

IL CIBO NELLE *RELATIONS* DI MARIE DE L'INCARNATION

Alessandra Ferraro*

Uno studio organico delle modalità di nutrirsi delle tribù amerindie e degli Europei nel contesto della Nouvelle-France non è ancora stato condotto in maniera esaustiva. Eppure una tale indagine sugli scambi e sull'interazione tra due sistemi nel campo del cibo permetterebbe di mettere in luce non soltanto pratiche quotidiane, ma anche interpretazioni simboliche e assiologiche dei diversi alimenti, preparati secondo veri e propri rituali, e del loro valore in ambito religioso. All'interno di questo filone è interessante focalizzare l'attenzione su Marie de l'Incarnation, orsolina, autrice di scritti mistici, che nel 1631, dopo la morte del marito, lascia il figlio per entrare in convento nella città natale di Tours e poi, nel 1639, lo abbandona definitivamente per recarsi in Nouvelle-France. Nella città di Québec fonda il primo convento e seminario dove vivono e vengono educate insieme giovani francesi e amerindie. Influyente personalità della colonia, nonostante svolga la sua attività missionaria confinata nel chiostro conformemente alle indicazioni controriformistiche, verrà in seguito considerata come una delle fondatrici della Nouvelle-France e, nel 1980, proclamata beata da Giovanni Paolo II insieme alla vergine irochese Thekakwita. L'opera di Marie composta da circa tredicimila missive (delle quali sono pervenute a noi solo poco più di trecento), da numerose opere didattiche e da due *Relazioni* autobiografiche, costituisce una testimonianza eccezionale dell'interazione che ebbe luogo nel Nuovo Mondo tra Europei e Amerindi e documenta un percorso interiore che l'ha accreditata come mistica.

È soprattutto sulla base del confronto tra la *Relation* redatta in Francia nel 1633 (Marie de l'Incarnation. *Écrits...* I: 134-343), anno in cui pronunciò i voti, e la *Relation* composta in Nouvelle-France nel 1654 (Marie de l'Incarnation. *Écrits...* II: 129-476), che mi propongo di ripercorrere l'evoluzione del rapporto dell'Orsolina rispetto al cibo. Marie aveva acconsentito a scrivere la pri-

* Università di Udine.

ma *Relation* solo su ordine del direttore spirituale, il gesuita Paul De La Haye, dopo l'approvazione della superiora e a condizione che fosse accompagnata da un elenco dei peccati, in seguito distrutta dal confessore. Su di essa aveva inoltre imposto il segreto. Così facendo la religiosa rispondeva ai precetti-cardine di umiltà e modestia, ineludibili per un cristiano. Lo scritto, secondo gli obiettivi propri del genere che stava sviluppandosi con la Controriforma, le viene richiesto per testimoniare dell'esemplarità e dell'eccezionalità del suo percorso¹. Padre De la Haye ingiungeva all'Orsolina, che stava attraversando un periodo tormentoso, «de lui écrire la conduite de Dieu sur moi dès mon enfance, et enfin tout ce qui s'était passé dans le cours des grâces qu'il avait plu à la divine majesté me faire» (Marie de l'Incarnation. *Écrits...* II: 298). Le regole del genere esigevano che il soggetto descrivesse la sua coscienza in modo da permettere al confessore di comprendere appieno le profondità dell'esperienza mistica. Marie si trova di fronte a una contraddizione che è costitutiva della scrittura mistica, perennemente in bilico tra la necessità di attestare la virtù, la pochezza del soggetto che si rappresenta e il bisogno di rendere conto dell'imperscrutabile favore divino di cui esso gode. Il testo mette così in scena un *io* che si trova di fronte ad un'aporia: non gli viene riconosciuto né statuto sociale – Marie non può aspirare al ruolo di autore – né il ruolo di attore della scrittura – la scrittura è opera dello Spirito Santo (Albert. "L'écriture..."). Eppure si impone a Marie de l'Incarnation di testimoniare l'eccezionalità del suo percorso. Come presentare la propria vita interiore ed esteriore al proprio direttore di coscienza mettendo in luce la singolarità della propria storia senza cadere nel peccato di orgoglio? È questo il dilemma con cui doveva essersi misurata la suora nel 1633 durante la redazione della *Relation*, sebbene padre La Haye la ritenesse unicamente una mediatrice del divino poiché la scrittura era dettata dallo Spirito Santo.

