

KATIE SPARROW*

*Tra Terra Santa e sacri confini: Spazio, spiritualità e potere
nelle lettere di Paolo III a Vittoria Colonna*

Vittoria Colonna rappresenta una delle figure più articolate e sfaccettate del primo Rinascimento italiano, unendo una profonda ricerca spirituale a un ruolo politicamente rilevante, favorito anche dall'appartenenza alla sua potente famiglia. La sua vita si colloca in un contesto segnato da profonde trasformazioni religiose e politiche: l'Italia del primo Cinquecento era attraversata da conflitti dinastici tra le grandi potenze europee, in particolare la Francia e l'Impero, e da tensioni religiose che anticipavano la frattura protestante e la successiva risposta cattolica. In questo contesto, la devozione personale si intrecciava strettamente con gli equilibri di potere, e le famiglie aristocratiche, come i Colonna, esercitavano un'influenza determinante sia negli affari ecclesiastici che in quelli statali, grazie a reti clientelari, al controllo territoriale e a posizioni chiave nella Curia.

È in questo scenario che emerge la figura di Vittoria Colonna, cresciuta all'interno di questa élite, distinguendosi non solo per la sua produzione poetica, ma anche per il suo coinvolgimento nei dibattiti spirituali che animavano i circoli riformatori italiani, come quello degli «spirituali». Intrattenne una rete estesa di relazioni con figure centrali del suo secolo, dai papi Clemente VII e Paolo III, all'imperatore Carlo V, fino ai riformatori Reginald Pole, Gasparo Contarini e Bernardino Ochino, testimoniando il suo impegno nei processi di riforma spirituale e nella diplomazia politico-ecclesiastica. Nel suo corpus poetico, che, specie nei componimenti tardi, privilegia una dimensione devozionale intima, raramente affiorano riferimenti espliciti alla sua attività politica. È invece attraverso l'ampio epistolario che emerge con più chiarezza il ruolo di Vittoria Colonna come interlocutrice autorevole, figura religiosa di rilievo e mediatrice perseverante. Le sue lettere e suppliche alla Santa Sede, che sono numerose e insolitamente efficaci, documentano una partecipazione profonda alle dinamiche religiose e politiche del tempo.

La rilevanza dell'impegno politico di Colonna, così come gli indizi della

* Università degli Studi Roma Tre, Notre Dame Rome.

sua posizione privilegiata, si possono cogliere in modo particolare negli scambi epistolari con papa Paolo III, pontefice impegnato a gestire le tensioni emergenti della Riforma cattolica e del Concilio di Trento. Colonna, facendo leva sul suo rango nobile e su un eloquio straordinariamente persuasivo, presentò richieste che, pur fondate su esigenze spirituali, comportavano anche notevoli implicazioni politiche. Nel 1536, Colonna indirizzò a Paolo III una serie di suppliche, oggi disperse, il cui contenuto possiamo soltanto ricostruire. Sembrano attestare non solo la sua fervente religiosità, ma anche un tentativo di affermare una forma di autonomia religiosa raramente riconosciuta alle donne, di qualsivoglia status sociale.

In una lettera datata 6 aprile 1536¹, il pontefice concede a Colonna il privilegio di installare un altare portatile nella propria abitazione, così da poter ascoltare Messe private, celebrare altri Uffici Divini e ricevere l'Eucaristia da un sacerdote a sua scelta, inclusi membri degli ordini mendicanti². Tali altari erano soggetti a regolamentazione severa da parte del diritto canonico e anche alla stessa aristocrazia venivano concessi solo in casi eccezionali. Nello stesso documento, Paolo III le riconosce ulteriori prerogative, come per esempio la facoltà di scegliersi un confessore appartenente a qualsiasi ordine religioso e di visitare monasteri femminili in compagnia di dieci «donne oneste», con la possibilità di interloquire con le monache pur rimanendo negli spazi claustrali tradizionalmente inaccessibili anche alle donne di alto lignaggio³. Già nel 1526, Clemente VII le aveva accordato un analogo altare per la sua residenza napoletana⁴; tuttavia, la portata e il tono delle concessioni successive indicano un'evoluzione sostanziale. Non più semplice vedova in cerca di conforto spirituale, Colonna emerge come forza religiosa in grado di negoziare attivamente i confini dello spazio sacro.

Pochi mesi dopo, il 15 giugno 1536, Paolo III accoglie un'ulteriore petizione di Colonna, autorizzandola a fondare un monastero «in honorem gloriose Virginis Marie unum monasterium sub invocatione Beate Marie de Fide»⁵, finanziato con l'eredità del marito defunto, il generale Ferrante Francesco d'Avalos. Nel dicembre dello stesso anno, Colonna ottiene ancora un privilegio: l'autorizzazione a visitare monasteri due volte al mese,

¹ Tutti i riferimenti alla corrispondenza di Vittoria Colonna presenti in questo articolo sono tratti dal carteggio a cura di Veronica Copello: V. COLONNA, *Carteggio*, a cura di V. Copello, Edizioni della Normale, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa 2023. La numerazione seguita in questo articolo corrisponde a quella adottata nell'edizione.

² COLONNA, *Carteggio*, cit., 105, pp. 143-145.

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, 39, pp. 83-84.

