



ACCADEMIA NAZIONALE
DEI LINCEI



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE -
CENTRO DI RICERCA SULL'INQUISIZIONE



MINISTERO PER I BENI E LE
ATTIVITÀ CULTURALI - DIREZIONE
GENERALE PER GLI ARCHIVI

ATTI DEI CONVEGNI LINCEI
260

Convegno

**A DIECI ANNI DALL'APERTURA DELL'ARCHIVIO
DELLA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA
FEDE: STORIA E ARCHIVI DELL'INQUISIZIONE**

(Roma, 21-23 febbraio 2008)

ESTRATTO

ROMA 2011
SCIENZE E LETTERE
EDITORE COMMERCIALE

ADELISA MALENA

L'INQUISIZIONE ROMANA E IL CONTROLLO DEL MISTICISMO FEMMINILE

Tra le carte dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, in un fascicolo relativo a «venerazione di persone non canonizzate o beatificate», è conservata un'immagine (Fig. 1)⁽¹⁾. Si tratta di un'acquaforte che ritrae la terziaria senese Francesca Toccafondi, morta in odore di santità nel 1685 presso l'ospedale di Santa Maria della Scala, dove aveva trascorso molti anni della sua vita, svolgendo il compito di educatrice delle fanciulle⁽²⁾. Nel ritratto Toccafondi è raffigurata in abito di terziaria francescana, seduta allo scrittoio, con un crocifisso davanti a sé; la mano destra tiene una penna e scrive, mentre la sinistra scosta leggermente il velo sul petto, dalla parte del cuore, lasciando intravedere una breve sequenza di lettere dell'alfabeto⁽³⁾, J H S. Il trigramma è un elemento iconografico che a noi oggi può apparire come mero riferimento simbolico piuttosto generico e diffuso nella cultura spirituale e nella pratica devota.

Non la pensavano invece allo stesso modo i giudici ecclesiastici che si occuparono di Toccafondi subito dopo la sua morte. Nello stesso fascicolo

⁽¹⁾ Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), *Stanza Storica* (d'ora in poi *St. St.*), B 4 h (1680-1739). Devo la conoscenza di questo fascicolo alla gentilezza (e all'occhio attento) di Elena Bottoni, che ringrazio.

⁽²⁾ Su Toccafondi cf. A. MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 189-237; EAD., *Madri in spirito. Note di lettura su direzione spirituale e discorso autobiografico negli scritti di Paola Maria di Gesù Centurione (1586-1646) e Francesca Toccafondi (1638-1685)*, in *Donne, poteri e saperi nella storia delle religioni*, [Atti del convegno, Piacenza, 29/10 - 1/11 2003], a cura di S. Boesch Gajano e E. Pace, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 315-337. Ricordo che le fanciulle dell'Ospedale di Santa Maria della Scala erano divise in tre sezioni o "conventi" per fasce d'età.

⁽³⁾ ACDF, *St. St.* B 4 h (1680-1739), c. 335r. Sul ritratto di Toccafondi e il suo significato nella comunità degli spirituali senesi cf. di chi scrive *Pratica della perfezione. Forme e linguaggi della direzione in una comunità di spirituali. (Siena, XVII sec.)*, in *Storia della direzione spirituale*, vol. 3: *L'età moderna*, a cura di G. Zarrì, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 437-458.

archivistico che contiene l'immagine, sono conservate le relazioni dell'esame autoptico condotto sul cadavere della terziaria, per ordine dell'arcivescovo:

Nel nome di Dio. A dì 21 giugno 1685

Essendo stato questa mattina rappresentato all'Ill.mo e R.mo Monsignor Arcivescovo, come questa notte precedente sia passata a miglior vita dopo una lunga serie d'anni d'infermità una tal donna nominata suor Francesca Toccafondi nel convento delle fanciulle dello Spedale grande di S. Maria della Scala di questa città, nel quale la medesima era deputata al governo delle fanciulle minori di detto convento, e siasi ricognosciuto nel petto di essa dalla mano sinistra impresso il Santissimo nome di Giesù con alcune lettere, perciò Sua Signoria Illustrissima e Reverendissima mandò farsi l'opportune recognizioni, e quanto occorra, siccome al detto effetto conferitosi Monsignor R.mo Germanico Tolomei vicario generale con me cancelliere infrascritto al detto convento, e saliti nell'appartamenti superiori, dove sono più dormentori, si passò da essi in una camera, nella quale fu detto essere morta detta suor Francesca. [...] [dove si vide] un cadavere di donna con faccia scoperta, involto il restante del corpo, eccetto che poca parte del petto, con lenzuolo, in una sedia a braccialetti alta vestita di corame.

Si ricordava quindi come, alla presenza di molti testimoni,

si ricognobbe sopra la mammella sinistra il venerando nome di Giesù con croce, e sotto la medesima, dalla parte destra un J, nel mezzo un H, e dalla parte sinistra un S e sotto le dette lettere dalla parte destra un segno in forma rotonda a guisa d'un O grande, e nel mezzo albicante, e vicino a detto segno per la parte sinistra vi era apparentemente la lettera M, e tutto appariva più candido della carne, eccetto che la detta lettera M, quale pende in bigio⁽⁴⁾.

Il vicario del vescovo allora «mandò lavarsi con acqua la parte, dove si ricognobbe impresso il Santissimo nome di Giesù, e lettere, le quali tutte apparvero più distinte, in maniera che anco per quattro passi di lontananza si distingueva quanto sopra».

⁽⁴⁾ *Ivi*, c. 333r. E a c. 332r-v: «Et ivi presenti il signor Ottavio Marsilij v. rettore di detto Spedale, padre Antonio Mattei eremita, d. Pietro Viticchij, et il p. Andrea Castellucci sacerdote, com'anco il signor Niccolò Gori, Signor Francesco Sergrifi Auditore fiscale di S. A., Signor Oratio Marsilij, e le signore Caterina Gori presidente a detto convento con la signora Ortensia Malavolti vedova del signor cavaliere Bartolomeo Griffoli et altre signore e signori, et inoltre l'infrascripti professori tra l'altri d'arte medica e chirurgica, cioè il signor Christofano Rustici, Gio. Ba. Teodori, Pirro Gabrielli, et il signor d. Girolamo e sig. Rustici, figlio di detto signor dr. Christofano fisici, e li signori Gio. Battista del q. sig. Galeazzo Valenti, Christofano Bartolamei e Bernardino Pucci chirurghi, fatti chiamare da S. S. R.ma per la recognitione demandata».

Scopo dell'esame era stabilire se le lettere fossero o no segni miracolosi⁽⁵⁾. Ora, la conclusione fu che non lo erano affatto: così affermarono i medici e i chirurghi che eseguirono l'autopsia, e che dopo accurata perizia stabilirono trattarsi di una «impressione superficiale» fatta «artificialmente», ossia da mano umana⁽⁶⁾. Su tali basi – assenza del miracolo e artificio umano – i giudici ecclesiastici conclusero quindi che non di autentica santità si trattava, quanto piuttosto di 'affettazione'. Quel dato concreto era una prova della non santità della donna, e confermava i sospetti di eresia che – del resto – il Sant'Uffizio nutriva già da qualche tempo nei confronti di Toccafondi e dei suoi insegnamenti spirituali. Fu così ordinato il sequestro delle immagini della terziaria, dei suoi scritti (soprattutto lettere di direzione spirituale) e di quelli che la riguardavano – in particolare i cinque tomi di una biografia, pronta per la stampa –, decretandone la proibizione⁽⁷⁾. Toccafondi – la cui vicenda era finita nel mirino degli inquisitori a seguito di un'ondata di processi per quietismo, che travolse un gruppo del quale facevano parte molti dei suoi figli e delle sue figlie spirituali – subì così una condanna postuma per simulazione di santità e proposizioni ereticali di impronta quietista.