Similmente ad altri testi analoghi della stessa epoca, la *Relation* costituisce l'occasione per Marie de l'Incarnation di attestare il suo percorso come esemplare di un itinerario verso la santità. I modelli a cui si ispira sono le vite delle sante medievali che all'epoca costituivano i fondi delle biblioteche dei conven-

¹ Con la Controriforma viene introdotta allora la figura del direttore spirituale che solo può autorizzare digiuni e penitenze e il cui ruolo è quello di ridurre nell'alveo della chiesa e di sorvegliare fenomeni che altrimenti potevano sfuggire alla sua sorveglianza. Come per le altre mistiche e religiose, in Europa e nelle missioni, la scrittura è sempre autorizzata da un'autorità maschile. Analogamente ad altre personalità di religiose continentali o coloniali, non riconosciute come soggetti autonomi, le donne che intraprendono una via mistica o che comunque vogliono contraddistinguersi con un itinerario biografico esemplare, devono avere un *imprimatur* da un'*auctoritas* ecclesiastica maschile (cfr. Bilinkoff; Cloud).

ti, ma è pure influenzata dal *Libro de la Vida* autobiografico di Santa Teresa, vero e proprio *best seller* nella Francia di quegli anni. Nel racconto, così, l'Orsolina intreccia in un racconto parallelo l'itinerario mistico con la storia della sua vocazione e della vita religiosa. Ritroviamo, pertanto, descritte le tappe proprie delle agiografie, della vocazione precoce, di episodi premonitori di un destino singolare, del matrimonio contro la volontà, degli ostacoli frapposti dalla famiglia alla vita monastica. Si tratta di *topoi* che mirano ad attestare la conformità del proprio itinerario con quelli di sante o beate dei secoli precedenti. La capacità di Marie di sopportare il dolore e le sofferenze, di cui il corpo porta le tracce, è segno palese di elezione divina. Influenzata da un'antropologia dualistica nella quale alla viltà del corpo si contrappone la purezza dell'anima, si sofferma quindi in dettaglio sulle umiliazioni inflitte al corpo attraverso pratiche diverse, sottoponendolo a digiuni strettissimi. Si mortifica con diversi tipi di cilici e catene, dorme su assi di legno; fa ingerire al corpo dell'assenzio perché non prenda gusto alla carne, gli concede solo il sonno necessario a non farlo morire perché vuole che continui a soffrire, ritenendo perso per lei ogni giorno passato senza sofferenza:

Je ne laissais pas de me servir d'une discipline de chaînes, mais ce n'était rien en comparaison de la douleur des orties. Je mangeais de l'absinthe avec la viande, et, hors le repas, j'en tenais longtemps dans la bouche, et après en avoir bien goûté l'amertume, je la mangeais [...] Je prenais fort peu repos à cause des diverses affaires du logis, mais cela ne me donnait aucune incommodité, et je ne fus jamais malade, mais je sentais une nouvelle vigueur s'augmenter en moi pour faire toujours davantage et l'Esprit me poussait sans cesse à embrasser de nouvelles mortifications. J'eusse estimé le jour perdu pour moi, lequel se fût passé sans souffrir (*Écrits...* I: 172).

Altre mortificazioni consistono nel cibarsi dei resti del cibo dei malati che soccorre senza provare alcun disgusto (*Écrits...* I: 181) ed anche nell'alimentarsi, se non della carne putrefatta di una cancrena, atto vietatole dal confessore, dell'odore della stessa. Marie scrive di essersi dovuta accontentare di «boire seulement l'odeur» della piaga (183). La scelta del verbo *boire*, bere, applicata in modo inconsueto all'odore è significativa poiché mette l'accento sull'ingestione di un elemento volatile, sottolineando come il corpo tragga nutrimento proprio da esso. L'azione porta miracolosamente alla guarigione del malato. Il corpo le è talmente insopportabile che lo tollera a fatica: «mon corps m'était tellement à charge que je ne le portais qu'à regret» (198) e il culmine della mal sopportazione coincide con il momento dei pasti: «Lorsque je prenais ma réfection corporelle, il me venait fortement dans l'esprit d'aller chercher quelques sujets de mortification» (174). Marie disdegna il cibo e lo sostituisce

con l'ingestione di alimenti infetti o immondi; di un tal genere di esercizi Marie si proclama «insatiable» (181), utilizzando una metafora che mostra come il sistema dei valori sia rovesciato e che l'unico appetito che la futura religiosa nutre è di quanto nega o mortifica il corpo.