⁵ Ivi, 110, p. 148.

accompagnata da dieci donne fidate⁶. Degna di nota è la concessione papale che le permette non solo di accedere ai monasteri femminili – inclusi quelli delle Clarisse, dai quali era stata precedentemente interdotta da Clemente VII – ma anche di entrare in ambienti monastici maschili, con il vincolo di astenersi da visite notturne. In ciascuna missiva, Paolo III esprime apprezzamento non solo per la sua devozione, ma anche per l'eccezionalità del suo carisma e del suo ruolo attivo, scrivendo:

Eximiae devotionis affectus quem ad Romanam Ecclesiam gerere comprobatis, necnon multiplices virtutes quibus te Altissimus decoravit, quasque tu muliebrem superegressa sexum ad tui nobilitatem generis adiunxisti, merito nos inducunt ut votis tuis, illis praesertim quae animae tuae salutem ac spiritualem consolationem respiciunt, benignum impartiamur assensum.⁷

In queste parole Colonna non è raffigurata soltanto come nobildonna pia, ma come interlocutrice teologica a pieno titolo, il cui ardore spirituale trascende le convenzioni di genere.

Le concessioni pontificie rivelano, inoltre, un conflitto interiore ricorrente nella vita di Colonna: il contrasto tra il coinvolgimento pubblico e l'anelito profondo al raccoglimento solitario. Le sue continue richieste di accesso agli spazi claustrali e la volontà di mantenere contatti diretti con comunità monastiche rivelano un desiderio autentico di ritiro spirituale. Tuttavia, questa tensione non si traduce in un rifiuto dell'autorità, bensì in una sua sapiente negoziazione. Le istanze di Colonna danno forma a una reclusione selettiva, regolamentata e approvata dalla gerarchia ecclesiastica.

Più significativamente, questo stesso periodo coincide con l'intensificarsi del legame di Colonna con il movimento degli «spirituali», un circolo di riformatori cattolici che sostenevano la necessità di una rigenerazione interiore della Chiesa⁸. A contatto con figure come Juan de Valdés e

⁶ Ivi, 118, pp. 171-172. Colonna riceve questo privilegio specifico in virtù del suo fervore spirituale e dei suoi «merita»: «Dato che i tuoi meriti diventano ogni giorno maggiori e che ti diletta nell'esercizio di opere spirituali sempre di più, di giorno in giorno, siamo mossi ad assecondare ancora di più i tuoi desideri che procedono dal tuo fervore» (si usa la traduzione italiana dell'edizione Copello salvo diversa segnalazione).

⁷ Ivi, 105, p. 143: «L'affetto dell'intensa devozione che hai dimostrato avere per la Chiesa di Roma e le molteplici virtù con cui l'Altissimo ti ha ornato, e che tu hai aggiunto alla nobiltà della tua stirpe andando oltre il tuo sesso femminile, a buon diritto ci spingono a impartire un benigno assenso ai tuoi desideri».

⁸ Alcuni studiosi hanno messo in discussione l'utilità e l'accuratezza di tali categorizzazioni rigide (es. «spirituali», «zelanti») in un periodo di transizione religiosa che fu, in realtà, assai sfumato e complesso. Per un approfondimento del dibattito, si veda: J.J. MARTIN, *Renovatio*

Bernardino Ochino – da lei seguiti nei circuiti di predicazione a Napoli e altrove – la sua pratica devozionale si orienta progressivamente verso una religiosità più raccolta, centrata sulla meditazione scritturale e sull'interiorità della fede. Le sue richieste, come l'altare portatile, l'accesso privato ai chiostri, il desiderio di un rifugio silenzioso, riflettono una profonda adesione a questi ideali spirituali.

Nel 1537, Vittoria Colonna ottenne l'autorizzazione papale, concessa in una lettera di Paolo III datata 13 marzo, a compiere un pellegrinaggio accompagnata da un seguito di quindici persone, tra cui il suo confessore cappuccino, Girolamo da Montepulciano, verso tre luoghi cristiani di particolare sacralità: Santiago de Compostela, dove si conservano le reliquie dell'apostolo Giacomo il Maggiore; Saint-Maximin-la-Sainte-Baume, ritenuta l'ultima dimora di Maria Maddalena, e Gerusalemme⁹.

Gerusalemme rappresentava il culmine della purificazione spirituale cristiana, offrendo un contatto diretto con i luoghi della Passione¹⁰. Per i pellegrini italiani come Colonna, un viaggio a Gerusalemme implicava un percorso estenuante di diversi mesi, con un lungo tratto via mare. Il percorso tradizionale dei pellegrini aveva inizio a Venezia, da dove i pellegrini si imbarcavano alla volta di Giaffa (talvolta con una tappa intermedia a Cipro), per poi proseguire via terra verso la Terra Santa¹¹. Una volta giunti,

and Reform in Early Modern Italy, in *Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy: Contexts and Contestations*, a cura di R.K. Delph, J.J. Martin e M.M. Fontaine, Truman State University Press, Missouri 2006, pp. 1-17.

⁹ Maria Maddalena occupava un posto speciale nell'immaginario spirituale di Colonna, che spesso invocava la santa nei suoi versi come emblema di penitenza, redenzione e santità femminile. Secondo la leggenda, il corpo della Maddalena, ritrovato alla fine del XIII secolo in un sarcofago marmoreo, fu traslato nella basilica di Saint Maximin, dove il suo cranio venne incastonato in oro.

¹⁰ In quanto luogo centrale nella storia del cristianesimo, Gerusalemme continuava ad attrarre un numero considerevole di pellegrini nel corso del XVI secolo, nonostante diversi studiosi abbiano osservato un progressivo declino delle presenze in quel periodo, legato a fattori politici, religiosi e logistici. Si vedano, ad esempio: C. MORRIS, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West: From the Beginning to 1600*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 363-383. Cfr. S. HENNY, Z. SHALEV, *Jerusalem Reformed: Rethinking Early Modern Pilgrimage*, in «Renaissance Quarterly», 75, 2022, pp. 796-848.