L'esame delle fonti inquisitoriali giunte fino a noi, relative a questo caso, ci permette tuttavia di andare più in profondità: ed è precisamente questo l'elemento sul quale vorrei richiamare l'attenzione. Che le lettere impresse nel petto di Francesca non fossero segni miracolosi era infatti ben chiaro ai suoi molti devoti, e le circostanze particolari in cui la terziaria si era procurata quei segni erano note. Per i devoti della 'santa donna' – che dopo la sua morte avevano commissionato l'incisione –, così come per i molti che tennero quel ritratto presso di sé, venerandolo come una reliquia, tale elemento rappresentava invece il rimando a qualcosa di molto più preciso. La vedova Vittoria Bartalini, una delle donne interrogate dai giudici, depose di essere stata testimone oculare dei fatti: «io mi trovai presente vin-

⁽⁵⁾ Sulla pratica dell'esame autoptico e dell'anatomia su 'corpi santi' femminili cf. K. PARK, *Secrets of Women. Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*, Zone Books, New York 2006, in particolare al cap. I (*Holy Anatomies*), pp. 39-76.

⁽⁶⁾ ACDF, *St. St. B 4 h*, c. 333; cf. anche *ivi*, c. 325r. E a c. 333r-v si legge: «Di poi li suddetti signori professori con lor giuramento, etc., havendo fatto l'opportune riflessioni unitamente asserirono detto nome di Giesù e lettere e detta forma rotonda essere impresse, e per determinare se era detta impressione superficiale o profonda, con licenza di Sua Signoria Reverendissima si venne al taglio, sendosi levata la cute e cuticola sino al muscolo pettorale in tutta o poca più dilatatione, che occupavano detto S. Nome di Giesù e lettere, e dalli signori professori fu detto essere *cosa superficiale* nell'epidermide, o cuticola, e ciò poter deporre per la notitia oculare, e per la scientia che hanno della natura delle parti.

Divantaggio si venne al taglio più profondo per osservare le parti interne nel petto, e non fu ricognosciuto cosa singolare da osservarsi». [il corsivo è mio, come nelle citazioni seguenti].

⁽⁷⁾ Su queste censure cf. MALENA, *L'eresia* cit., pp. 190-203.

tisei anni sono in circa, quando detta suor Francesca si fece imprimere con pennello gentile con acqua forte detto santissimo nome di Giesù, e di Maria nel petto sopra il cuore con precedente licentia del molto reverendo padre fra Ottone Petrucci agostiniano»⁽⁸⁾, e ricordava come a incidere le lettere nel petto di Francesca fosse stata una certa «suor Barbara Squarci monaca terziaria dell'ordine di S. Agustino, morta vintitre anni sono in circa, in concetto di gran buona serva di Dio»⁽⁹⁾. Barbara era, come suor Francesca, una mistica, ritenuta, all'interno del gruppo senese una madre spirituale. Le relazioni di direzione spirituale che legavano le donne e gli uomini del gruppo erano spesso multiple, complesse, e si articolavano su più livelli. In questo caso — ad esempio — è l'agostiniano Ottone Petrucci, confessore e insieme discepolo delle due mistiche, ad accordare una licenza speciale che lascia libero spazio alla comunicazione profonda tra le due donne, e a quel gesto rituale — l'incisione delle lettere sul corpo — che ne diviene figura. Nell'atto compiuto da Barbara sembra condensarsi il significato del legame che unisce le due carismatiche, il segno di un'appartenenza comune e di un riconoscimento reciproco, ma anche, in un certo senso, un passaggio di testimone.

L'atto di incidere, lungi dall'essere una pratica segreta di simulazione, si configura dunque come un rito dall'alto valore simbolico. Ciò emerge del resto anche in alcuni passi della *Autobiografia* di Francesca Toccafondi (sequestrata anch'essa durante i processi per quietismo), che delineano una funzione maieutica e di guida spirituale della terziaria agostiniana: Barbara, grazie al suo carisma del discernimento degli spiriti, è colei che porta Toccafondi alla consapevolezza dei doni straordinari ricevuti dentro di sé.

Barbara sembra capace di leggere nel suo cuore come in un libro aperto, e dunque incide di sua mano sullo stesso cuore — come sulla pagina di un libro — i segni di uno speciale cammino di perfezione, e dell'appartenenza di Toccafondi all'invisibile comunità di spirituali di cui anche lei stessa fa parte. Francesca, d'altro canto, è tutt'altro che passiva nel ricevere quei segni, che alcuni anni più tardi vuole farsi rinnovare⁽¹⁰⁾. Il suo corpo scritto

⁽⁸⁾ *Ivi*, c. 334v. Si veda del resto quanto Antonio Mattei, nel corso del processo, dichiarò a proposito di Ottone Petrucci: «[...] un tal padre Ottone Petrucci [...], a cui doppo morte furono trovate scolpite sul fronte J. M. A., che dicevano Jesus Maria Augustinus, così interpretate le quali tre lettere metteva nel principio delle lettere che scriveva [...]», ACDF, *Siena*, Processi 57, c. 680v.

⁽⁹⁾ *Ivi*, c. 334v. Vittoria aggiungeva quindi altri dettagli, affermando che il tutto era avvenuto «in casa, dove [Francesca] habitava, vicino alla chiesa di S. Pietro alle Scale, soggiungendo che essa suor Francesca gli disse molt'anni sono, che si era fatta imprimere di nuovo nel medesimo luogo già impresso, il Santissimo nome di Giesù del quale si era devotissima».

⁽¹⁰⁾ Al vicario dell'arcivescovo Vittoria riferì infatti «che essa Francesca [le] disse molti anni sono, che si era fatta imprimere di nuovo, nel medesimo luogo già impresso, il Ss.mo nome di Giesù [...]», ACDF, *St. St.* B 4 h, c. 335v.

sembra rimandare al progetto di un «sé in costruzione»⁽¹¹⁾, in quanto riflette un'identità di madre e maestra intorno alla quale si riannodavano i molti fili della vicenda degli spirituali senesi e delle loro pratiche di perfezione. La stessa identità che i suoi discepoli vollero tramandare alla memoria, attraverso quel ritratto, ma che — insieme a loro — fu travolta dai processi per quietismo e condannata all'oblio e all'oscurità. Quella memoria, debitamente manipolata, ossia reinterpretata dagli inquisitori, diventò parte della costruzione di un modello negativo, dalla chiara valenza ereticale. Ma mettendo in relazione quel *dossier* documentario con le altre fonti delle quali disponiamo, relative ai processi per quietismo celebrati a Siena a fine Seicento, è possibile tentare di decostruire il modello e di cogliere — almeno in parte — i significati che quella memoria poteva assumere.

L'esempio mi è parso utile a introdurre alcune riflessioni intorno alle fonti documentarie e ai possibili modi di leggerle e decifrarle. È questo infatti l'obiettivo delle pagine che seguono nelle quali mi propongo: 1) di presentare — a grandi linee — le diverse tipologie di fonti relative al misticismo femminile, presenti negli archivi inquisitoriali; 2) di tracciare un bilancio — seppur sommario — delle ricerche condotte in quest'ambito dopo l'apertura dell'Archivio centrale dell'Inquisizione; 3) di delineare alcune delle possibili prospettive e piste di ricerca per studi futuri.