Malattie e macerazioni volontarie, spesso un'astensione totale dal cibo, che nel caso delle donne prende di solito la forma del digiuno abbastanza prolungato (anche di alcuni anni, secondo gli agiografi), sono prerogativa dei percorsi verso la santità. Come in altre opere di misticismo contemporanee, che si ispirano all'esempio di Santa Teresa, il solo cibo che nutra è l'ostia; al centro della vita spirituale dell'Orsolina è quindi l'Eucarestia:

Cela me causait une faim continuelle de communier sans cesse, s'il m'eût été possible, parce que j'expérimentais, que c'est là où l'on jouit vraiment de Dieu. Quelquefois, après cinq ou six heures après avoir communiqué, et vaqué à beaucoup d'affaires des plus distrayantes du monde, et parlé sans cesse, y étant nécessitée, je sentais si fort cette liaison intérieure, qu'il me fallait faire violence pour prendre ma réfection (*Écrits... I*: 215).

Utilizzando un termine concreto come *faim*, ancora una volta Marie testimonia che il sistema di valori è invertito e che il bisogno corporale è rivolto ad un oggetto simbolico, l'ostia, mentre il cibo quotidiano viene fisicamente rifiutato, tanto che è costretta a forzarsi («Il fallait me faire violence») per ingerirlo. Il ricorso a metafore riferite alla rete semantica del cibo è ravvisabile nelle descrizioni del percorso verso l'unione mistica di Marie con Dio, soggetto principe della *Relation*. L'unico cibo che porta nutrimento è quello divino: «cela me nourrissait», scrive la religiosa dopo aver descritto il suo dialogo con l'Onnipotente (*Écrits... I*: 199). Il cibo materiale è invece ignorato o sostituito con deiezioni immonde, come si evince da un'analisi lessicale della *Relation* che mostra la totale assenza di termini attinenti alla sfera degli alimenti quotidiani.

La religiosa scrive che durante lo stato d'orazione le vengono in mente passaggi delle Sacre Scritture che costituiscono un vero e proprio nutrimento per l'anima, «toutes sortes de viandes spirituelles pour la nourriture des âmes» (302-303). Significativo è l'utilizzo della locuzione *viandes spirituelles* laddove *viande* in francese è la carne di cui si ciba, in opposizione a *chair* che è la carne del corpo. La rete semantica relativa al cibo è qui utilizzata, secondo un ribaltamento dei piani, per riferirsi alla sfera dell'anima che è nutrita dal Verbo divino (206; 208).

Lo schema a cui risponde il racconto autobiografico di Marie non differisce da quello di molte sante del passato che avevano scelto una postura anoressica nei confronti del mondo nella quale il piacere deriva da una mortificazione dei bisogni e da un'assolutizzazione del desiderio nella ricerca di una purezza as-

soluta (cfr. Albert. *Le sang...*; Brown). Come sappiamo, le donne che volevano qualificarsi dal punto di vista spirituale dovevano manifestare un rifiuto o un odio del corpo tanto radicali che andavano incontro a morti precoci causate dalle privazioni. Per le sante medievali l'anoressia diventa la dimostrazione dell'autonomia di una religiosità femminile che vuole affermarsi contro le strutture patriarcali e le *élite* clericali; costituisce una sfera che sfugge all'inizio al controllo sociale e ecclesiastico e che diventa sempre più un sintomo sospetto, indice di eresia o di un influsso demoniaco da reprimere. Della *holy anorexia*, la santa anoressia descritta da Rudolph Bell, nella *Relation* sono reperibili molti tratti: lo stupefacente iperattivismo a fronte di quantità di cibo e di riposo ridottissime, il rifiuto del matrimonio e della maternità (Maître 83-124). Pur amando moltissimo il figlio, Marie racconta che fin dalla nascita non l'ha mai accarezzato per prepararlo al distacco che aveva preventivato fin da allora:

Et m'étonnais comme il m'avait en si grande affection, vu qu'ayant dès son enfance résolu de le quitter pour obéir Dieu, je ne lui avais fait aucune caresse comme l'on fait aux enfants, quoique je l'aimasse beaucoup. À dessein de le détacher de moi, lorsqu'il serait en âge de le laisser (*Écrits...* I: 281).

