

Indice

Santità femminile e disturbi mentali fra Medioevo ed età moderna	1
Donne del Paradiso: un'altra storia (a mo' di introduzione)	2
<i>Tutte per una, una per tutte: mélange di fonti</i>	2
<i>Mistiche sotto osservazione: psichiatria e psicoanalisi applicate ai fenomeni mistici</i>	6
<i>Sante degli impossibili: legittimità ermeneutiche, aporie metodologiche e piani di indagine</i>	11
I. Bambinaie celesti e bambole divine.	
Il culto di Gesù Bambino fra santità femminile e isteria	15
<i>Le mistiche e il 'contatto' con Gesù Bambino</i>	15
<i>Gravidanze isteriche?</i>	19
<i>Bambole in convento</i>	22
<i>Le mistiche, la maternità, le sante bambole: un'interpretazione</i>	28
II. Pazze di Lui: mistiche, isteria e Passione fra Medioevo ed età moderna	30
<i>Gli strumenti complici dell'estasi, ovvero 'prima' dell'isteria</i>	30
<i>Un'emozione da poco: Angela da Foligno</i>	34
<i>Quando finisce un amore: Margherita da Cortona</i>	35
<i>Pantomima per una notte: Elisabetta di Spalbeek</i>	37
<i>Giovanna la pazza</i>	39
<i>«Così stava ligata de la lingua»: il mutismo di Chiara da Rimini</i>	40
<i>Francesca Romana: un ballo a Trieste</i>	41
<i>«Parla e fa gesti»: l'addolorata di Soncino</i>	43
<i>Un ciclone in convento: danze e acrobazie per Maria Maddalena de' Pazzi</i>	44
<i>La bambina perduta: la strana malattia di Maria Crocifissa Tomasi</i>	46
<i>«Gira e rigira quanto vuoi»: i patimenti di Veronica Giuliani</i>	49
<i>Verso una diagnosi</i>	52
III. Sorelle di sangue: una mappa per le donne con le stigmate	54
<i>Mistiche che si autoledono</i>	56
<i>«Volo te pati mecum»: le stigmate 'tradizionali'</i>	57
<i>Tirolo emomistico, ovvero verso l'età contemporanea</i>	66
<i>Considerazioni conclusive</i>	72
IV. Il teatro delle possedute: sante donne indemoniate	74
<i>'Lotta continua': ancora su Cristina di Stommeln</i>	76
<i>Il peccato e la vergogna: le possessioni della beata Eustochio da Padova</i>	78
<i>Jeanne des Anges e le orsoline di Loudun fra possessione e santità</i>	80
<i>'Dietro' la possessione</i>	86
V. Dermografia, deliri e ossessioni.	
Due storie di santità femminile e disturbi mentali in età moderna	90
<i>Quando Lui lascia il segno: il dermatografismo di Chiara Isabella Fornari</i>	90
<i>Relazioni pericolose: la direzione spirituale di Rosa Teresa Brenti</i>	93
Per non concludere: 'Da cielo in terra a miracol (non) mostrare'.	
Da donne angelo a umane troppo umane	96

Santità femminile e disturbi mentali fra Medioevo ed età moderna

Donne del Paradiso: un'altra storia (a mo' di introduzione)

'Giochi proibiti' hanno luogo dentro le mura dei monasteri e dei conventi; donne 'impazzite' si dimenano per terra e gemono in preda agli spasimi e alle urla; sangue rubeo scorre vischioso dai loro corpi davanti allo sconcerto di uomini che le toccano mentre loro – le donne – giacciono inermi, tramortite. Come negli scenari erotici, i contesti che vedremo hanno a che fare con la passione – anzi con la Passione – e, alle volte, con giochi di ruolo e con relazioni pericolose, che celano dietro di sé finanche perversioni sadomasochistiche.

