIANA ZANINELLI, *Influssi culturali dell’esperienza mistica di Santa Maria Maddalena de’*

A ben guardare, anche il primo resoconto di *Quaranta Giorni*, sul quale ora torniamo, risponde a un'architettura formale che ricorda le prediche medievali:

La mattina della S.^{ma} Trinità havendo fatta la mia Professione, mi senti'tutta astratta da i sentimenti corporali, e' tirata a'conoscere, e' penetrare il'legame, e' l'Unione che io havevo fatto con Dio, e mi pareva vedere d'esser'legata alla S.^{ma} Trinità con tre Vincoli o'vero legami, e'quali erano e' tre Voti che io havevo promessi nella mia Professione; e il' Primo legame era il' Voto della Castità, col' quale ero legata, e' congiunta all'eterno Padre essendo egli la stessa Purità, e' questa Purità vedevo essere de' più stretti legami, e' Unione che fare l'Anima con Dio, per quella Conformità che l'anima ha con esso Dio essendo pura; e mi pareva in tal' modo, essere unita, a' Dio, e' si stretta legata con lui, che mai mai, mi pareva possibile potermi separare da Dio, se gia io non fussi caduta in peccato di Carne. Ma' pe' gli altri peccati non si sarebbe il'legame della Purità sciolto [...] e vedevo questo legame essere di tanta Pretiosità che né la grandezza del'legame, né l'Unione che l'Anima fa' con Dio, no'si potrebbe mai esprimere con'lingua humana. Di poi mi vedevo esser legata, e' congiunta allo Sposo Jesu col'Voto del'obedientia, e' questo ancora mi pareva che fussi un legame tanto grande, che mai si potrebbe pensare [...] Poi allo Spirito Santo ero legata col'Voto della Povertà. Non pero' che l'Anima si habbia conformità essendo lo Spirito Santo pieno di tutti, e' Thesori, e Ricchezze Celesti, ma intendevo essere in quel'modo che Jesu disse nel'Evangelio: *Beati Pauperes Spiritu* [...] ²⁵

Come si vede, il passaggio è organizzato intorno al numero simbolico della perfezione, il tre, in modo da stabilire una precisa corrispondenza fra le Persone della Trinità e i Voti professati: ciò garantisce, insieme all'equilibrio strutturale del resoconto, una coincidenza tra forma del discorso e contenuto del ragionamento in esso proposto. L'organizzazione per punti d'elenco è funzionale all'intelligibilità delle varie sezioni del ragionamento, nonché, in termini retorici, alla facile memorizzazione di un discorso pensato per essere pronunciato oralmente²⁶. Si tratta di una tecnica, quella della *distinctio*, che la mistica prende a prestito dall'omiletica a lei conosciuta, in parte perché patrimonio collettivo, certamente precedente all'ingresso in monastero (si pensi a Bernardino da Siena), in parte perché ricchezza acquisita in monastero²⁷. Come ha segnalato Tiziana Zaninelli, un modello probabilmente frequentato da Maddalena nel Carmelo fu quello di Alessandro Capocchi (1515-1581), un domenicano vicino al movimento savonaroliano, che era stato predicatore

Pazzi, in «Rivista di ascetica e mistica», 1 (1992), pp. 46-74, pp. 50-51 (citazione a p. 51). A Capocchi si deve anche una predica su Sant'Agnese (*Raccolta di varie prediche*, cit., sesta predica del 1568, pp. 193-194) che risulta, tuttavia, molto diversa dal discorso maddaleniano. Il predicatore, infatti, incardina il testo in una serie numerica di gigli dai diversi colori cui attribuisce valore simbolico.

²⁵ QG, pp. 97-98.

²⁶ Cfr. LINA BOLZONI, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino, Einaudi, 2002.