Il rifiuto della maternità, qualificato al suo tempo come eroico, mostra che Marie intendeva abbracciare un percorso esemplare, il solo che le avrebbe permesso di affermarsi come soggetto, aggirando le consuetudini sociali.

Numerosi passi testimoniano che l'ambizione individuale emerge prepotente, sebbene la religiosa sia profondamente convinta che il suo itinerario dipenda da un disegno divino. In un supplemento allo scritto autobiografico, l'Orsolina racconta, ad esempio, che terminata la *Relation*, aveva conosciuto un periodo di quiete dei tormenti interiori – di «apaisement» scrive –, ma che si era dovuta misurare con una nuova difficoltà: «Je fus tentée d'orgueil, la pensée me venait de quitter l'ouvrage dont l'obéissance m'avait chargée et d'aller dire à notre Révérende Mère que Dieu voulait autre chose de moi, sans m'amuser à de si petites choses» (*Écrits...* I: 328-329). Tale manifestazione di orgoglio, pur descritta nella volontà di confessare le debolezze e le viltà della peccatrice, evidenzia ancora una volta come il testo mistico resti in bilico tra l'affermazione dell'orgoglio dell'eletto e la consapevolezza della bassezza e della viltà del peccatore. Ma permette anche di ascoltare la voce di un soggetto che filtra da dietro il velo e dalla clausura: la voce di una suora che non ritiene sufficiente occupare la carica di *sous-maîtresse du noviciat*, responsabile dell'educazione delle novizie, ma che è consapevole di essere chiamata a grandi imprese, anche se, forse, non si immaginava di diventare la prima missionaria francese nelle colonie.

Nella seconda *Relation* di Marie de l'Incarnation, scritta nel 1654, quindi più di vent'anni dopo la prima, è possibile percepire l'abbozzo di un mutamento nella rappresentazione del soggetto nelle sue relazioni con il mondo e davanti a Dio, paradigmatico di un cambiamento del modo di sentire che prelude al secolo successivo. Le due *Relations* hanno molti elementi in comune dal momento che Marie ha seguito l'ordine cronologico. Ma, al di là della simmetria dei racconti e dell'identità del soggetto, le preoccupazioni dell'autore e i destinatari sono diversi. Mentre la memoria del 1633 è un resoconto complementare alla confessione rivolta al proprio direttore di coscienza, la relazione del 1654 è una comunicazione intima rivolta al figlio, dietro sua pressante richiesta, quale risarcimento da parte della madre per esser stato abbandonato in giovane età e senza sostegno. È ancora una volta il confessore di Marie, il gesuita padre Lallemant, che la autorizza e insieme la obbliga a esaudire la richiesta di Dom Claude diventato benedettino in Francia. A tal compito l'Orsolina si piega con difficoltà esigendo dal figlio il segreto.

Quando redige questa seconda autobiografia Marie ha cinquantacinque anni e la sua missione si è ormai realizzata a Québec dove conta tra i personaggi più influenti della colonia giocando un ruolo capitale all'interno del convento da lei fondato; il racconto del periodo francese della sua vita è lontano. Ma non è la lontananza cronologica a sancire la differenza tra i due testi: Marie in qualità di narratore ulteriore nel 1654 non deve più provare l'eccezionalità della sua personalità e del suo percorso interiore, ma giustificare davanti al figlio le ragioni di un abbandono inserendole in un più ampio disegno divino.

Il rapporto alla corporeità e al cibo è mutato sensibilmente. Se analizziamo la rappresentazione del cibo nel testo, vediamo che la religiosa riassume in pochi paragrafi, con stile anodino, le privazioni della gioventù, soggetto a cui nella prima *Relation* aveva dedicato largo spazio:

Elle [...] charge [le corps] de haïres, de cilices et de chaînes, le fait coucher sur le bois, et pour linceul, un cilice; elle le fait passer partie des nuits à <se> discipliner sanglamment; elle lui fait manger de l'absinthe, de peur qu'il prenne goût aux viandes; elle ne lui permet de sommeil que le peu qu'il en faut pour ne le pas laisser mourir parce qu'elle veut qu'il souffre. Avec ces pénitences, les autres actions domestiques et les travaux de tracas, elle lui <fait> panser des plaies puantes et <l'assujetit> de s'en approcher si près qu'il en reçoive le sentiment [...] Elle ne lui donne aucun repos, mais de continuelles inventions à le faire souffrir (*Écrits...* II: 211).