Questo e molto altro è oggetto di discussione nel presente libro, che ha come obiettivo l'analisi del complesso rapporto intercorrente fra santità femminile, isteria e altri disturbi mentali fra Medioevo ed età moderna; in altre parole, in questa sede ci siamo posti il problema se le estatiche, le visionarie e più in generale le mistiche – sante, beate o venerabili che siano – lungi dall'essere in preda ad estasi, visioni e ratti mirabolanti, non fossero invece affette da disturbi della personalità e del comportamento.

Secondo la filosofia aristotelica, che continuò ad orientare il mondo intellettuale ecclesiastico anche a seguito del tentativo di ammodernamento compiuto nel corso del lungo pontificato di Francesco Albani, papa Clemente XI (1700-1721)¹, l'anima era coestensiva col corpo; aveva facoltà di liberarsi da esso, il che poteva avvenire nei sogni così come pure in tutti gli stati di perdita della coscienza². Stando al «linguaggio aristotelico della scienza gesuita», la sospensione delle funzioni dell'anima all'interno del corpo era dovuta al fatto che il sangue si ritirava verso il cuore e questa capacità dell'anima di abbandonare le membra consentiva di spiegare, opportunamente, estasi e ratti, per esempio³. Nel corso di questi viaggi, in cui si credeva che l'anima raggiungesse i cieli empirei, le immagini, dette *species*, si imprimevano nella fantasia – posta all'interno del cuore – attraverso i sensi; il viaggio aveva luogo nel sonno o nella veglia e le *species* potevano provenire dall'anima naturale, da Dio o da un demone⁴.

Senza prescindere da quelle che erano le credenze del tempo, l'idea che ci siamo fatti, l'idea di fondo del lavoro tutto, è che se, mediante una rigorosa analisi delle fonti, guardiamo da vicino il comportamento delle donne mistiche vissute fra il XIII e il XIX secolo, applicandovi la lente del moderno codice medico, la loro condotta può essere sovente ricollegata a standard e profili patologici che possono essere più o meno documentabili.

Tutte per una, una per tutte: mélange di fonti

Ma prima ancora di ripercorrere la retorica dei linguaggi espressivi che soggiacciono alla psicoanalisi e alla psichiatria, grazie alle quali sono state avanzate varie proposte diagnostiche, ci sembrava opportuno ritornare al passato delle fonti di riferimento, sì da presentarle *summatim*. Alla base della prassi euristica di quest'opera c'è stato, invero, un complesso e articolato lavoro di 'intersezione' di esse; si tratta di fonti complesse, in specie nei casi di mancata 'monodia' o allorché la narrazione sfuma in orizzonti eterodiegetici: agio-biografie, cronache monastiche, diari, relazioni inedite, nonché resoconti nosografici dei medici coevi alle mistiche censite, così come pure fonti iconografiche, statuette e oggetti devozionali. Molto spesso le fonti ufficiali della santità – viziate dalla mitopoiesi celebrativa e dalla *devotio* della rappresentazione agiografica – sono state considerate, volutamente, laterali, per dare spazio a documenti meno noti, più lontani dal *fever* dell'omorappresentazione della morfologia agio-biografica e per questo, forse, più attendibili e convincenti. Per tale ragione, chi scrive ha preferito non includere, nella presente rassegna, casi di mistiche note quali Caterina da Siena o Teresa d'Ávila; l'intervento censorio dell'autorità ecclesiastica, specie quando si tratta di santi e sante particolarmente rappresentativi, è stato – è notorio – talmente corruttore da rendere pressoché impossibile un lavoro di vaglio di documenti eventualmente utili a formulare una diagnosi *ex post*. Peraltro il fatto che alcuni avessero già provato a fare, anche in anni recenti, considerazioni sui casi di Teresa⁵ e Caterina⁶, più che a indagare 'oltre', ci ha spinti a indagare 'altro'.

¹ E. Brambilla, *Manuali d'esorcismo, canonici di santità e nuova scienza (fine '600-primo '700): Indice e Sant'Uffizio tra neoscolastica spagnola e influenze cartesiane*, in *Rome et la science moderne. Entre Renaissance et Lumières*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2009, disponibile sul web, <http://books.openedition.org/efr/1962>; DOI: <https://doi.org/10.4000/books.efr.1962>.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ E. Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima*, Roma, Viella, 2010, pp. 41, 43-44, 47-48, 60, 68-69.