1. Negli archivi inquisitoriali — in quelli periferici come in quello centrale — ci si imbatte frequentemente in fascicoli manoscritti, a uso dei tribunali locali o dei consultori e dei qualificatori al servizio della congregazione romana, che raccolgono materiali su singoli casi, in qualche modo affini tra loro, già affrontati dal Sacro Tribunale. Dietro l'apparente casualità dei criteri secondo i quali vennero pensati, assemblati e organizzati volumi di questo tipo (nei quali sono spesso compresi casi di "quietismo", "pelaginismo", "pseudo-misticismo", "santità affettata") è possibile individuare una logica stringente e un metodo ben preciso di collegamento tra l'attività concreta e quotidiana dei tribunali e l'elaborazione normativa. Al di là delle differenti formulazioni dei capi d'accusa di volta in volta preferite, l'Inquisizione sembra infatti aver accomunato i fenomeni mistici incontrollabili, verso i

⁽¹¹⁾ Mutuo l'espressione dal saggio di A. FARGE, *Il braccialetto di pergamena. Lo scritto su di sé nel XVIII secolo*, Edizioni Sylvestre Bonnard, Milano 2003, p. 39, dove in tutt'altro contesto, a proposito dei "corpi scritti" dei marginali trovati morti dalla polizia francese nel XVIII secolo, si legge: «Su questi cadaveri del secolo XVIII, la presenza delle parole, appunti o indirizzi, risponde alla prescrizione di un sé in costruzione, che va verso un altro luogo, gravato dei suoi compiti o dei suoi dolori. È un corpo imprevedibile che si apre sotto le mani degli altri all'imprevedibilità della loro lettura». Sui "corpi scritti" è inoltre d'obbligo il rimando a J. LE BRUN, *À corps perdu. Les biographies féminines du XVIIe siècle*, in *Corps des dieux. Le Temps de la réflexion*, VII, Gallimard, Paris 1986, pp. 389-408.

quali, del resto, adottò analoghe forme di intervento, su un arco cronologico piuttosto lungo. Mi sembra perciò utile, e in un certo senso necessario cercare di analizzare tale strategia nel suo complesso, per evitare i rischi connessi all'adozione, come categorie di analisi storica, di quelli che furono capi di repressione inquisitoriale. Porre, ad esempio, il problema di una netta e sistematica distinzione tra 'santità affettata' e 'quietismo' risulta in generale infruttuoso oltre che, talvolta, impossibile: la sovrapposizione alla fine degli anni '80, dell'accusa di quietismo a quella di affettazione di santità, sembra riflettere l'importante momento di svolta segnato dalla definizione e dalla condanna dottrinale dell'eresia quietista, compiuta con il processo contro il mistico spagnolo Miguel de Molinos. Tuttavia la lenta costruzione, la genesi di quell'eresia, affondava le sue radici nella lunga memoria di un'istituzione che, su un piano disciplinare, lottava già da molto tempo contro i fenomeni che vennero definiti di 'pseudo-misticismo'.

La gamma dei casi documentati nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede è straordinariamente ampia, e copre un arco cronologico che va dalla seconda metà del XVI secolo, fino al Novecento inoltrato⁽¹²⁾. Tra le ricerche recenti relative all'età contemporanea mi limito a ricordare gli studi di Hilaire Multon su diversi casi francesi ottocenteschi e quelli di Sergio Luzzatto su padre Pio da Pietrelcina⁽¹³⁾. Un pionieristico

(12) Tra i dossier ottocenteschi e novecenteschi ricordo a titolo di esempio: ACDF, St. St. B 5 a-i (carte su Maria Agnese Palotta del Santo Bambino di Terni, 1825-1836, e altri); ACDF, St. St. B 7 a-z, ACDF, St. St. B 7 aa-pp (Causa contro le monache e i direttori del monastero di S. Ambrogio a Roma, 1816-1882), ACDF, St. St. C 3 n (su suor Leonarda Cardelli del monastero di s. Apollonia in Roma; suor Maria Francesca di Montecastrillo, 1812; Caterina Rossi di Alessandria, 1876); ACDF, St. St. C 4 a-d (processo contro suor Maria Veronica Panunzi di Fermo, 1834-1860); ACDF, St. St. C 4 f,g (carte relative alla stigmatizzata Luisa Lateau di Bois d'Haine, 1883); ACDF, St. St. C 4 h,i (carte sui casi di Marianna Mancini di Foligno, 1859, Maria Tiberini Bordoni, 1851, e altri); ACDF, St. St. C 4 l, m (processo per affettata santità contro Caterina Fanelli da Sezze, 1841-1932); ACDF, St. St. C 4 o (sul caso di Paolina Nicolay, Betlemme 1868); ACDF, St. St. C 4 o (sulla veggente Palma Matarelli da Oria, 1873); ACDF, St. St. C 5 c (*Vertenza tra vescovo e il clero di Moriana a proposito di Canzianilla Nicout Bourdois e Teotista Covarel, visionarie, 1870-1876*); ACDF, St. St. C 6 g (vita di Anna Katharina Emmerich); ACDF, St. St. C 7 c,d (ampia documentazione relativa al caso della religiosa campana Teresa Izzo, anni quaranta del Novecento); ACDF, St. St. EE 3 h (*Inquisizione di Fermo. Documenti relativi a suor Gesualda Dolci, 1800-1840*); ACDF, St. St. S 4 a (monastero di S. Colomba di Perugia, processo contro Enrichetta Zoe Coles, 1857); ACDF, St. St. T 1 f (lettere della beata Maria Droste zu Vischering, 1863-1899); ACDF, St. St. C 6 h-q (otto buste relative ai manoscritti di Barbara Weigand, fine '800 - inizio '900; sulla mistica e visionaria tedesca B. Weigand (1845-1943) cf. la recente pubblicazione in 7 volumi delle *Offenbarungen an Barbara Weigand*, a cura della Barbara Weigand Gesellschaft, Friedrichsdorf 2001-2003.

Segnalo inoltre che, tra gli inventari dell'ACDF, è stata di recente messa a disposizione degli utenti la *Rubricella 'Devotiones variae'*, che documenta (a partire dal 1912) casi di «affermata santità», devozioni, rivelazioni, «fatti mistici e pseudomistici».

(13) Per una panoramica sul caso francese cf. H. MULTON, *Catholicisme intransigent et culture prophétique : l'apport des archives du Saint-Office et de l'Index*, «Revue historique»

tentativo di mappatura della documentazione tra Cinque e Ottocento è stato compiuto qualche anno fa da Anne Jacobson Schutte, che ha così fornito alle studiose e agli studiosi un prezioso strumento di lavoro, che sarebbe ora utile perfezionare e integrare⁽¹⁴⁾.

La prima impressione che si ricava guardando a questo spettro di fonti è di trovarsi di fronte a una storia immobile dove, anche a distanza di diversi secoli e in aree geografiche lontane tra loro sembrano riemergere le stesse forme di santità visionaria e profetica, di pretesi fenomeni taumaturgici, di devozioni verso figure carismatiche, per lo più femminili, che svolgono una importante e richiestissima opera di mediazione tra terra e cielo, tra mondo dei vivi e mondo dei morti⁽¹⁵⁾. Un'apparente immobilità, dunque, che se da un lato riflette la ripetitività degli schemi inquisitoriali, dall'altro rivela soprattutto, la persistenza di un modello agiografico di lunghissima durata, fatto di visioni e rivelazioni, ma anche di segni concreti e fisici, come le stimmate e la capacità di vivere senza cibo terreno. Si trattava di segni profondamente ambigui, dal momento che, secondo la fine e complessa scienza della *discretio spirituum*, potevano sì avere origine divina, ma anche diabolica, oppure addirittura umana, in quanto possibili frutti di simulazione o di auto-inganno⁽¹⁶⁾. Essi vennero accuratamente vagliati, catalogati e interpretati da confessori, inquisitori, esorcisti e medici, nel tentativo di valutarne l'autenticità, stabilirne l'origine, attribuire loro un significato univoco. L'ideale di santità approvata, a partire almeno dalla fine del Cinquecento, si discostò sempre più dal modello agiografico cui quei segni rimandavano e che fu di conseguenza destinato a cadere in desuetudine, diventando viceversa un modello negativo, un contro-ideale. Tuttavia per i protagonisti e le

(2002/1), n° 621, pp. 109-137; cf. anche Id., *Prophétesses et prophéties dans la seconde moitié du pontificat de Pie IX (1859-1878). Entre défense du pouvoir temporel et Apocalypse hétérodoxe*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica» (2003/1), pp. 131-160; su padre Pio cf. S. LUZZATTO, *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Einaudi, Torino 2007.

⁽¹⁴⁾ A. JACOBSON SCHUTTE, *Pretense of Holiness in Italy: Investigations and Persecutions (1581-1876)*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» a. XXXVII (2001/2), pp. 299-321.