Nel momento dell'enumerazione delle penitenze, la narrazione condotta alla prima persona in tutta la *Relation* cede il passo al racconto alla terza persona provocando un singolare effetto di estraniamento. Marie si riferisce allora a

se stessa utilizzando la terza persona del singolare, *elle*, rendendo ancor più efficace la contrapposizione tra il ruolo attivo del soggetto dell'azione e la passività del corpo, ridotto ad oggetto dei patimenti inflitti. Da quest'agone esce vincitrice la volontà indefessa di Marie che sopraffa la materia corporale. Negli anni successivi non sottolinea il digiuno come mortificazione autoimposta, ma come conseguenza indotta dagli stati di estasi o di rapimento:

Mon esprit était toujours hors de moi-même; mon corps devenait comme une squelette. Mon supérieur m'ayant enquis de mon état intérieur eut quelques craintes que cette abstraction actuelle continue ne me causât la mort, vu sa longue durée; ce qui l'obligeait de me commander de faire tous mes efforts pour m'en distraire (*Écrits...* II: 312-313).

In preda alle visioni apostoliche che le prefigurano l'avventura canadese, la religiosa non riesce a distogliersene neppure durante la refezione:

Les parties du Canada étaient ma demeure et mon pays, mon esprit étant tellement hors de moi et abstrait du lieu où [était] mon corps, qui pâtissait cependant beaucoup par cette abstraction, que même en prenant ma réfection c'étaient les mêmes fonctions et courses dans le pays des Sauvages pour y travailler à leur conversion et aider les ouvriers de l'Évangile (*Écrits...* II: 316-317).

Di fronte alla visione delle croci infinite e all'abbandono interno da parte di Dio che le si prefigurava una volta giunta in Canada, Marie de l'Incarnation resta per tre giorni in uno stato secondo dove lo spirito è *abstrait* e *aliéné* da tutto:

Il m'arriva une chose, qui me dura trois jours, avant mon départ. Notre-Seigneur occupa fortement mon esprit durant ces trois jours, en sorte qu'à peine pouvais-je jour et nuit, ni dormir ni manger, ni faire aucune fonction de mon esprit, tant il était abstrait et aliéné de tout (*Écrits...* II: 348).

Corpo e spirito sembrano compiere qui due percorsi disgiunti. L'oblio della corporeità durante le *transe* mistiche conduce ad una condizione di estraniamento; invertendo il meccanismo descritto nella prima *Relation*, non è più il digiuno a consentire l'accesso alla santità, ma è il rapporto con Dio a rendere insignificante, marginale la dimensione materiale.

I resoconti mistici sono poi attraversati dalla metafora del 'nutrimento' divino per l'anima costituito dal dialogo col Santo Spirito, analogamente a quanto succede in altri testi mistici come, ad esempio, negli scritti di San Juan de la Cruz. Di fatto, Marie non deve più testimoniare davanti ad un confessore delle mortificazioni imposte sulla via dell'ascesi, ma convincere il figlio che entrambi sono strumento e oggetto della Provvidenza divina:

Vous avez donc beaucoup gagné en me perdant, et mon abandonnement vous a été utile: et moi pareillement ayant quitté en vous ce que j'avais de cher et d'unique dans le monde; et en un mot, vous ayant volontairement perdu, je me suis trouvé avec vous dans le sein de ce Dieu tout aimable, par la vocation sainte que vous et moi avons suivie, et par laquelle selon la promesse de notre Seigneur nous sommes récompensés au centuple dès cette vie, sans parler des récompenses éternelles que nous espérons dans le ciel (*Correspondance*: 527).

È questa la strategia apologetica che l'autrice adotta nel redigere la sua autobiografia dove racconta al figlio degli anni della vocazione canadese, del viaggio e dell'insediamento nella colonia.

Concepisce così un vero e proprio progetto autobiografico, che la conduce da una posizione privilegiata dal punto di vista temporale a reinterpretare la storia della sua vita includendovi tanto l'itinerario mistico che l'avventura umana. Durante la redazione scrive una lettera al figlio (datata 26 ottobre 1653) nella quale evoca il progetto:

Dans le dessein que j'ai commencé pour vous, je parle de toutes mes aventures: c'est-à-dire non seulement de ce qui s'est passé dans l'intérieur, mais encore de l'histoire extérieure, savoir des états où j'ai passé dans le siècle et dans la religion, des providences et conduites de Dieu sur moi, de mes actions, de mes emplois, comme je vous ai élevé, et généralement je fais un sommaire par lequel vous pourrez entièrement me connaître, car je parle des choses simplement et comme elles sont (*Correspondance*: 516).