¹¹ La rotta tradizionale, e anche la più popolare, verso la Terra Santa partiva da Venezia con destinazione Giaffa, ed era spesso organizzata come un'offerta integrata, comprensivo di guide e alloggi, il cui prezzo poteva essere negoziato. Alcuni viaggi includevano anche una sosta a Cipro o a Rodi, sebbene le fermate a Rodi divennero molto meno frequenti dopo la sua caduta in mano ottomana nel 1522. Esistevano tuttavia rotte alternative, con partenze da Genova o Pisa e arrivo a Giaffa o in altri porti del Mediterraneo orientale, anche se tali opzioni divennero rare a partire dalla fine del XIII secolo. Si veda: MORRIS, *The Sepulcher of Christ*, cit., pp. 303-320.

partecipavano a liturgie e visitavano i luoghi santi, come il Santo Sepolcro e le stazioni della Via Crucis, accompagnati dai frati francescani, custodi del percorso e organizzatori ufficiali delle visite cristiane¹².

Oltre alla fatica del viaggio, i pellegrini affrontavano numerosi pericoli: mari in tempesta, epidemie a bordo, alimentazione inadeguata, truffe, ostilità e violenze, e persino pirati¹³. La condizione aristocratica di Colonna le avrebbe garantito maggiore sicurezza rispetto ai pellegrini comuni, ma la pericolosità intrinseca del cammino è riconosciuta dallo stesso Paolo III:

Ac quidem quod hanc peregrinationem, laboriosam illam quidem et periculosam tuae quieti, tuis opibus, tuis tot commodis, preposueris, nec precibus consanguineorum aut affinium tuorem divelli ab ea potueris, amoremque Iesu Christi ante omnes humanos affectus collocaveris, virilem animum in femineo corpore apertissime ostendisti. Quamobrem nos, qui tuum fervorem accendere potius quam ulla ex parte extinguere desideramus, benedicimus tibi, in Christo filia, et Deum oramus ut peregrinationem tuam fortunet et que in itinere comitari dignetur.¹⁴

¹² I francescani stabilirono una presenza in Terra Santa agli inizi del Duecento, ottenendo ufficialmente nel 1333 il permesso di costruire un convento sul Monte Sion e di officiare nel Cenacolo e in altri siti. La regione rimase sotto dominio islamico dopo la conquista ottomana del 1517, a seguito della sconfitta dei Mamelucchi da parte di Selim I. Durante il regno dell'ottomano Solimano il Magnifico (1520–1566), l'accesso cristiano ai luoghi santi continuò ma in condizioni sempre più restrittive. Questo periodo fu anche segnato da forti tensioni: nel 1524 i francescani furono espulsi dal Monte Sion e la Cappella del Sepolcro di Davide fu trasformata in moschea, interdetta sia ai cristiani sia agli ebrei; tra il 1537 e il 1540, frati provenienti da Monte Sion e da Betlemme furono incarcerati a Damasco. Nonostante il clima ostile, i Francescani mantennero un ruolo centrale come principale corpo rappresentativo cristiano nella regione, fungendo da intermediari spirituali e logistici per i pellegrini, e conservarono una presenza precaria in Terra Santa fino all'espulsione definitiva dal Monte Sion nel 1551. Si vedano: MORRIS, *The Sepulcher of Christ*, cit., pp. 271-272, 301-322, 364-369; K.B. MOORE, *The Architecture of the Christian Holy Land: Reception from Late Antiquity through the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 117-123, 240-283.

¹³ Ramie Targoff offre una descrizione più articolata dell'esperienza che avrebbero vissuto i pellegrini in viaggio verso la Terra Santa, tra cui anche Colonna, se solo fosse riuscita a compiere il suo viaggio. R. TARGOFF, *Renaissance Woman: The Life of Vittoria Colonna*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2018, pp. 201-210. Si veda anche MORRIS, *The Sepulcher of Christ*, cit., pp. 304-310.

¹⁴ Cfr. COLONNA, *Carteggio*, cit., 124, p. 176: «E certamente il fatto che ti sia preposta questo pellegrinaggio così laborioso e pericoloso per la tua pace, per le tue ricchezze, e per tutti i tuoi interessi, che non abbia potuto essere dissuasa da ciò con le preghiere dei tuoi consanguinei e delle persone a te vicine, e che abbia posto l'amore per Gesù Cristo prima di tutti gli affetti umani, ha dimostrato che hai un animo virile dentro un corpo femminile.

L'apprezzamento papale sottolinea non solo il coraggio dell'iniziativa, ma anche l'inconsueto superamento delle convenzioni di genere attribuito alla sua fermezza morale. Tale riconoscimento si iscrive nel più ampio *topos* rinascimentale dell'«animo virile in corpo femminile», impiegato in testi agiografici e letteratura umanistica per descrivere donne eccezionali, la cui virtù era ritenuta pari a quella maschile.