⁽¹⁵⁾ G. ZARRI, *Le sante vive. Profetie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

⁽¹⁶⁾ Per un'accurata analisi delle origini della *discretio spirituum* cf. G. ZARRI, *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 77-107. Con particolare riferimento all'età moderna cf. A. JACOBSON SCHUTTE, *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore - London 2001, e i recenti studi di M. SLUHOVSKI, *Believe not Every Spirit. Possession, Mysticism & Discernment in Early Modern Catholicism*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2007; e di E. BRAMBILLA, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Viella, Roma 2010.

protagoniste delle molte storie di «santità vissuta» che i *dossier* archivistici documentano, così come per i loro devoti, quel modello rimaneva valido e imitabile, e continuò a esserlo fino a tempi molto vicini a noi⁽¹⁷⁾.

Le fonti attestano la lunga durata di un'azione costante e capillare dell'Inquisizione romana sul terreno del misticismo – e in particolare delle esperienze mistiche femminili. Una strategia di intervento che è senz'altro da mettere in relazione con una più generale avanzata del Sant'Uffizio su tutto il terreno della santità, della santità 'vera', come di quella 'viva', e di quella bollata come 'falsa' o come 'affettazione' – termine più adatto a descrivere la sfuggente zona grigia tra inganno satanico, deliberata simulazione umana, autoinganno derivante da una «tentazione di perfezione» frustrata⁽¹⁸⁾. Mi pare perciò utile tentare di analizzare in parallelo questi diversi ambiti dell'azione del Sant'Uffizio romano, in tutto l'arco cronologico lungo il quale tale azione si dispiega, al fine di individuare le costanti ma anche le discontinuità e le cesure. Attraverso la serie archivistica dei *Decreta* è possibile seguire i momenti e le modalità dell'intervento inquisitorio nel suo complesso, mentre l'esame dei numerosi volumi miscelanei riguardanti 'santità affettata', 'quietismo', fenomeni mistici o 'pseudo-mistici' sospetti, permettono una ricostruzione più dettagliata e articolata, anche se meno sistematica. In questi volumi sono in genere conservati i sommari delle cause, le sentenze, gli elenchi delle proposizioni estratte dagli scritti e dalle deposizioni degli inquisiti con le relative censure, i voti dei consultori e – talvolta – stralci di carteggi della Congregazione romana con gli inquisitori locali⁽¹⁹⁾. Sono poi da segnalare i consistenti fascicoli riguardanti singoli processi⁽²⁰⁾, e i testi sottoposti a censura (presenti tanto nell'Archivio del

⁽¹⁷⁾ Sullo scarto tra santità canonizzata e santità vissuta cf. le interessanti considerazioni di S. BOESCH GAJANO, *La santità*, Laterza, Roma - Bari 2005.

⁽¹⁸⁾ A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 431 e sgg. Sull'affettazione intesa anche come «conato imperfetto» e desiderio inappagato e sulla «santità come tentazione» ricordo la stimolante riflessione sviluppata da A. BIONDI, *L'«inordinata devozione» nella Pratica del Cardinale Scaglia (ca.1635)*, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 306-325.

⁽¹⁹⁾ A titolo di esempio cf. ACDF, *St. St.* U V 8; ACDF, *St. St.* U V 14; ACDF, *St. St.* U V 49. In questo caso si tratta di volumi a uso dei consultori del convento francescano dei SS. Apostoli.

⁽²⁰⁾ Tra questi segnalo ad esempio: ACDF, *St. St.* C 1 e-f (sul caso dell'orsolina Lucia Gambona da Lugano, XVII secolo); ACDF, *St. St.* C 1 g (su suor Giovanna Cesarea di Napoli, 1672-1682); ACDF, *St. St.* C 2 a (sul caso di Cecilia Ferrazzi, XVII secolo); ACDF, *St. St.* C 2 b (sulla cappuccina Paolantonio Novelli di Ravenna, XVIII secolo); ACDF, *St. St.* C 2 c (*Processo contro Antonia Maier di Milano*, XVIII secolo); ACDF, *St. St.* C 2 d (su suor Maria Luigia del Cuore di Gesù, al secolo Maria Antonia Colle, XVIII secolo); ACDF, *St. St.* C 2 e (sulla carmelitana Serafina di Dio, Capri, XVIII secolo); ACDF, *St. St.* C 2 f (*Processo contro suor Rosa del Cuore di Gesù di S. Giorgio, Benevento*, XVIII secolo); ACDF, *St. St.* C 3 a (sul caso della terziaria fiorentina Giovanna Biondi, XVIII secolo); ACDF, *St. St.* C 3 d (su suor Maria Amalia di S. Pelle-

Sant'Uffizio, quanto nei fondi della Congregazione dell'Indice)⁽²¹⁾. L'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede conserva inoltre epistolari, scritti spirituali e relazioni 'autobiografiche' (in senso lato) di 'sante donne'⁽²²⁾.

2. Una delle sfide che si pongono agli storici è quella di cogliere, all'interno di una casistica apparentemente ripetitiva e di schemi fissi, che sembrano riproporsi sempre uguali a sé stessi, le scansioni e i mutamenti, tanto nell'azione degli inquisitori, quanto nelle forme e nei modi in cui le insorgenze mistiche si manifestano, ancorando le une e gli altri a contesti storici, sociali, culturali e politici precisi. È quanto ha fatto, tra gli altri, Massimo Cattaneo, nel ricostruire il caso della bizzocca Giovanna Marella, processata dal Sant'Uffizio romano nel 1803 e poi condannata per affettazione di santità. La parabola della profetessa, visionaria e taumaturga di Ceccano (diocesi di Ferentino) si dispiega proprio a cavallo del biennio repubblicano del 1798-1799 e poi della Restaurazione⁽²³⁾. Deve perciò essere letta in relazione ai fatti e alle dinamiche di quegli anni di crisi e di vuoto di potere nella gerarchia ecclesiastica a Roma e nelle province (Ferentino era rimasta senza vescovo titolare), seguiti dalla Restaurazione e quindi anche dal ripristino del controllo ecclesiastico. Cattaneo mette in evidenza come — «su entrambi i fronti contrapposti, quello repubblicano e quello controrivoluzionario, si cercasse di avere dalla propria parte la parola e il gesto impregnati di potenza dell'aspirante santa»⁽²⁴⁾. Più difficile, sulla base della documentazione inquisitoriale, è capire invece — ad esempio — quali fossero le posizioni politiche dell'inquisita; e tentare di comprendere le logiche della sua strategia d'azione.

Quest'ultimo punto chiama in causa una riflessione di carattere più generale.

Il limite della maggior parte delle fonti cui ho fatto riferimento mi pare evidente: si tratta di documenti prodotti da un'istituzione repressiva, gene-

grino, Monaco, XVIII secolo); ACDF, *St. St.* C 3 g (Processo contro Lucrezia Gambara, Brescia, XVIII secolo); ACDF, *St. St.* C 4 n (Pretesa santità di Anna Ludovica Zappata, Torino, XVIII secolo); ACDF, *St. St.* S 4 d (sulle profetesse di Valentano, le cui vicende sono state ricostruite da M. CAFFIERO, *Le profetesse di Valentano*, in *Finzione e santità cit.*, pp. 493-517; EAD., *Profezia femminile e politica in età moderna. Il processo di Valentano (1774-1775)*, «Cristianesimo nella storia» XX/3 (1999), pp. 595-638).

⁽²¹⁾ Su alcuni testi mistici sottoposti a censura rimando a MALENA, *L'eresia cit.*, cap. V («La mistica e la censura romana nel Seicento»); per un elenco sistematico di questi testi cf. P. ZITO, *Granelli di senapa all'Indice. Tessere di storia editoriale (1585-1700)*, Fabrizio Serra editore, Pisa - Roma 2008.

⁽²²⁾ Su questa tipologia di fonti cf. *infra*.