Nella *Relation* del 1654, il cibo riacquista la sua funzione quotidiana, ad esempio nel momento in cui viene condiviso con il vescovo di Tours, prima della partenza per il Canada (*Écrits...* II: 350); oppure quando non può essere ingerito per le pessime condizioni della traversata oceanica (358, 368). La sua mancanza in una colonia dove la sussistenza dipendeva quasi esclusivamente dalla madrepatria e che rischiava la carestia senza i rifornimenti dalla Francia (424) è motivo di grande inquietudine per Marie de l'Incarnation, che è responsabile del convento e deve sfamare consorelle e seminariste, soprattutto dopo l'incendio che l'aveva raso al suolo. Così scrive in un frammento del *Supplément* alla *Relazione* del 1654:

Nous n'avons eu que très peu d'aumônes, dont une partie nous a servi à nous vêtir et l'autre à acheter un peu de grain. [...] Ce n'est pas de notre revenu ordinaire, car il n'est pas capable de nous entretenir en un pays comme celui-ci, où il faut faire des frais immenses, et où l'on souffre de pertes continuelles (*Écrits...* II: 494).

La condivisione del cibo all'interno del convento con le seminariste uroni e irochesi, completamente a carico delle Orsoline, e l'offerta dei pasti agli Ame-

rindi diventa un modo per avvicinarli alla fede, compito precipuo dei nuovi apostoli in Nouvelle-France (*Écrits...* II: 430-431). Ogni sessione di catechismo, aperta alle allieve esterne, è seguita da un rinfresco, spiega l'Orsolina a una nobile francese sua corrispondente in una lettera datata 3 settembre 1640; le piccole possono portare a casa i resti del pasto (*Correspondance*: 97). Queste strategie pratiche e l'attenzione delle suore verso gli usi e costumi locali attirano gli Amerindi al convento. Come scrive Marie de l'Incarnation a una consorella di Tours nel 1640, le Orsoline tengono a rispettare le usanze locali – come quella di offrire sempre del cibo durante le visite – cardine delle regole della *politesses*, della buona educazione per gli Amerindi:

Les Capitaines règlent leurs visites comme les personnes de qualité font en France: Il y a cette différence qu'on ne fait point de festins à nos parloirs de France, mais l'on en fait en celui ci. On leur sert de bons plats de Sagamité de farine d'Inde et de pois qui passent entre eux pour un grand régal: Car se serait une chose honteuse d'envoyer un Sauvage sans lui présenter à manger (*Correspondance*: 123).

Le suore adattano, dunque, agli usi locali il cerimoniale delle visite poiché è capitale convincere gli Uroni ad affidar loro le figlie. Il cibo riacquista, così, in Nouvelle-France il suo valore funzionale e questo si riflette nel testo della seconda *Relation*, scritta dopo quindici anni di soggiorno nella colonia.

Diversamente dalle mistiche medievali, Marie ha realizzato la sua missione in un ambito terreno fondando un ordine e dirigendo un seminario, catechizzando amerindie e francesi. L'interiorità mistica rimane acquisita nel suo percorso e al suo racconto viene dedicato ampio spazio nella seconda *Relation*, ma sembra indebolirsi l'influenza del modello agiografico che aveva ispirato lo scritto del 1633. Secondo l'esempio offerto da Santa Teresa di Avila, la contemplazione si intreccia qui con l'azione. A contatto con il Nuovo Mondo i compiti affidati portano l'Orsolina a considerare il cibo un mezzo per portare a termine con successo la sua missione: per nutrirsi bisogna combattere al quotidiano ed è necessario nutrirsi e dar nutrimento per poter evangelizzare². Per rispondere ai disegni della Provvidenza bisogna essere anche in grado di procurarsi cibo e di offrirne.