L'interpretazione teologica di questo pellegrinaggio rimane complessa, soprattutto alla luce della prossimità di Colonna al gruppo degli spirituali. Riformatori come Juan de Valdés e Bernardino Ochino, pur promuovendo una rigenerazione della fede, diffidavano dei riti esteriori come i pellegrinaggi, le indulgenze e il culto delle reliquie, associandoli alla decadenza ecclesiale dei secoli precedenti che a loro sembravano oscuri. Ramie Targoff sottolinea come tale pellegrinaggio appaia quasi in contraddizione con le idee che Colonna abbracciava, osservando «how far away a pilgrimage was from anything Ochino or Valdés might have recommended»¹⁵. Tuttavia, questa apparente contraddizione può essere sanata se si distingue tra la pratica esteriore del pellegrinaggio e la sua valenza simbolica e personale. Per Colonna, Gerusalemme non rappresentava un fine per ottenere indulgenze, ma un'esperienza mistica di immedesimazione nella Passione di Cristo. Il suo confessore, Girolamo da Montepulciano, aveva lui stesso visitato la Terra Santa prima di entrare nell'ordine dei cappuccini. Altri modelli influenti, come Ignazio di Loyola nel 1523, vi si erano recati come parte del proprio cammino spirituale¹⁶. Anche se Ochino poteva disapprovare in linea teorica un pellegrinaggio, in realtà egli stesso si era recato a Saint-Maximin¹⁷. Un importante modello letterario per Colonna, Francesco Petrarca immaginò un proprio viaggio in Terra Santa nel suo «itinerario di pellegrinaggio», *Itinerarium ad sepulchrum Domini nostri*, redatto nel 1358 per l'amico Giovanni Mandelli, il quale avrebbe poi intrapreso il viaggio da solo dopo che Petrarca declinò l'invito ad accompagnarlo.

Sebbene Colonna avesse ricevuto l'approvazione papale e conservasse il desiderio incrollabile di realizzare il pellegrinaggio, non giunse mai in Terra Santa. Le ragioni precise di questo impedimento restano ignote. Fonti epistolari testimoniano che il viaggio fu avviato, con partenza da Roma e tappa prevista a Venezia; forse per motivi di salute, familiari o politici, il

Per questo motivo, figlia in Cristo, noi, che desideriamo accendere il tuo fervore piuttosto che estinguerlo in alcun modo, ti benediciamo e preghiamo Dio che protegga il tuo pellegrinaggio e si degni di accompagnarti durante il viaggio».

¹⁵ TARGOFF, *Renaissance Woman*, cit., p. 202.

¹⁶ MORRIS, *The Sepulchre of Christ*, cit., pp. 363-364.

¹⁷ COLONNA, *Carteggio*, cit., 124, pp. 176-177 e p. 406.

tragitto non arrivò mai al mare, fu interrotto a Ferrara, dove la Colonna fu ospitata da Ercole II d'Este¹⁸. Colonna proseguì con ulteriori soggiorni a Lucca, Mantova e Pisa, prima di rientrare a Roma tra il 1538 e il 1539¹⁹. Il desiderio di raggiungere la Terra Santa rimase però vivo e pressante, come rivelano le sue lettere successive. Nel giugno del 1537, da Ferrara, Colonna scrive a Ercole Gonzaga che aveva inizialmente previsto di fermarsi a Mantova, «non possendo per hora passar in Jerusalem»²⁰, ma per evitare la folla radunatasi in occasione del Concilio convocato da papa Paolo III²¹, scelse invece di restare a Ferrara, trovandosi «molto quieta e consolata»²², e sperando di impiegare tutto il suo tempo «in modo che non ne sia nisciuna mia, ma tutte de Christo»²³. Ferrara è così descritta non come semplice sosta, ma come rifugio spirituale, luogo di raccoglimento e carità, perfettamente coerente con l'ideale riformista dell'introspezione.

Il pellegrinaggio fallito è menzionato anche in tre lettere indirizzate a destinatari diversi nell'anno successivo²⁴. Nel settembre 1538, scrivendo a Pietro Aretino da Lucca, Colonna lamenta nuovamente l'interruzione del viaggio: «Da Lucca, [...] ma passai de lì, e non possendo passar in Gierusalem, mi stava qui consolata. Ma son constretta da Sua Santità a tornar a Roma»²⁵. Qui emerge una nuova sfumatura: Colonna non è solo ostacolata, ma costretta dal pontefice a rientrare nel centro della vita politica ed ecclesiastica. La speranza di un ritiro spirituale si scontra

¹⁸ Secondo Brundin, l'interruzione del viaggio potrebbe essere stata causata da pressioni familiari, richieste pontificie o problemi di salute. Targoff attribuisce invece con maggiore probabilità la rinuncia al pellegrinaggio a motivi di salute, come suggeriscono diverse lettere coeve. Altri studiosi menzionano le recenti tensioni politiche nel Mediterraneo, tra cui la conquista turca di Rodi, le guerre con Venezia per il controllo del Mediterraneo orientale e le tensioni a Gerusalemme successive alla conquista ottomana del 1516, come fattori determinanti nella rinuncia al pellegrinaggio. Si vedano: A. BRUNDIN, *Introduction*, in V. COLONNA, *Sonnets for Michelangelo: A Bilingual Edition*, a cura di A. Brundin, University of Chicago Press, Chicago-London 2005, pp. 11-12; TARGOFF, *Renaissance Woman*, cit., pp. 208-209; MORRIS, *The Sepulchre of Christ*, cit., pp. 298-305; pp. 363-364.

¹⁹ Cfr. BRUNDIN, *Introduction*, in *Sonnets for Michelangelo*, cit., p. 12.

²⁰ COLONNA, *Carteggio*, cit., p. 132.

²¹ Colonna fa riferimento alla convocazione di un concilio generale da parte di papa Paolo III a Mantova nel maggio del 1537. Tuttavia, il concilio non poté riunirsi a causa del conflitto tra Carlo V e la Francia ma si aprirà solo nel 1545, con l'inizio del Concilio di Trento.

²² COLONNA, *Carteggio*, cit., 132, p. 185.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Si veda anche una lettera da V. Colonna a Ercole II d'Este: COLONNA, *Carteggio*, cit., 145, pp. 195-196.