⁵ Per quanto riguarda gli studi su Teresa d'Ávila e le malattie mentali, ricordo solo tre lavori piuttosto recenti: A.J. Cangas, L.A. Sass, M. Pérez-Álvarez, *From the Vision of Saint Teresa of Jesus to the Voices of Schizophrenia*, in «Philosophy, Psychiatry & Psychology», XV/3, 2008, pp. 239-288; E. Juárez-Almendros, *Hallucinations, Persecutions and Self-Defense: The Autobiography of Teresa of Ávila*, in «Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies», XVII, 2013, pp. 177-192; J. Weiser, *Illness Narrative, Hysteria, and Sainthood: Santa Teresa as a Case Study*, in *Santa Teresa. Critical Insights, Filiations, Responses*, a cura di M. Bengert e I. Roebing-Grau, Tübingen, Narr, 2019, pp. 176-189; T. Passie, E. Petrow, *Die Ekstasen der Teresa von Ávila: Phänomenologie, Krankheit und Resilienz*, *ivi*, pp. 303-333.

⁶ Oltre al libro di G. Raimbault (*Le indomabili. Figure dell'anoressia: Simone Weil, l'imperatrice Sissi, santa Caterina da Siena, Antigone*, Milano, Leonardo, 1989), ricordo qui: il noto studio di R.M. Bell, *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo ad oggi*, epilogo di W.N. Davis, Roma-Bari, Laterza, 1987 (ed. or., *Holy Anorexia*, Chicago, University of Chicago Press, 1985), ove è possibile rinvenire, al di là dell'analisi del caso 'Caterina', pure alcune letture di carattere psicoanalitico e

Tra i *fontes* escussi, come accennato sopra, vi sono le agiografie, intese qui come testi che trasmettono, più o meno sistematicamente, il *βίος* santo, redatti e/o sistematizzati dai direttori spirituali o da biografi ‘successivi’⁷. Il nostro discorso mette poi conto di ricordare che l’approccio ermeneutico a questi testi ha conosciuto un suo ‘farsi’ nel corso della storiografia degli ultimi decenni e che le posizioni, le angolature critiche, sono andate diversificandosi in base a elementi diversi⁸. Ad esempio, per quanto attiene alla storiografia italiana, negli ultimi quarant’anni si sono definiti due filoni interpretativi che hanno sottolineato, per ragioni diverse, l’utilità dell’agiografia al di là del sostrato fittizio ad essa intrinseco, sì da riabilitarne un tessuto identitario che – eventualmente – desse ragione delle stesse contaminazioni favolistiche. In altri termini, all’agiografia è stata riconosciuta una funzionalità, una validità, che se per Claudio Leonardi si sostanzia della capacità del linguaggio agiografico di trasmettere il messaggio cristiano⁹ – oltre a quella di trasfondere modelli pedagogici e liturgici¹⁰ –, per Sofia Boesch Gajano si sostanzia invece della possibilità offerta dai *βίοι* cristiani di guardare attraverso di essi – come attraverso uno specchio – alla dimensione, al tessuto, alla rappresentazione e ai sistemi di valore sociali¹¹. Peraltro il linguaggio agiografico – va detto – è un linguaggio complesso; spesso si presenta come una compilazione ove molteplici *topoi* sono reiterati a oltranza¹², quasi ci fosse un canovaccio prestabilito per la stesura delle vite; essi servono a corroborare l’esemplarità, anzi la santità del personaggio che si intende rappresentare. Le officine agiografiche, particolarmente dal concilio di Trento in poi, sono regolate dalla diffusione dei modelli agiografici che si impongono a mezzo dei processi di canonizzazione¹³ e, data la gemmazione dei luoghi comuni pertinenti al personaggio cui spetta l’attributo di *hagios*, non di rado si ha l’impressione di trovarsi davanti a testi e a donne che si assomigliano, quasi costoro fossero testimoni esemplari su un archetipo comune, su un architetto. In altre parole, nel caso delle agiografie di donne ci troviamo davanti a una pleora di *religiosae mulieres* che sono tutte mistiche spose di Cristo¹⁴ –; che sono state precocemente frugali e pie – si pensi al *locus* del *puer senex*¹⁵; che hanno ricevuto la grazia del cambio dei cuori¹⁶; che hanno scampato pericoli e hanno fatto fronte coraggiosamente a molte traversie, impavide guerriere della *militia Christi*¹⁷. L’agiografia è inoltre connotata da una ‘vitalità’ che ne regola la morfologia e per questo motivo essa si presenta polimorfa, cangiante, friabile. Non sta a chi scrive illustrarne dettagliatamente i cambiamenti, ma è d’uopo ricordare quanto meno