² Di questo mutamento si trova traccia nella agiografia composta dal figlio di Marie de l'Incarnation che, ricostituendo con diverse testimonianze il momento della sua morte, riporta una rivelazione che la madre avrebbe fatto a una consorella prima di morire riguardo al suo rapporto con il cibo: «Quand je vins au Canada, dit-elle à sa Supérieure, Dieu me fit connaître que son bon plaisir était que j'y vécusse à l'apostolique, et que je mangeasse, ainsi qu'il est dit dans l'Évangile, de tout ce que l'on me présenterait de viandes communes, et qu'en tout le reste j'évitasse la singularité» (Martin 732).

Sebbene la visione di Marie continui a essere saldamente fondata sulla prospettiva dualista che ritiene l'anima superiore al corpo, è però indubbio che, conformemente a quanto sta accadendo nel suo secolo e al contatto con la realtà apostolica del Nuovo Mondo, la seconda *Relation* testimonia la secolarizzazione della prospettiva di una donna che è sì mistica ma la cui azione è intimamente connessa con il mondo reale. Nella seconda *Relation* il percorso mistico sembra autonomo, 'astratto', nel senso di separato ed estraniante, ripete più volte Marie de l'Incarnation, slegato rispetto alla corporeità, quasi si fosse affievolita la convinzione che la mortificazione del corpo sia tappa necessaria per raggiungere la perfezione dell'anima.

Al racconto dell'*être intérieur*, dell'interiorità, al colloquio dell'anima con Dio, alla narrazione dell'unione mistica viene consacrato uno spazio indipendente che coincide con il luogo della scrittura, territorio privilegiato dove il soggetto può raccontare come ha esperito e sperimentato il suo rapporto con Dio al di fuori di un quadro istituzionalizzato e gerarchizzato. È in tal modo che, come abbiamo mostrato focalizzando l'attenzione sull'evoluzione della rappresentazione del cibo nelle due *Relations*, paradossalmente, è proprio il racconto mistico, spazio della rappresentazione di dilemmi, dubbi e contraddizioni del soggetto che scrive, a diventare il genere dove si realizza quella «*désacralisation de l'espace du dedans*» (Gusdorf 1988) che apre la strada alla moderna autobiografia, espressione di un soggetto la cui sensibilità sta mutando.

Bibliografia citata

- Albert, Jean-Pierre. *Le Sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Paris: Aubier. 1997.
- . "L'écriture des mystiques: affirmation ou effacement du sujet?". *Scrittura di donne. Uno sguardo europeo*. Ed. Anna Iuso. Arezzo: Protagon. 1999: 23-32.
- Bell, Rudolph. *Holy Anorexia*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1985. Trad. it. *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo ad oggi*. Bari: Laterza. 1987.
- Bilinkoff, Jodi. *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*. Ithaca NY: Cornell University Press. 2005.
- Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press. 1988.
- Cloud, Christine. *Embodied Authority in the Spiritual Autobiographies of Four Early Modern Women from Spain and Mexico*. Dissertation Ph. D. Advisor Maureen Ahern. Ohio State University: Spanish and Portuguese. 2006.
- Gusdorf, Georges. "De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire". *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, LXXV (nov.-déc. 1975), 6: 957-994.
- Maitre, Jacques. *Anorexies religieuses, anorexie mentale. Essai de psychanalyse sociohistorique. De Marie de l'Incarnation à Simone Weil*. Paris: Cerf. 2000.

-
- Marie de l'Incarnation. *Écrits spirituels et historiques*. I-IV. Ed. dom Claude Jamet. Paris-Québec: Desclée De Brouwer - L'Action sociale. 1929-1939.
- . *Correspondance (1634-1677)*. Ed. dom Guy Oury. Sablé-sur-Sarthe: Solesmes. Abbaye Saint-Pierre. 1971.
- Martin, Claude. *La Vie de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation: première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France, tirée de ses lettres et de ses écrits*. Paris: Louÿs Billaine. 1677. Ristampa. Ed. dom Guy Oury. Sablé-sur-Sarthe: Solesmes. Abbaye Saint-Pierre. 1971.
- San Juan de la Cruz. *Cántico Espiritual y Poesía Completa*. Eds. Paola Elia e María Jesús Mancho. Barcelona: Crítica.
- Santa Teresa de Jesús. *Libro de la Vida*. Ed. Otger Steggink. Madrid: Castalia. 1986.
- . *Las moradas del castillo interior*. Ed. Damaso Chicharro. Madrid: Biblioteca nueva. 1999.
- Scritture di donne. Uno sguardo europeo*. Ed. Anna Iuso. Arezzo: Protagon. 1999.