²⁷ Cfr. TIZIANA ZANINELLI, *Influssi culturali dell'esperienza mistica di Santa Maria Maddalena de' Pazzi*, cit., in particolare p. 50.

straordinario a Santa Maria degli Angeli²⁸. Le stesse consorelle avevano infatti preparato un *Raccolta delle Prediche* cucendo insieme gli appunti raccolti durante le omelie tenute fra il 1567 e il 1581.

Possiamo agilmente confrontare l'eloquio maddaleniano e quello del domenicano. Quello che segue è l'inizio di un'omelia che il predicatore pronunciò nel Carmelo il 27 marzo 1566:

Rogabit Iesum quidam Phariseus, ut manducaverat cum illo. Qui sua Beltà fece di bellissimi e utilissimi discorsi et fra li altri pose questo a modo di dialogo parlando con Santa Maria Maddalena, in questo modo lei, cercando Jesu, e trovato quello in casa di Simon fariseo, ne andò a quello con sei conditione. La prima con vergogna, la seconda con dolore, la terza con lacrime, quarta con humiltà, quinta con misericordia, sesta con dolore [...]²⁹

Basta un breve stralcio, come si vede, per notare la somiglianza fra il resoconto maddaleniano e la tecnica di predicazione di Capocchi. Il sacerdote imposta la propria omelia sulla spiegazione di un frammento della liturgia del giorno (*Tema*, capitolo sette del *Vangelo* di Luca) e schematizza l'argomentazione (*Svolgimento*) in un elenco numerato imperniato intorno al numero simbolico sei, multiplo di tre. Maddalena, pur non pronunciando una predica in senso stretto (pratica non consentita alle donne) si serve di una misura espressiva che conosce bene allo scopo di organizzare il proprio eloquio secondo uno schema facilmente comprensibile e riconoscibile.

Ascolto di prediche ed esercizi di meditazione erano certamente prassi comune nella realtà monastica del Tardo Cinquecento. Bastò che una monaca sensibile come Maria Maddalena de' Pazzi fosse messa a fianco di un vivace gruppo di consorelle perché ancora sullo scorcio del secolo fiorisse tra le mura claustrali un raffinato complesso di opere. Vita in comunità e relazione proficua con chi aveva possibilità di insegnare resero praticabile il vero miracolo: fare sentire la voce della clausura. Nonostante Trento o forse proprio grazie a Trento.

²⁸ La fonte principale su Alessandro Capocchi è la *Vita* scritta da Francesco Marchi e pubblicata a Firenze da B. Sermartelli nel 1583. Oggi si vedano ARNALDO D'ADDARIO, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma, Ministero dell'Interno – Pubblicazione degli Archivi di Stato LXXVII, 1972, pp. 50-52 e ARMANDO. F. VERDE, *Fra Alessandro Capocchi di Santa Maria Novella ed il movimento savonaroliano – Note sul movimento savonaroliano*, in «Memorie domenicane», XVI (1995), pp. 451-452. Cfr. anche a CHIARA VASCIAVEO, *Radici ecclesiali dell'esperienza mistica di Maria Maddalena di Firenze, di Firenze. Note introduttive sulla Biblioteca monastica*, in «Synaxis», 1 (2006), pp. 59-61. Alessandro Capocchi proveniva da una famiglia popolana di Firenze ed entrò per la prima volta tra i domenicani di Santa Maria Novella quando aveva solo dodici anni, studiò a Milano e a Firenze dove imparò l'ebraico che gli consentì di formarsi una solida preparazione scritturistica. Alla vita contemplativa affiancò quella attiva di predicatore e guida spirituale.

²⁹ *Raccolta di varie prediche fatte al nostro monastero dal venerabile servo di Dio, Padre Alessandro Capocchi de Predicatori con più due elogi, il primo de quali riguarda la Beata Maria de' Bagnesi. Il secondo riguardo il medesimo Padre Alessandro Capocchi*, cit., p. 27 r. Molto simile anche la struttura della predica del 3 aprile 1561.