²⁵ *Ivi*, 152, pp. 200-201.

con le esigenze istituzionali che la reclamano, mostrando quanto le sue aspirazioni interiori fossero continuamente in tensione con le strutture di potere da cui dipendeva.

Nel dicembre 1538, Colonna ribadisce il suo desiderio di visitare Gerusalemme in una lettera in spagnolo all'imperatore Carlo V²⁶, scrivendo:

Yo soi estada dos años por yrme en Jerusalém, mas por quitarme desta confusión de Roma que por otra cosa, y no pudiendo passar me firmé en Luca, paresciéndome lugar donde Cristo se puede servir. Paresció a Su Sanctidad mandarme que me bolviesse a Roma.²⁷

Colonna descrive il suo desiderio di lasciare Roma non semplicemente come un pellegrinaggio spirituale, ma come una fuga dalla «confusión» della città²⁸, opposta a quel raccoglimento contemplativo che ella identificava in luoghi alternativi come Lucca. Questo sentimento di disagio nei confronti della città papale si riflette anche in altre lettere dello stesso periodo: il 25 novembre 1538, al fratello Ascanio, la definisce persino «Roma, vera Babilonia»²⁹ e il 3 dicembre, scrisse a Pietro Bembo esprimendo la delusione per la mancata solitudine trovata a San Silvestro, dove sperava pace, ma si confronta con una realtà mondana e caotica:

Io me ne sto qui in San Silvestro, ove pensai di star in una solitudine che la soglio chiamare pacifica e dolce conversazione coi libri e coi pensieri; ma mi trovo in una conversazione mondana ch'è veramente una inquieta solitudine, poiché non odo rispondere a cose di spirito, e perdo la mia cara solitudine.³⁰

La nozione di «inquieta solitudine» esprime in modo eloquente la tensione che attraversa Colonna in questi anni: da un lato, il desiderio profondo di raccoglimento contemplativo; dall'altro, le pressioni del mondo esterno, intensificate in questo periodo dalla crisi tra la Santa Sede e la sua

²⁶ Per uno studio del rapporto e della corrispondenza fra Vittoria Colonna e Carlo V, si veda: V. COPELLO, *Vittoria Colonna a Carlo V: 6 dicembre 1538*, in «Studi Italiani», XXIX, 2017, 1, pp. 87-116.

²⁷ Ivi, 159, p. 208: «Io sono stata due anni sul punto di andarmene a Gerusalemme, più per allontanarmi da questa confusione di Roma che per altra cosa, e, non potendo andare, mi fermai a Lucca, sembrandomi un luogo dove Cristo si possa servire. Parve a Sua Santità di mandarmi a dire che tornassi a Roma».

²⁸ Ivi, 159, p. 208.

²⁹ Ivi, 155, p. 204.

³⁰ Ivi, 158, p. 208.

famiglia³¹, di cui Roma diventa il simbolo più acuto.

L'incapacità di realizzare il pellegrinaggio trova una forma di sublimazione nella produzione poetica di Colonna in questo periodo. Nel manoscritto donato a Michelangelo Buonarroti, Colonna raccolse 103 dei suoi sonetti: si tratta dell'unica compilazione poetica da lei stessa curata, conservata nel codice Vaticano Latino 11539³². I componimenti sono comunemente considerati parte delle sue cosiddette rime spirituali, che si distinguono per il loro orientamento religioso e meditativo, in contrasto con i temi amorosi e commemorativi che avevano caratterizzato la fase iniziale della sua produzione poetica. Un motivo centrale trattato in questi sonetti è il sacrificio di Cristo per la salvezza dell'umanità, rappresentato attraverso la Crocifissione.

Nel primo sonetto del manoscritto³³, Colonna trasfigura gli strumenti della Passione in strumenti poetici: i chiodi dolorosi, conficcati nel corpo del Cristo, si trasferiscono simbolicamente nella mano della poetessa per divenire la sua penna («i santi chiodi omai sian le mie penne»)³⁴, in un atto scrittoriale che unisce sofferenza e devozione; il sangue di Cristo, versato per la salvezza dell'umanità, si fa per la poetessa l'inchiostro con cui trasmettere la Parola («e puro inchiostro il prezioso sangue»)³⁵, un fluido sacro che nel sacrificio redime e nella poesia evangelizza; e il corpo esanime diviene la carta su cui scrive («vergata carta il sacro corpo esangue»)³⁶. L'amore per Cristo e il suo sacrificio non sono soltanto ispirazione, ma si configurano come strumenti poetici e sostanza poetica stessa. Inoltre, la poetessa afferma

³¹ Si veda, ad esempio, la corrispondenza fra Ascanio e Vittoria Colonna dello stesso periodo: COLONNA, *Carteggio*, cit., 155 e 157, pp. 203-205 e pp. 206-207.

³² Toscano ne colloca la donazione al 1539, basandosi sulle lettere autografe di Michelangelo a Vittoria Colonna, in cui si fa riferimento a tale dono, e sull'intensificarsi del loro rapporto in questo periodo. T.R. TOSCANO, *Per la datazione del manoscritto dei sonetti di Vittoria Colonna per Michelangelo Buonarroti*, in «Critica Letteraria», II, 175, 2017, pp. 211-237.