psicopatologico di Chiara d’Assisi, di Veronica Giuliani, di Maria Maddalena de’ Pazzi e di molte altre figure; H. Maudsley, *Body and Mind: An Inquiry into Their Connection and Mutual Influence, Specially in Reference to Mental Disorders, an Enlarged and Revisited Edition to which are Added Psychological Essays*, London, Macmillan and Co, 1873, p. 85.

⁷ I rimandi bibliografici sarebbero molteplici e segnalo qui soltanto: E. Paoli, *Parole di donna, scritture di uomini: Angela da Foligno, Margherita da Cortona, Chiara da Montefalco*, in *Amicitiae Sensibus. Studi in onore di don Mario Sensi*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli e F. Frezza, Foligno, Accademia Fulginia, 2011, pp. 215–228; G. Pozzi, *L’alfabeto delle sante*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Genova, Marietti, 1988, pp. 21–42, alle pp. 21–23; C. Leonardi, *La santità delle donne*, ivi, pp. 43–57, a p. 43. Come ha scritto Leonardi, la nascita dell’agiografia, nell’accezione in cui intendiamo oggi questa parola, si deve al lavoro dei gesuiti fiamminghi del primo quarto del Seicento: i bollandisti. Attribuendo molta importanza al valore documentario dei manoscritti, i bollandisti hanno sempre fatto del manoscritto più attendibile il punto nevralgico della sistematizzazione dei testi editati; costoro sono a tutt’oggi attivi nella pubblicazione, oltre che degli *Acta Sanctorum* (AASS) – che sono edizioni di testi – di una nota rivista, «Analecta bollandiana», e di due importanti raccolte di repertorio, la Bibliotheca Hagiographica Graeca (BHG) e la Bibliotheca Hagiographica Latina (BHL). Cfr. C. Leonardi, *Agiografia*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, Roma, Salerno editrice, vol. 1, 1993, pp. 421–462.

⁸ I testi agiografici sono divenuti oggetto di interpretazioni e studi differenti e hanno spostato l’attenzione, via via, sulla dimensione ideologica, su quella letterario-strutturalistica, su quella sociologica, su quella folklorica. Inoltre gli agiografi hanno rivolto la loro attenzione ad ambiti cronologici e geografici precisi. Per poter avere un’idea dei diversi interessi che hanno caratterizzato la ricerca agiografica, utilissimo è il volume curato da Sofia Boesch Gajano: *Agiografia altomedievale*, Bologna, il Mulino, 1976 (con contributi di H. Delehaye, H. Gunther, A.M. Orselli, G.P. Bognetti, F. Graus, K. Bosl, E. Patlagean, J. Le Goff, P. Delooy). Sulle linee delle varie metodologie di ricerca agiografica si veda poi C. Leonardi, *L’agiografia latina dal tardo antico all’alto medioevo*, in *La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo, Atti del Convegno tenuto a Roma, C.N.R., dal 12 al 16 novembre 1979*, Roma, Herder, 1981, vol. 2, pp. 643–659.