⁽²³⁾ M. CATTANEO, *Il processo a Giovanna Marella. Un tentativo di santità tra Repubblica romana del 1798-99 e Restaurazione*, «Rivista di Storia del Cristianesimo» (2004), 2, pp. 283-301. La documentazione relativa a Giovanna Marella è conservata in ACDF, *St. St.* C 4 e.

⁽²⁴⁾ CATTANEO, *Il processo cit.*, p. 293.

ralmente ad uso interno dell'istituzione stessa, e pertanto organizzati sulla base di criteri e categorie strettamente funzionali all'attività del Sant'Uffizio dell'Inquisizione. Se dunque tali fonti documentarie risultano preziose per ricostruire le linee dell'intervento del Sant'Uffizio, ma anche gli strumenti teorici e di analisi utilizzati dai giudici della fede e, più in generale, dal personale inquisitoriale, o – in altre parole – la cultura degli inquisitori, e il 'modo di pensare' dell'istituzione, esse ci rimandano, viceversa, solo tracce, più o meno labili, e comunque indirette delle persone inquisite, delle caratteristiche dei gruppi finiti nelle maglie delle reti inquisitoriali.

E tuttavia, da alcune delle ricerche condotte sui ricchi materiali dell'Archivio della Congregazione nel corso degli ultimi anni emerge la possibilità – e l'utilità – di seguire quelle tracce, per indagare anche le culture delle donne e degli uomini inquisiti. Ciò è possibile soprattutto laddove si è nelle condizioni di incrociare fonti di natura diversa – come ho cercato di mostrare anche attraverso l'esempio del ritratto di Francesca Toccafondi –, fonti che permettano di analizzare le pratiche culturali e sociali dei singoli gruppi dal loro interno, ossia dall'interno dei sistemi di riferimento condivisi dagli agenti sociali. Come ho avuto modo di rilevare, negli archivi dell'Inquisizione sono presenti anche testimonianze non filtrate – per così dire –, ossia più immediate, della voce degli inquisiti: in questo caso soprattutto lettere (per lo più lettere di direzione spirituale), scritture mistiche – tra le quali ricordo, ad esempio, la *Passione* della cappuccina pavese Domitilla Galluzzi (1595-1671), di recente pubblicata da Paolo Fontana⁽²⁵⁾ –, relazioni autobiografiche, redatte quasi sempre secondo le modalità di un genere che ha molto attirato l'attenzione degli storici nel corso dell'ultimo decennio: quello della cosiddetta «scrittura obbediente» o «por mandato», imposta da confessori e padri spirituali a donne che sembravano manifestare speciali carismi⁽²⁶⁾. Si trattava di scritture che potevano diventare vere e proprie 'anatomie dell'anima', accettate per dovere d'obbedienza (spesso con do-

⁽²⁵⁾ P. FONTANA, *Santità femminile e Inquisizione. La «Passione» di suor Domitilla Galluzzi (1595-1671)*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007. Il testo pubblicato da Fontana è conservato in ACDF, St. St. C 5 b (*Ms. sororis M. Domitillae capuccinae, «visioni pretese e abbastanza strane»*).

⁽²⁶⁾ L'espressione «scrittura obbediente» è ripresa da M. LOLLINI, *Scrittura obbediente e mistica tridentina in Veronica Giuliani*, «Annali d'Italianistica» 13 (1995), pp. 351-369. Su questa tipologia testuale e i problemi che essa pone cf. le riflessioni sviluppate da A. WEBER, *Autobiografias por mandato: jego-documentos o textos sociales? / Autobiografias por mandato: Ego-documents or Social Texts?*, «Cultura Escrita & Sociedad» n° 1 (Settembre 2005), pp. 116-118; e di A. JACOBSON SCHUTTE, *Escrituras de vida en colaboración / Collaborative Life-Writing*, ivi, pp. 114-115. Sulla Spagna cf.: I. POUTRIN, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Casa de Velázquez, Madrid 1995; S. HERPOEL, *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografias por mandato*, Rodopi, Amsterdam - Atlanta 1999. Cf. anche J. BILINKOFF, *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, Cornell University Press, Ithaca 2005. Sull'Italia del '700 cf. il lavoro di Elena Bottoni citato *infra*.

lore e fatica) verso confessori e direttori di coscienza che avevano il compito di esaminare e valutare esperienze di per sé invisibili e indicibili come quelle mistiche. Una pratica di auto-analisi scritta che finiva talvolta per trasformarsi anche in una forma di 'anatomia dell'io', facendosi così, per chi scriveva, un prezioso strumento di introspezione e di «cura di sé», come ha rilevato Gabriella Zarri⁽²⁷⁾. Nell'accostarsi a questo genere di scritture autobiografiche in senso lato va sempre tenuto presente che esse sono il prodotto di una interazione complessa tra donna-soggetto scrivente e confessore/i o padre/i spirituale/i e pertanto – come è stato rilevato – vanno considerati come testi di «composizione plurale», nei quali è tuttavia possibile rintracciare nuclei e frammenti di scritture del sé, o – utilizzando tale categoria in un'accezione estensiva, e con le debite cautele – di ego-documenti⁽²⁸⁾.

In Italia una delle ricerche più ampie su questo terreno per il XVIII secolo è stata condotta da Elena Bottoni in una dissertazione di dottorato, da poco apparsa a stampa dal titolo *Scritture dell'anima. Esperienze religiose femminili nella Toscana del Settecento*⁽²⁹⁾. L'autrice, che ha ampiamente utilizzato la documentazione dell'Archivio centrale dell'Inquisizione, ha analizzato i caratteri e le modalità di redazione di questo particolare tipo di scrittura femminile: le cosiddette "scritture dell'anima", appunto, che malgrado l'autorialità multipla o quanto meno stratificata, e malgrado la forte adesione a modelli agiografici consolidati, possono essere considerate anche come scritture dell'io, ego-documenti che si prestano a essere analizza-

⁽²⁷⁾ G. ZARRI, *L'autobiografia religiosa negli scritti di Camilla Battista da Varano: "La vita spirituale" (1491) e le "Istruzioni al discepolo" (1501)*, in *In quella parte del libro de la mia memoria. Verità e finzioni dell'"io" autobiografico*, a cura di F. Bruni, Marsilio, Fondazione Giorgio Cini, Venezia 2003, pp. 133-158.

⁽²⁸⁾ Per una discussione transnazionale e interdisciplinare sulla categoria di ego-documenti rimando al già citato primo numero della rivista «Cultura Escrita & Sociedad» n° 1 (Settembre 2005), e in particolare al dossier dal titolo *De la autobiografía a los ego-documentos: un forum abierto / From autobiography to ego-documents: an open forum*, coordinato da J.S. Amelang. Per le ricerche su questo tipo di fonti in area tedesca (e germanofona) cf. soprattutto: M. Heuser (ed.), *Autobiographien von Frauen. Beiträge zu ihrer Geschichte*, Niemeyer, Tübingen 1996; W. Schulze (ed.), *Ego-dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Akademie Verlag, Berlin 1996; K. von Greyerz, H. Medick, P. Veit (eds), *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500-1850)*, Böhlau Verlag, Köln - Weimar - Berlin 2001; R. Dekker (ed.), *Egodocuments and History: Autobiographical Writing in its Social Context since the Middle Ages*, Verloren, Hilversum 2002; B. von KRUSENSTJERN, *Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert*, «Historische Anthropologie. Kultur - Gesellschaft - Alltag» 2 (1994), pp. 462-471; A. RUTZ, *Ego-Dokument oder Ich-Konstruktion? Selbstzeugnisse als Quellen zur Erforschung des frühneuzeitlichen Menschen*, «Zeitenblicke» 1 (2002), Nr. 2 (20. 12. 2002), <<http://www.zeitenblicke.historicum.net/2002/02/rutz/index.html>>

⁽²⁹⁾ E. BOTTONI, *Scritture dell'anima. Esperienze religiose femminili nella Toscana del Settecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009.