³³ L'edizione critica di riferimento per le rime di Vittoria Colonna utilizzata nel presente articolo è: V. COLONNA, *La raccolta di rime per Michelangelo*, a cura di V. Copello, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2020. La numerazione dei sonetti nel presente articolo segue quella adottata da Copello, che rispecchia l'ordine in cui essi compaiono nel manoscritto Vaticano Latino 11539, seguita tra parentesi dalla numerazione corrispondente nell'edizione delle *Rime* curata da Alan Bullock nel 1982. In quest'ultima, le «rime spirituali» di Colonna ammontano complessivamente a 217 componimenti, suddivisi in due sezioni: *Rime spirituali* o S1 (179 poesie derivate dall'edizione a stampa curata da Valgrisi a Venezia nel 1546) e *Rime spirituali disperse* o S2 (38 poesie). I 103 sonetti contenuti nel codice Vat. Lat. 11539 si trovano ripartiti tra le due sezioni dell'edizione Bullock.

³⁴ COLONNA, *La raccolta di rime per Michelangelo*, cit., I (S1:1), v. 5.

³⁵ Ivi, v. 6.

³⁶ Ivi, v. 7.

la propria funzione evangelizzatrice, fortemente promossa dagli spirituali, dichiarando: «sì ch'io scriva ad altrui quel ch'ei sostenne»³⁷.

La poesia di Colonna si avvicina alla Crocifissione non più concepita come un evento storico distante, ma come un incontro affettivo e spiritualmente fecondo, un pellegrinaggio del cuore e dell'immaginazione, capace di sostituire l'accesso fisico al Santo Sepolcro. Impossibilitata a compiere fisicamente il viaggio in Terra Santa, Colonna concentra la propria devozione sulla figura del Cristo crocifisso: una svolta che ispira e anima i versi delle *rime spirituali*, testimoniando un'intimità sempre più profonda tra la poetessa e il suo Redentore. Questo primo sonetto incarna l'essenza del misticismo riformista, che pone l'accento sull'interiorizzazione della Passione anziché sul ritualismo esteriore. Al contempo, tale orientamento giustifica anche il desiderio di Colonna di visitare i luoghi della Passione, in quanto tentativo poetico e spirituale di partecipazione diretta al dolore del Redentore.

La voce poetica si avvicina sempre più al crocifisso, contempla le ferite di Cristo, dialoga con lui e, infine, vive la Passione come forma di identificazione intima. Nel sonetto 55 del manoscritto, ad esempio, la poetessa ascolta l'«amica voce» di Cristo che le dice: «Risguarda, ingrata! Ecco il Signore, / cui le tue colpe han posto in su la croce!»³⁸. La voce che si rivolge alla poetessa svolge al contempo una funzione di rimprovero e di invito alla riflessione sui suoi propri peccati. La reazione iniziale è una sensazione di sopraffazione («grave atroce / pena m'assale sì che dal timore / vinta cade la speme»)³⁹, ma l'orrore cede quindi a un rinnovato atto di fede («ma in brevi ore / giova tanto la fe', ch'ei più non noce»)⁴⁰, coerente con la prassi meditativa riformata, la quale non privilegia le lacrime o il cordoglio come modalità espressive della devozione, ma sottolinea piuttosto l'importanza della gioia e della gratitudine nei confronti del sacrificio di Cristo («convien gloriarsi in quella ardente / opra d'alta pietà»)⁴¹, inteso come atto redentore e amoroso.

Nel sonetto 62, la voce lirica esprime un desiderio crescente di avvicinarsi a Cristo:

Fido pensier, se intrar non pòi sovente
entro 'l cor di Gesù, basciali fore
il sacro lembo, o pur senti l'odore;

³⁷ Ivi, v. 8.

³⁸ COLONNA, *La raccolta di rime*, cit., LV (S2: 34), vv. 3-4.

³⁹ Ivi, vv. 6-7.

⁴⁰ Ivi, vv. 7-8.

⁴¹ Ivi, vv. 10-11.

volagli intorno ogni or più vivo ardente.
(vv. 7-8)

Il profondo desiderio, o meglio, la necessità della mente di fare esperienza di Cristo è sottolineata dalla poetessa attraverso l'impiego di metafore tattili e olfattive, e di termini che richiamano l'uso dei sensi («basciali», v. 2; «senti l'odore», v. 3; «ardente», v. 4; «miri», v. 5; «bel lume», v. 6). Il sonetto insiste inoltre sulla prossimità fisica a Cristo («intrar [...] entro 'l cor di Gesù», vv. 1-2; «volagli intorno», v. 4; «sempre presente», v. 5), affermando che è solo il peccato individuale ad allontanare l'anima dalla sua luce: «il tuo proprio errore / sol t'allontana»⁴². Nei versi 5-8, infatti, la poetessa dichiara esplicitamente che l'anima perde ogni valore se non riempie i propri sensi della presenza del Cristo: «avrà sempre presente / il suo bel lume [...] e perde ogni valore / l'alma se non lo scorge, ascolta e sente»⁴³. Attraverso queste immagini, la poetessa si rappresenta come realmente presente dinanzi al Cristo crocifisso, colmando con l'immaginazione la distanza fisica dai luoghi santi. In assenza di un'esperienza devozionale diretta in Terra Santa, la poesia diventa lo spazio in cui Colonna attualizza un incontro affettivo con il sacro, impiegando il linguaggio dei sensi per rafforzare l'immedesimazione spirituale.