⁹ Per avere un quadro d’insieme del lavoro di Claudio Leonardi inerente l’agiografia, rimando qui a un volume ove sono stati riuniti gran parte degli studi che costui ha dedicato ai succitati temi: C. Leonardi, *Agiografie medievali*, a cura di A. Degl’Innocenti e F. Santi, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2011. Molto importanti per comprendere l’importanza dei modelli di santità trasmessi sono i seguenti lavori: Id., *Dalla santità «monastica» alla santità «politica»*, in «Concilium», XV, 9, 1979, pp. 84–97; Id., *I modelli dell’agiografia latina dall’epoca antica al medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al Medio Evo: da Teodosio a Gregorio Magno, Atti del Convegno internazionale, Roma, 25–28 maggio 1977*, Roma, Accademia dei Lincei, 1980, pp. 453–476.

¹⁰ Id., *Agiografie*, cit.

¹¹ Si veda il volume recente, ove sono stati ripubblicati molti dei lavori già apparsi altrove: S. Boesch Gajano, *Un’agiografia per la storia*, Roma, Viella, 2020. Vorrei ricordare che anche per Claudio Leonardi l’agiografia è specchio della società oltre che tramite pedagogico, liturgico e cristiano: Leonardi, *Agiografie*, cit., pp. 426–427.

¹² Per una documentazione sulla circolazione dei *topoi* inerenti le agiografie delle sante donne dell’Europa cristiana: E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell’autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1980; R. Guarnieri, *Angela, mistica europea*, in *Angela da Foligno terziera francescana, Atti del Convegno storico nel VII centenario dell’ingresso della beata Angela da Foligno nell’Ordine Francescano Secolare (1291–1991)*, Foligno, 17–18–19 novembre 1991, a cura di E. Menestò, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 1992, pp. 39–82. Per una disamina sulla rappresentazione agiografica delle sante in età moderna: A. Scattigno, *Maria Maddalena de’ Pazzi tra esperienza e modello*, in *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XVI al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. Zarrì, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, pp. 85–101; M. Zangari, *A Female Mystic and Educator in the Medici Grand Duchy: Hagiography of the Venerable Leonora Ramirez de Montalvo (1602–1659) from Medieval to Modern Topoi*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», LV, 2019/2020, pp. 229–265. Si segnala poi lo studio di Maria Chiara Ferro per quanto riguarda le sante della Chiesa orientale: *Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X–XVII sec)*, Firenze, Firenze University Press, 2010.

¹³ Leonardi, *La santità delle donne*, cit., pp. 45, 54–56.

¹⁴ Su questo segnale nuovamente: Guarnieri, *Angela, mistica europea*, cit.; Zangari, *A Female Mystic*, cit. Sulle nozze mistiche rimando invece a: E.A. Matter, *Il matrimonio mistico*, in *Donne e fede*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarrì, Roma–Bari, Laterza, 1994, rist. 2009, pp. 43–60; G. Zarrì, *Nozze mistiche e nozze sacre tra medioevo ed età moderna*, in Ead., *Recinti di donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 251–388.

¹⁵ E. Giannarelli, *Il puer senex nell’antichità: appunti per la riconsiderazione di un problema*, in *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all’Età moderna*, a cura di O. Niccoli, Firenze, Ponte alle Grazie, 1993, pp. 73–112; Ead., *La tipologia femminile*, cit., pp. 25–28; Ead., *Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell’età, topoi e modelli femminili fra paganesimo e cristianesimo*, in «Storia delle donne», II, 2006, pp. 159–187, *passim*.

¹⁶ Topica è la scena del mistico scambio di cuori, scena durante la quale Cristo dona cioè il proprio cuore alla mistica sostituendo il suo con quello della veggente. La prima occorrenza di questa fortunatissima immagine mistica risale – mi risulta – all’agiografia di santa Lutgarda di Tongres († 1246), per la quale si veda Thomas Cantimpranus, *Vita Lutgardis virginis Aquiriae Brabantia* (BHL 4950), in *Acta Sanctorum*, Iunii, III, Antuerpiae, 1701, pp. 234–263, a p. 239. Sullo scambio dei cuori nella *Vita Lutgardis*: A. Bartolomei Romagnoli, *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 2013, pp. 151–211. Più in generale, sempre sullo scambio dei cuori, A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 1999, p. 336; Leonardi, *Agiografie medievali*, cit., pp. 625–642, a p. 641.