ti sotto diverse prospettive (non ultima quella della storia delle pratiche di scrittura). Si tratta di fonti che permettono di guardare al di là della scorsa uniformante delle categorie inquisitoriali, e che risultano preziose per ricostruire esperienze molto diverse tra loro, restituendo frammenti di un volto nascosto – complesso, e ricco di contraddizioni – della vita religiosa e devota dell'Italia della Controriforma, fino all'età dei Lumi inoltrata. Vicende di santità vissuta, spesso mancata – talvolta per poco –, in qualche caso di eterodossia radicale, come mostra tra gli altri l'esempio della lucchese Maria Antonia Colle (1723-1772), nota anche come suor Maria Luigia del Cuore di Gesù, o come «il papino di Mulazzo», processata più volte per santità affettata a metà Settecento⁽³⁰⁾. Muovendosi – talvolta in maniera avventurosa e rocambolesca – tra la Lucchesia, la Lunigiana e la Repubblica di Genova, la 'papessa', protetta dalla marchesa Dianira Malaspina, aveva istituito una comunità religiosa femminile (una delle tante «radunanze di zitelle» diffuse nell'Italia dell'età moderna, verso le quali la Chiesa romana tridentina e post-tridentina guardava con forte sospetto), con l'appoggio di alcuni confessori (suoi 'padri', ma anche 'figli' e 'amici in spirito'), aveva dato vita a una vera e propria setta, della quale lei stessa era l'unica e indiscussa guida, fino ad assumere le funzioni sacerdotali. Maria Antonia Colle, infatti, all'interno di quella chiesa alternativa, ordinava sacerdoti, vescovi, cardinali, celebrava la messa e consacrava le ostie, amministrava «“invisibilmente” i sacramenti». Nel suo messaggio profetico, tuttavia, il suo ruolo sarebbe stato ancora più alto, dal momento che lei stessa, Maria Antonia, avrebbe convertito eretici (persino il «Gran Turco» si sarebbe fatto battezzare da lei) e infine, grazie a una metamorfosi di genere, sarebbe ascesa al soglio di Pietro, assumendo la guida della cristianità: «sarebbe divenuta uomo come gli altri uomini, vale a dire maschio e che allora sarebbe stata creata papa, e però si faceva chiamare papino»⁽³¹⁾.

Ancora una volta siamo davanti a un caso in cui il carisma mistico arrivava a erodere e sovvertire i rapporti gerarchici, anche di genere, rifondandoli e riformulandoli. È un tratto che – seppure con accentuazioni e sfumature diverse, non sempre così radicali come nel caso qui presentato – appare costitutivo dell'esperienza di questi gruppi e che a mio avviso deve essere analizzato nelle sue declinazioni specifiche. Mi sembra emergere, in particolare dagli studi più recenti su questi temi, l'opportunità (e la fecondità) dell'analisi delle relazioni di genere all'interno delle comunità di 'spiritua-

⁽³⁰⁾ Ivi, pp. 129-179. Su Colle cf. anche E. BOTTONI, *Un'aspirante santa nella Toscana del Settecento: Maria Antonia Colle (1723-1772)*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà» XV (2003), pp. 13-80; EAD., *Mistiche e profetesse nella Toscana del Settecento*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà» XVII (2004), pp. 307-339.

⁽³¹⁾ BOTTONI, *Scritture* cit., p. 173.

li' o di 'perfetti'. È questa una prospettiva che mi pare di grande rilevanza non solo nello studio della storia e della cultura degli inquisiti, ma anche nell'analisi del modo in cui l'Inquisizione fece i conti con tali esperienze, una prospettiva – dunque – che può risultare utile anche a riscrivere la storia di un'istituzione.

3. In conclusione vorrei accennare ad alcune possibili prospettive di ricerca, che si collegano agli ultimi punti toccati.

Sul terreno della *agency* femminile – intesa come azione, ma anche come capacità/possibilità di azione da parte delle figure carismatiche che animarono questi gruppi, sarebbe a mio avviso fecondo un tentativo di comparazione con esperienze analoghe, in altri ambiti confessionali⁽³²⁾. Penso soprattutto all'epoca della cosiddetta "crisi della coscienza europea" e, tra gli altri, a gruppi a figure e del cosiddetto pietismo radicale, come la famosa Johanna Eleonora Petersen – autrice di diverse opere teologiche date alle stampe⁽³³⁾ –, o come le giovani mistiche generalmente note come "begeisterten Mägde", che – tra il 1691 e il 1693, e in città piuttosto vicine tra loro, come Erfurt e Halberstadt – con le loro estasi, visioni, rivelazioni e profezie, suscitavano non poca inquietudine tra gli esponenti del luteranesimo ortodosso⁽³⁴⁾. Quei fatti straordinari – così come le vicende di altre estatiche e visionarie contemporanee, legate anch'esse al movimento pietista e operanti

⁽³²⁾ Per un accenno ad alcune possibili prospettive di comparazione su questi temi, cf. A. MALENA, "Donnette" settarie e invasate. *Intorno al Gynaecium Haereticum Fanaticum di J. H. Feustking (1704)*, «Rivista di Storia del Cristianesimo» 4 (2/2007), pp. 369-394; EAD., *Sectirische und begeisterte Weibes-Personen. On the Gynaecium Haereticum Fanaticum by J. H. Feustking (1704)*, «L'Atelier du Centre de recherches historiques», 04 (2009), [online], mis en ligne le 25 septembre 2009. URL : <http://acrh.revues.org/index1402.html>.

⁽³³⁾ Su di lei cf. almeno R. ALBRECHT, *Johanna Eleonora Petersen. Theologische Schriftstellerin des frühen Pietismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005; sui suoi scritti teologici si veda soprattutto il cap. IV (*Das theologische Werk Johanna Eleonora Petersens*), pp. 200-357.

⁽³⁴⁾ Su queste donne cf. ora soprattutto C. WUSTMANN, *Die »begeisterten Mägde«. Mitteldeutsche Prophetinnen im Radikalpietismus am Ende des 17. Jahrhunderts*, Edition Kirchhof & Franke, Leipzig - Berlin 2008. Sulla discussione intorno alle giovani e ai loro carismi cf. J. STITZEL, *God, the Devil, Medicine, and the Word: a Controversy Over Ecstatic Women in Protestant Middle Germany 1691-1693*, «Central European History» vol. 29, n.° 3 (1996), pp. 309-338. A coniare la definizione di "begeisterten Mägde" fu probabilmente August Hermann FRANCKE, del quale cf. *Eigentliche Nachricht von Dreyen Begeisterten Mägde: der Halberstädtischen Catharinen, Qvedlinburgischen Magdalenen, und Erfurtischen Liesen; Aus Zehen unterschiedenen eingelauffenen Schreiben zusammen getragen / von M. August Herman Francken, der Zeit Pastore zu Glauche vor Halle*, [s.l.] 1692.

Ricordo che l'espressione tedesca "Magd" è usata sia nell'accezione di "ragazza", sia in quello di "domestica" (lavoro effettivamente svolto da alcune delle visionarie in questione, tutte giovani e di estrazione umile).

nella stessa area geografica⁽³⁵⁾ – furono al centro di una violenta battaglia di opinioni e di carta stampata che finì per confluire in uno scontro più ampio, che proprio in quegli anni raggiungeva la sua fase culminante: quello tra la facoltà teologica di Lipsia – roccaforte del luteranesimo ortodosso –, e il gruppo pietista che faceva capo alla città di Halle⁽³⁶⁾. La polemica coinvolse uomini di chiesa e teologi che appartenevano ai diversi schieramenti – tra i quali August Hermann Francke, Philipp Jacob Spener, Johann Benedikt Carpzov, Friedrich Ulrich Calixt, e Johann Wilhelm Petersen –, ma anche medici e uomini di scienza⁽³⁷⁾. Nei loro scritti e nelle loro argomentazioni non è infrequente trovare richiami espliciti alle autorità “classiche” della *discretio spirituum*⁽³⁸⁾, così come a *topoi*, a fonti patristiche, a passi scritturali utilizzati nello stesso periodo storico in ambito cattolico per vagliare, interpretare e controllare esperienze mistiche femminili per molti versi analoghe a quelle delle “begeisterten Mägde”.