Il sonetto immediatamente successivo nella raccolta per Michelangelo sembra riferirsi, in modo più concreto, ai desideri di Colonna per compiere il pellegrinaggio alla Terra Santa:

Già si rinverde la gioiosa speme,
che quasi secca era da me sbandita,
di veder l'alma e ben dal ciel gradita
terra che il gran sepolcro adorna e preme.
Odo ch'or gente intrepida non teme
tormenti o morte, anzi vien tanto ardita
a la fede, da noi quasi smarrita,
che 'l sangue lor agli altri è vivo seme
sì fecondo che sol dodici eletti
fatto han che mille e mille ad alta voce
chiamano il buon Signor già loro ignoto,
ed a scorno di noi, con vivi effetti
il segno umil de l'onorata croce
faran con maggior gloria al mondo noto.⁴⁴

⁴² Ivi, vv. 6-7.

⁴³ Ivi, vv. 5-8.

⁴⁴ Ivi, LXIII (S1: 67).

Sebbene il cammino verso Gerusalemme fosse rimasto ostacolato per Colonna, la prima quartina del sonetto si apre con una rinascita della speranza (ormai quasi estinta) di poter vedere il Santo Sepolcro. Attraverso l'enjambement del primo verso, la poetessa suggerisce che a essere rinata non è solo la speranza specifica di visitare la Terra Santa, ma anche la fede stessa che sembrava perduta. Dalla seconda quartina in poi, l'attenzione si sposta bruscamente: il pellegrinaggio individuale e mancato della poetessa lascia il posto a una scena collettiva di evangelizzazione e martirio. La voce poetica ode parlare di una «gente intrepida» che, appena convertita, affronta con coraggio persecuzioni e morte, diventando una fonte per nuovi credenti. La giustapposizione di questi due momenti apparentemente distanti, cioè il desiderio personale e la testimonianza collettiva, suggerisce chiaramente un nesso più profondo che merita un'analisi.

Il sonetto costruisce infatti un confronto implicito tra la poetessa e questa «gente intrepida» attraverso un lessico antitetico e un motivo vegetale. La fede di questo gruppo è evocata con termini che ne esaltano la vitalità e la forza trasformativa: «intrepida» (v. 5), «vien tanto ardita» (v. 6), «sangue» e «vivo seme» (v. 8), «sì fecondo» (v. 9), «mille e mille» e «ad alta voce» (v. 10), «con vivi effetti» (v. 12). In netto contrasto, la condizione della poetessa e del mondo che la circonda («noi») è descritta in termini di sterilità e prostrazione spirituale: «speme [...] da me sbandita» (vv. 1-2), «quasi secca» (v. 2), «da noi quasi smarrita» (v. 7), «a scorno di noi» (v. 12). L'idea stessa della speranza «sbandita» è posta in tensione retorica con la fede altrui a cui «vien tanto ardita», creando un parallelismo antitetico enfatizzato anche nella posizione rimica dei versi. È evidente che la fede indebolita e abbandonata della poetessa e del suo tempo si contrappone alla fede virile, feconda e operante di questi evangelizzatori.

Eppure, come annuncia il primo verso, la speranza inaridita della poetessa fiorisce nuovamente. Si può presumere che questa rinascita spirituale sia generata proprio dalla testimonianza della «gente intrepida». Il motivo vegetale, che oppone il «quasi secco» al «vivo seme», e culmina in una speranza che «si rinverde», diventa il filo conduttore che connette la fede sterile dell'io lirico alla fede prolifica degli altri. Ma a quale realtà allude Colonna? Resta aperta la questione dell'identità di questa «gente intrepida»⁴⁵. Potrebbe trattarsi di cristiani recentemente convertiti e

⁴⁵ I commenti al sonetto non hanno finora offerto un'interpretazione davvero convincente circa l'identità della «gente intrepida». Brundin propone che Colonna si riferisca ai missionari nel Nuovo Mondo, una lettura contestata da Copello, che sottolinea il riferimento al gran sepolcro. La menzione dei «dodici eletti» richiama naturalmente alla mente i dodici apostoli, che, al pari della «gente intrepida» del sonetto, hanno diffuso la Parola e conver-

perseguitati nella Terra Santa, la cui morte funge da testimonianza vivente della fede. Un'ipotesi alternativa è che Colonna si riferisca ai «dodici eletti» come agli apostoli del Vangelo, soprattutto considerando l'allusione al «gran sepolcro» e la metafora della pianta, ispirata da un passo del Vangelo di Giovanni⁴⁶. Mentre l'uso del presente e dell'avverbio «or» sembra escludere un'interpretazione riferita al passato, va ricordato che la voce poetica delle rime spirituali si muove spesso in un presente poetico o immaginativo, dove Cristo ed altre figure appaiono come presenze vive. In questo senso, i «dodici eletti» potrebbero essere letti non come personaggi storici, ma come interlocutori interiori della coscienza devozionale della poetessa. L'«odo» non indicherebbe dunque una notizia concreta, bensì un'esperienza meditativa, attivata dalla lettura dei Vangeli, che riaccende la fede e la volontà di intraprendere un pellegrinaggio interiore verso il sepolcro di Cristo. La struttura del sonetto si configura quindi come un processo di resurrezione della fede della poetessa, che culmina nella proclamazione universale del segno della Croce.