¹⁷ Giannarelli, *La tipologia femminile*, cit., pp. 25–28.

che nel processo descrittivo e stereotipato della santa vissuta in epoca post-controriformistica molto più rappresentato rispetto alle agiografie precedenti è il riferimento alle virtù eroiche¹⁸, così come pure immancabile è la ‘prassi’ dell’estasi rigorosamente modulata sulla falsariga «degli estasi» di santa Maria Maddalena de’ Pazzi († 1607) che, come avremo modo di ricordare più volte, è la santa italiana della Controriforma¹⁹. Molto ci sarebbe da dire anche a proposito delle stigmatizzazioni, le quali, se nel Medioevo uscente sono caratterizzate da sanguischi che scorrono in mezzo a carni che guizzano, in età moderna, seppure con qualche eccezione, sono quasi sempre silenti, perché gli *stigmata* diventano invisibili²⁰. Lungo e complesso sarebbe inoltre il discorso sulle sante-profetesse, che Gabriella Zarri ha opportunamente definito ricorrendo alla *callida iunctura* di «sante vive»²¹; si trattò, diciamo qui *summatim*, di una panopia di donne – a loro volta tratteggiate tramite una topica dai loro agiografi – le quali, oltre a esercitare su certi ‘speciali’ cenacoli il proprio carisma di dottorato, interloquirono, in forme via via diverse, con poteri e istituzioni, delineando una filiera virtuosa che, inaugurata dal magistero mistico-profetico di Caterina da Siena, sarebbe stata destinata ad estinguersi all’epoca del Tridentino²². Nel *mare magnum* di questi *topoi* di cui si sostanziano i testi delle sante, ai fini della nostra indagine intesa a guardare le donne attraverso i testi, bisognava insomma isolare via via il *topos*, sì da poter distinguere il dato fittizio da ciò che poteva essere un dato autentico.

Corrotta almeno tanto quanto l’agiografia è un’altra tipologia di fonte ‘mediata’ che abbiamo interrogato: l’autobiografia mistica scritta su commissione²³. Si tratta di testi che sono spesso il punto di arrivo di un’ingunzione proveniente dal direttorio spirituale; sovente i padri spirituali chiedevano alle dirette di produrre un’analisi circostanziata dei peccati compiuti nel corso della loro vita, un atto che spesso restava auricolare oltre che segreto²⁴, ma che lo zelo del direttore non trascurava, in casi eccezionali, di registrare e/o di far registrare puntualmente, magari di concerto con una scrittura corale parallela, quella delle consorelle-segretarie, le quali, lungo il filo di una narrazione ‘personalistica’, trovavano il modo di cardare i fili di un orizzonte narrativo più duttile ed esteso, quello della memoria monastica, come bene illustrano i casi di Caterina de’ Ricci²⁵ († 1590) e, ancora una volta, di Maria Maddalena de’ Pazzi²⁶.

La corralità, la polifonia della voce narrante quando si tratta di testi di sante e beate conosce altre forme di restituzione scrittoria. Altrettanto eteroclitica, per esempio, è la scrittura cronachistica proveniente dagli ambienti monastici femminili²⁷, che abbiamo vagliato attentamente. Si tratta di testi in cui sono registrati, con una dovizia di particolari talvolta spropositata, i fatti occorsi in convento o in monastero, quali le elezioni delle badesse, i riti di vestizione, le professioni, le morti delle consorelle. Oltre alla presenza di sparuti componimenti poetici e, ovviamente, di orazioni che costellano, *ad abundantiam*, la trama inter- ed intratestuale dei libri di convento²⁸, di grande importanza in questo genere letterario è la dimensione memorialistica o, se vogliamo, l’arte della memoria; come mostrano, ad esempio, le note ricordanze del monastero folignate di S. Lucia, a mezzo della rilettura del libro di memorie, le

¹⁸ Oltre allo studio di A. Jacobson Schutte («Piccole donne», «grandi eroine». *Santità femminile «simulata» e «vera» nell’Italia della prima età moderna*, in *Donne e fede*, cit., pp. 277-301), si vedano pure le considerazioni di R. De Maio, *L’ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, in Id., *Riforma e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida, 1992 (1ª ed. 1973), pp. 253-274.