Sempre sul terreno della *agency* femminile la comparazione potrebbe riguardare anche alcune figure ancora più marginali rispetto alle ortodossie confessionali e il ruolo che queste “cristiane senza chiesa” assunsero all’interno dei gruppi nei quali agirono⁽³⁹⁾. Penso a esempi come quello della mistica inglese Jane Leade (1624-1704), guida carismatica della Philadelphian Society⁽⁴⁰⁾, o dell’olandese Anna Maria van Schurman (1607-1678), *femme*

⁽³⁵⁾ Tra le quali ricordo Anna Eva Jacobs di Quedlinburg, Adelheid Sibille Schwartz, profetessa di Lubecca, Anna Margaretha Jahn di Halberstadt. Su di loro si veda U. WITT, *Bekehrung, Bildung und Biographie. Frauen im Umkreis der Halleschen Pietismus*, Niemeyer, Tübingen 1996, pp. 33-38; STITZIEL, *God, the Devil* cit.

⁽³⁶⁾ Per una ricostruzione di tale contesto cf. soprattutto STITZIEL, *God, the Devil* cit.

⁽³⁷⁾ Tra questi ultimi va ricordato almeno Friedrich Hoffmann, figura di spicco della medicina europea del primo Settecento. Su di lui cf. R. FRENCH, *Sickness and the Soul: Stahl, Hoffmann, and Sauvage on Pathology*, in A. Cunningham, R. French (eds), *The Medical Enlightenment of the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 88-110. Sulla svolta rappresentata dalla medicina illuminista nella spiegazione e nell’interpretazione dei fenomeni estatici e visionari e delle possessioni diaboliche, ma limitatamente all’area cattolica cf. BRAMBILLA, *Corpi invasi* cit.

⁽³⁸⁾ A titolo di esempio (ma se ne potrebbero citare molti altri) cf. la ripresa testuale da parte del luterano ortodosso J. H. Feustking dei *Disquisitionum magicarum libri sex* del gesuita Martin Delrio (libro 4, cap. 1, quaest. 3, sect. 2), a proposito del vaglio delle estasi femminili: J.H. FEUSTKING, *Gynaecium haeretico fanaticum, Oder Historie und Beschreibung Der falschen Prophetinnen, Quäkerinnen, Schwärmerinnen, und anderen sectirischen und begeisterten Weibes-Personen, durch welche die Kirche Gottes verunruhiget worden; sambt einem Vorbericht und Anhang entgegen gesetzt denen Adeptis Godofredi Arnoldi*, In Gottfried Zimmermanns Buchladen, Frankfurt und Leipzig Anno 1704, ristampa anastatica a cura di E. Gössmann, con un’introduzione di R. ALBRECHT, Iudicium-Verlag, München 1998, pp. 112-113.

⁽³⁹⁾ Il riferimento è naturalmente all’opera di L. KOLAKOWSKI, *Chrétien sans Église. La connaissance religieuse et le lien confessionnel au XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris 1969.

⁽⁴⁰⁾ Su Jane Leade esistono ormai molti studi. Tra i più recenti mi limito a segnalare J. HIRST, *Jane Leade: Biography of a Seventeenth-Century Mystic*, Ashgate, Aldershot 2005. Cf.

savante celebre nella Repubblica delle Lettere secentesca, convertitasi poi alle dottrine di Jean de Labadie, tanto da trascorrere l'ultima fase della sua vita nella Nuova Gerusalemme fondata dall'ex gesuita, del quale Anna Maria divenne la principale erede spirituale oltre che la prima storiografa della setta da lui fondata⁽⁴¹⁾. O ancora al caso di Antoinette Bourignon (1616-1680), mistica, profetessa e leader religiosa a-confessionale, i cui testi furono raccolti e dati alle stampe dal teologo suo discepolo Pierre Poiret, impegnato, dopo la morte della Bourignon, in un'accesa disputa contro Pierre Bayle intorno alla memoria e agli scritti della carismatica⁽⁴²⁾.

Sono temi che non è possibile affrontare in questa sede. L'accenno mi pare tuttavia utile come invito alla comparazione che, in questo caso, può avvenire su diversi terreni: quello delle forme di scrittura e dei cosiddetti ego-documenti⁽⁴³⁾, ad esempio, ma anche quello delle pratiche sociali e

anche P. McDOWELL, *The Women of Grub Street: Press, Politics and Gender in the London Literary Marketplace 1678-1730*, Clarendon Press, Oxford 1997. L'edizione elettronica e la bibliografia completa degli scritti di J. Leade è consultabile online all'indirizzo: <http://www.iinet.com/~passtheword/Jane-Lead/#JlsIndex>.

⁽⁴¹⁾ Su di lei esiste un'ampia bibliografia; mi limito a segnalare M. de Baar *et al.* (eds), *Choosing the Better Part: Anna Maria van Schurman (1607-1678)*, translated from the Dutch by Lynn Richards, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston - London 1995; l'antologia a cura di J.L. Irwin, *Anna Maria van Schurman. Whether a Christian Woman Should Be Educated and Other Writings from Her Intellectual Circle*, Chicago University Press, Chicago 1998; EAD., *Anna Maria van Schurman and Antoinette Bourignon: Contrasting Examples of Seventeenth Century Pietism*, «Church History» 60 (1991), pp. 301-315; EAD., *Anna Maria van Schurman: From Feminism to Pietism*, «Church History» 46 (1977), pp. 48-62. Più di recente cf. M. SPANG, *Wenn sie ein Mann wäre. Leben und Werk der Anna Maria van Schurman (1607-1678)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009. Tra i suoi scritti vale la pena citare Anna Maria van SCHURMAN, *Eukleria, seu melioris partis electio. Tractatus brevem vitae ejus delineationem exhibens*. [Pars 1.] Cornelis van der Meulen, Altona 1673; [Pars 2] Jacob van de Velde, Amsterdam 1685, opera teologica e storica allo stesso tempo, scritta da Schurman in difesa della comunità labadista e della propria scelta spirituale, all'interno di un impianto autobiografico.

⁽⁴²⁾ Su Bourignon cf. soprattutto M. DE BAAR, *'Ik moet spreken'. Het spiritueel leiderschap van Antoinette Bourignon (1616-1680)*, Walburg Pers, Zutphen 2004; X. von TIPPELSKIRCH, *Antoinette Bourignon. Légitimation et condamnation de la vie mystique dans l'écriture (auto)biographique: enjeux historiographiques*, in: J.-C. Arnould, Sylvie Steinberg (dir.), *Les Femmes et l'écriture de l'histoire (1400-1800)*, PUR, Rouen 2009, pp. 231-248; cf. anche l'ormai datato M. van der DOES, *Antoinette Bourignon, 1616-1680: la vie et l'œuvre d'une mystique chrétienne précédées d'une bibliographie analytique des éditions de ses ouvrages et traductions et accompagnée de notes, d'une liste des ouvrages cités et d'un index*, Holland University Press, Amsterdam 1974; IRWIN, *Anna Maria van Schurman and Antoinette Bourignon* cit. Sulla disputa tra Poiret e Bayle cf. in particolare M. de BAAR, *Conflicting Discourses on Female Dissent in the Early Modern Period: The Case of Antoinette Bourignon (1616-1680)*, «L'Atelier du Centre de recherches historiques», 04 (2009), [online], mis en ligne le 04 septembre 2009. URL : <http://acrh.revues.org/index1399.html>.

⁽⁴³⁾ Come ho avuto modo di specificare utilizzo questa categoria in un'accezione estensiva, riferendomi con essa a fonti che contengono «a certain amount of egocontent», secondo la definizione di G. POMATA, *A Christian Utopia of the Renaissance. Elena Duglioli Spiritual and*

culturali che caratterizzano i gruppi “dissenziati”, o comunque minoritari. Centrale mi sembra, in questo senso, l’analisi dei concreti meccanismi di *transfer* culturali che, almeno in qualche caso, ebbero luogo tra diversi gruppi (soprattutto attraverso la circolazione e la traduzione di testi, ma anche per mezzo di scambi e contatti tra esseri umani in carne e ossa).