Questa scena di fervore evangelico si pone inoltre in contrasto con l'immobilità della poetessa, le cui possibilità d'azione si limitano alla sfera dello spirito e della parola. Se Colonna non può fisicamente raggiungere la Terra Santa, questa «gente» la raggiunge con il corpo e col sangue, trasformandosi in «vivo seme» di rinnovata evangelizzazione. Tuttavia, la distanza materiale non annulla l'efficacia spirituale della sua poesia. Al contrario, proprio nel momento in cui la marchesa riconosce la propria impotenza e vergogna («a scorno di noi») la sua voce lirica assume una funzione parallela e complementare a quella dei «dodici eletti»: dove loro

tito molte persone. Copello, tuttavia, sostiene che Colonna non abbia in mente i dodici discepoli evangelici, ma piuttosto persone ed eventi contemporanei alla composizione del sonetto, come suggeriscono i numerosi usi dei verbi al presente e dell'avverbio «or» (v. 5), nonché l'edizione Valgrisi delle rime, dove «dodici eletti» diventa «ben pochi». Secondo Copello, la poetessa farebbe dunque riferimento ai «nuovi apostoli della fede, simbolicamente dodici come i primi discepoli di Gesù». Si vedano: BRUNDIN, commento a LXIII, in COLONNA, *Sonnets for Michelangelo*, cit., pp. 159-160, n.177; COPELLO, commento a LXIII, in COLONNA, *La raccolta delle rime*, cit., p. 165-166; EAD., *Rime*, a cura di A. Bullock, Laterza, Roma 1982, S1: 67.

⁴⁶ Il sonetto XX (S1: 12) impiega anch'esso la metafora vegetale già presente nel sonetto LXIII: «l'ombra di mie frondi intorno nera» (v. 6); «il quasi secco umor verde non riede» (v. 8). Copello sottolinea l'importanza del Vangelo di Giovanni nell'ispirare questa immagine, in particolare la descrizione della vite e dei rami (*Gv* 15,1-8). Come osserva inoltre: «Centro vitale del sonetto [XX] è il rapporto stretto che Gesù intende stabilire con l'uomo, la cui vita può fiorire (e non seccare) solamente restando uniti a lui, che è la vera vite». COPELLO, commento a XX, in COLONNA, *La raccolta delle rime*, cit., pp. 59-60.

testimoniano la Croce con l'azione, Colonna la testimonia con la parola. La scrittura si configura così come atto devoto, e il tema della Crocifissione, che attraversa l'intera raccolta, può essere letto come una sorta di percorso immaginativo verso il mistero salvifico della Croce, in continuità con il desiderio personale di Colonna di recarsi a Gerusalemme.

In un ultimo esempio tratto dalle rime spirituali, l'incontro con Cristo si approfondisce nella forma di un dialogo che, come osserva Copello, è «fra le rime della Colonna [...] l'unico caso di drammatizzazione di una preghiera personale»⁴⁷. La poetessa si rivolge direttamente a Cristo, chiedendogli quale forza lo abbia trattenuto sulla croce per tante ore. Il componimento si apre infatti con la sua interrogazione, espressa in forma di discorso diretto: «Dimmi, lume del mondo»⁴⁸. La risposta di Cristo è al tempo stesso dolce e ammonitrice: «Risponde: "Io legato era in duri modi / dal mio sempre vèr voi sì dolce amore, / [...] ma l'ingrato / spirto d'altrui, più che 'l mio mal, m'offese"»⁴⁹. Il Cristo crocifisso non è più oggetto di contemplazione silenziosa, ma diventa soggetto parlante, interlocutore attivo. La poetessa, a sua volta, assume un ruolo di testimone e compartecipe, in una posizione assimilabile a quella di Maria Maddalena (figura spesso evocata da Colonna), l'*apostola apostolorum*, che rimase ai piedi della croce e fu la prima a vedere e parlare con il Cristo risorto.

Questo dialogo lirico suggerisce che, proprio attraverso la scrittura poetica, Colonna possa ottenere un accesso privilegiato alla figura del Redentore. Il confronto immaginato con il Crocifisso, infatti, consente un'interazione profonda e personale che va oltre la mera contemplazione visiva dei luoghi santi. In questo senso, la progressione lirica della raccolta poetica non solo sostituisce il pellegrinaggio storico, ma lo supera, offrendo un'esperienza affettiva e spirituale più immediata, mediata dal linguaggio ma non meno reale.

Il desiderio di Vittoria Colonna di recarsi in Terra Santa appare così plasmato da molteplici forze interconnesse: aspirazione spirituale, influenza riformista, immaginazione poetica e profondo bisogno di raccoglimento contemplativo. Sebbene il viaggio non fosse mai stato portato a termine, l'intensità di tale desiderio ha lasciato tracce nella sua corrispondenza, nei suoi versi e persino nei privilegi eccezionali ottenuti tramite straordinarie negoziazioni con l'autorità papale. In quanto donna di alto rango, Colonna circolava con notevole libertà all'interno delle strutture ecclesiastiche,

⁴⁷ Ivi, commento a LXXVII, p. 220.

⁴⁸ COLONNA, *La raccolta delle rime*, cit., LXXXVIII (S1: 89), v. 1.

⁴⁹ Ivi, vv. 7-11.

fondando altari, scegliendo confessori, accedendo ai chiostrì e cercando uno spazio di solitudine regolata e sancita da Roma stessa. Le sue lettere rivelano una figura profondamente immersa nella politica del tempo, ma sempre piú attratta da una forma di fede interiore e mistica.

Col tempo, la figura del Cristo crocifisso sostituisce il sepolcro irraggiungibile: la Passione diventa soggetto poetico e fonte di ispirazione spirituale, la poesia il luogo di un'intimità religiosa e di affermazione teologica. Nelle rime spirituali, Colonna si avvicina alla croce non solo con reverenza, ma con urgenza e immaginazione, attivando i sensi per colmare la distanza fisica. Così Gerusalemme si trasfigura in paesaggio interiore. Le sue simpatie riformiste le offrono una cornice teologica in cui il pellegrinaggio interiore sostituisce i riti esteriori. Come nella corrispondenza con Paolo III, anche nei versi si delinea una traiettoria privata e regolata, in cui la contemplazione intima prevale sul rumore del mondo.