¹⁹ Per esempio cfr. Zangari, *A Female Mystic*, cit., pp. 258-263. Sulle estasi della Pazzi segnalò poi il volume recente di Laura Quadri: *Una fabula mystica nel Seicento italiano: Maria Maddalena de’ Pazzi e le Estasi (1609-1611)*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2020.

²⁰ Per il discorso sulle stigmatizzazioni rimando, *in toto*, al capitolo III di questo studio. Comunque segnalò che una disamina sul ‘problema’ delle stigmatizzazioni potrebbe prendere le mosse da: P. Debonnie, *Essai critique sur l’histoire des stigmatisations au Moyen Âge*, in «Études carmélitaines», XX, 1936, pp. 52-59; il volume a cura di G. Klaniczay, numero monografico di «Archivio italiano per la storia della pietà», XXVI, 2013, *Discorso sulle stimmate dal Medioevo all’età contemporanea*, con riguardo ai saggi di A. Bartolomei Romagnoli, *Un trattatello cinquecentesco in difesa delle stimmate di Caterina da Siena*, pp. 177-226; A. Gimaret, *Corps marqués et stigmates invisibles dans les biographies spirituelles du XVII^{ème} siècle*, pp. 239-258; X. von Tippelskirch, «Ma fille, je te la donne pour modèle». *Sainte Catherine de Sienne et les stigmatisées du XVII^{ème} siècle*, pp. 259-278.

²¹ G. Zarri, *Le sante vive. Profetie di corte e devozione femminile tra ‘400 e ‘500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990; segnalò poi Ead., *Dalla profetia alla disciplina (1450-1650)*, in *Donne e fede*, cit., pp. 177-225. Sul tema del profetismo ‘al femminile’ è inoltre utile il numero monografico dell’«Archivio italiano per la storia della pietà», XXXIII, 2021 (*Sante vive in Europa, secoli XV-XVI*).

²² Leonardi, *La santità delle donne*, cit., pp. 51-56.

²³ Sul tema dell’autobiografia su commissione abbiamo, ad oggi, una vasta bibliografia: I. Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995; utile pure il volume a cura di G. Zarri, *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, di cui si veda la sezione *Tra autobiografia e repressione*, alle pp. 329-520; A. Malena, *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 tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, a cura di S. Boesch Gajano ed E. Pace, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 317-339; E. Bottoni, «Noi donne haviamo il capo addobbato per sognare»: scrittura mistica e direzione spirituale nel diario di Barbara Fivoli (1717-1764), in «Archivio italiano per la storia della pietà», XIII, 2000, pp. 275-403; Ead., *Paolantonia Novelli (1667-1742), fondatrice delle cappuccine di Meldola: il caso settecentesco di una santa mancata*, in *All’ombra della Chiara Luce*, a cura di A. Horowski, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2005, pp. 307-357. Per la direzione spirituale in area protestante: E. Bottoni, *Seventeenth Century English Women’s Spiritual Diaries. Self-Examination, Covenanting and Account Keeping*, in «Sixteenth Century Journal», XXX/1, 1999, pp. 3-21.