La comparazione mi sembra infine possibile anche su un altro piano: quello del modo in cui le ortodossie si confrontarono con episodi di dissenso come quelli fin qui descritti, e delle costruzioni discorsive elaborate nei diversi contesti confessionali intorno agli sfuggenti carismi di donne mistiche, profetesse, visionarie, ‘entusiaste’. Se si prendono in esame il linguaggio, le metafore, le autorità di riferimento, gli argomenti utilizzati nello stesso periodo storico da alcuni teologi luterani in lotta contro il pietismo radicale e soprattutto in polemica contro Gottfried Arnold, e la sua rivalutazione del misticismo femminile (attraverso opere come la *Teologia mistica*⁽⁴⁴⁾, ma anche la monumentale *Storia imparziale della chiesa e degli eretici*⁽⁴⁵⁾), saltano agli occhi di chi si sia occupato di Inquisizione romana e misticismo femminile, analogie notevoli. Tra i molti casi che si potrebbero citare è – ad esempio – il richiamo testuale alla lettera di san Girolamo a Ctesifonte, che ritroviamo in un’opera violentemente polemica contro il pietismo come il *Gynaecium Heretico Fanaticum* di Feustking (1704)⁽⁴⁶⁾, così

Physical Motherhood (ca. 1510-1520), in Von Greyerz, Medick, Veit (eds), *Von der dargestellten Person* cit., pp. 323-353: 331.

⁽⁴⁴⁾ *Gothofredi Arnoldi Historia et descriptio theologiae mysticae, seu theosophiae arcanae et reconditae, itemque veterum & novorum mysticorum*, Fritsch, Francofurti 1702. Una traduzione tedesca dell’opera uscì l’anno seguente, con il titolo di *Historie und beschreibung der mystischen Teologie oder geheimen Gottes Gelehrtheit, wie auch derer alten und neuen Mysticomum*, T. Fritsch, Frankfurt a.M. 1703. Su Arnold mi limito a segnalare la monografia a cura di D. BLAUFUSS e F. NIEWOHNER, *Gottfried Arnold (1666-1714)*, Harrassowitz, Wiesbaden 1995, che reca in appendice l’inventario della sua biblioteca (*Catalogus bibliothecae b. Godofredi Arnoldi*), ivi, pp. 337-410. Sul ruolo di Arnold come mediatore culturale e sulla ripresa della mistica femminile nella sua opera cf. X. von TIPPELSKIRCH, « Elle avoit même gagné des personnes de considération... »: *les femmes et les hérésiologues*, «L’Atelier du Centre de recherches historiques» 04 (2009), [online], mis en ligne le 05 septembre 2009. URL : <http://acrh.revues.org/index1404.html>.

⁽⁴⁵⁾ *Gottfried Arnolds Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, vom Anfang des Neuen Testaments biss auff das Jahr Christi 1688*, Fritsch, Frankfurt am Mayn 1699-1715. [Ho consultato la ristampa anastatica dell’edizione Fritsch, Frankfurt a. M. 1729: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967].

⁽⁴⁶⁾ FEUSTKING, *Gynaecium* cit., pp. 48-49: «Quid volunt miserae mulierculae, oneratae peccatis, quare circumferuntur omni vento doctrinae, semper discentes, & nunquam ad scientiam veritatis pervenientes: & ceteri muliercularum socii, prurientes auribus, & ignorantes, quid audiant, quid loquantur, qui vetustissimum coenum quasi novam suscipiunt temperaturam, qui juxta Ezechielem, liniunt parietem absque temperamento, & superveniente veritatis pluvia dissipantur? Simon Magus haeresin condidit, Helenae meretricis adjutus auxilio. Nicolaus Antiochenus omnium immunditiarum repertor, choros duxit femineos. Marcion Romam misit mulierem, quae

come nel processo dell'Inquisizione romana contro Miguel de Molinos⁽⁴⁷⁾, in entrambi i casi per tracciare una genealogia femminile dell'eresia e del fanatismo, in ogni tempo e luogo.

Anche queste analogie e contiguità rappresentano un aspetto a mio avviso degno di essere studiato e approfondito attraverso nuove e puntuali ricerche, al fine di ricostruirne i caratteri e la natura, restituendo spessore storico a quella che, al momento, ci sembra di percepire solo come una certa 'aria di famiglia'.

decipiendos sibi animos praepararet. Apelles Philomenen suarum comitem habuit doctrinarum. Montanus immundi spiritus praedicator, multas ecclesias per Priscam & Maximillam, nobiles & opulentes feminas primum auro corruptit, deinde haeresi polluit. Dimittam vetera, ad viciniora transcendam. Arius, ut orbem deciperet, sororem Principis ante decepit, Donatus per Africam ut infelices quosque foetentibus pollueret aquis, Lucillae opibus adjutus est. In Hispania Agape Elpidium, mulier virum, coeca coecum duxit in foveam, successoremque sui Priscillianum habuit Zoroastri Magi studiosissimum, & ex Mago Episcopum: cui juncta Galla non gente, sed nomine, germanam huc, illucque currentem, alterius & vicinae haereses reliquit haeredem».

⁽⁴⁷⁾ Cf. J.I. TELLECHEA IDIGORAS, *El proceso del doctor Miguel de Molinos*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 61. Il passo è tratto da un documento dal titolo *Ordine tenuto nel condannare e formare il decreto contro Molinos e le sue 66 proposizioni* (ACDF, St. St. U V 38), e riguarda il cardinale Pier Matteo Petrucci vescovo di Jesi: «Di più resti servita l'E V di sapere quanto scandalo apporti alla sua diocesi, a Roma, ove tutto si fa, e per dirla in una parola al mondo tutto, l'intima e continua corrispondenza praticata, sempre in Jesi ed attualmente per lettere qui in Roma, con due femine sue discepole di quella città, una sorella d'un mastro di scola, l'altra similmente di bassa conditione e non troppo cariche d'età, a quale sa prestare un'essatta ubbidienza in ciò gl'impongono queste serve con tutta puntualità, quale non ardire disgustare ed in somma per mostrarsi e publicarsi al mondo essere *cieco* anche di corpo quanto di spirito e d'intelletto in materia di fede, da quel in tutto e per tutto *si faccia condurre alla cieca*, chiamando testimonio di ciò non una e più persone, ma tutta la Città di Jesi e li gentilhuomini, paesani et suoi famigliari che attualmente lo servono in Roma, e da quali escono pure queste bellissime novelle che pure rendono nausea a loro medesimi, et havrà troppo che dire di questo fatto il mondo, mentre ognuno può leggere la *lettera di S. Girolamo ad Ctesifontem contra Pelagianos*, ove ben notasi che li principali Novatori, settarii, dogmatizanti et heretici per à punto praticavano con femine, ciò che al presente vien essercitato con le due sopr'accennate dal Cardinale Petrucci, a cui sono sempre state fide propagatrici delle sue dottrine nel sesso donnesco. Così *Simon Mago divulgò le proprie heresie col aiuto d'Elena meretrice, Marcione si servì d'una femina per ingannare con le sue dottrine i fedeli di Roma, Apelle hebbe sempre compagna Filemone nelle sue heresie, Montano per mezzo di Prisca e Massimilla corruppe molti ropeti e v'introdusse li propri dogmi*, che però conoscerà l'E. V. non portar seco dilatione alcuna li dovuti rimedii».

Errata corrige

non risulta riprodotta la Figura da inserire a pag. 225 della relazione di A. MALENA, *L'Inquisizione romana e il controllo del misticismo femminile*.



Fig. 1 - Ritratto di Francesca Toccafondi, acquaforte. 1685 ca.

ACDF, *St. St.*, B4 h (1680-1739)