²⁴ Si tratta di temi ampiamente trattati dalla storiografia: V. Lavenia, *Assolvere o infamare. Eresia occulta, correzione fraterna e segreto sacramentale*, in «Storica», VII, 20-21, 2001, pp. 89-154. Lo stesso Alfonso Maria de’ Liguori, ancora nel XVIII secolo, nell’ *Istruzione e pratica per i confessori*, affermava che la confessione doveva essere «vocale, secreta, vera ed intiera»: cit. in E. Bottoni, *Scritture dell’anima. Esperienze religiose femminili nella Toscana del Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, p. XIX. Come dimostrato dalla stessa Bottoni, però, i direttori spirituali e particolarmente gli ambienti gesuitici parvero ‘trasgressivi’ nei confronti di queste disposizioni tridentine: infatti la confessione generale implicante la messa per iscritto delle esperienze spirituali delle dirette continuò ad essere vivamente raccomandata. A questo proposito Elena Bottoni richiama molteplici passi del *Penitente istruito* di Paolo Segneri, sul quale si veda la voce del *Dizionario Biografico degli Italiani* (da qui in poi DBI) (vol. 91, 2018) curata da Marco Leone, https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-segneri_%28Dizionario-Biografico%29/.

²⁵ A. Scattigno, *Sposa di Cristo: mistica e comunità nei Ratti di Caterina de’ Ricci, con il testo inedito del XVI secolo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, con riguardo ai saggi *Scritture in monastero* (pp. 1-18) e *La memoria* (pp. 109-130).

²⁶ Ead., *Maria Maddalena de’ Pazzi tra esperienza e modello*, cit.

²⁷ Negli ultimi decenni gli studi hanno riportato alla luce molteplici libri di ricordanze, soprattutto per quanto attiene agli ambienti francescani; ricordo solo le ricordanze del monastero di Santa Lucia di Foligno, quelle di Monteluca, quelle di San Leonardo di Montefalco, quelle di Santa Maria della Pace di Norcia e, infine, quelle di Santa Maria Transiberim di Città di Castello. Tutti questi testi sono stati editi nel volume *Ricordanze del monastero di S. Lucia OSC in Foligno (cronache 1424-1786)*, introduzione, trascrizione, note, indici a cura di sr. A.E. Scandella OSC, appendice su altri monasteri OSC in Umbria a cura di G. Boccali OFM, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1987. A questa importante edizione ha fatto seguito la pubblicazione di un volume collettaneo, incentrato per lo più sulle cronache del monastero folignate di S. Lucia: J. Dalarun, A. Marini, M. Sensi et al., *Uno sguardo oltre. Donne letterate e sante nel movimento dell’Osservanza francescana. Atti della I giornata di studio sull’Osservanza Francescana al femminile, 11 novembre 2006, Monastero Clarisse S. Lucia, Foligno*, a cura di P. Messa e A.E. Scandella, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2007.

²⁸ Si veda, ancora una volta, il caso delle ricordanze del monastero di Santa Lucia di Foligno: J. Dalarun, *Il monastero di S. Lucia di Foligno foyer intellettuale*, in *Uno sguardo oltre*, cit., pp. 79-112, con riguardo alle pp. 98 sgg.

monache – cui le cronache sono rivolte – sono chiamate a riscoprire le origini della propria scelta monastica e, contestualmente, le fatiche fatte per la conquista di una regola precisa, così come pure le sorelle morte e l'appartenenza a un Ordine: il secondo Ordine francescano²⁹. Ma quello che più interessa far notare è che sovente sono proprio questi testi di carattere memorialistico, confezionati all'ombra del chiostro, a farsi tramite di notizie di carattere nosografico. E veniamo così a una terza tipologia di fonte.

Seppur sistematizzato sotto forma di relazione, esemplificativo può essere il resoconto delle manifestazioni dei malanni che afflissero Maria Maddalena de' Pazzi all'epoca delle estasi, durate quaranta giorni, del 1584, trascritte poi nella raccolta omonima. Il testo dei *Quaranta giorni* non è l'unico a restituirci il resoconto dell'esperienza stra-ordinaria della Pazzi, poiché disponiamo pure di una relazione della malattia che consente di capire cosa sia accaduto alla monaca all'epoca della professione religiosa anche – e forse soprattutto – da un punto di vista clinico. A partire dal 27 maggio, si legge in questo testo, la donna andò sovente in estasi. Le consorelle iniziarono a trascrivere il resoconto di questi rapimenti, tenendo in considerazione le testimonianze delle infermiere e delle speciali, nonché quelle dei medici curanti. La relazione venne consultata vieppiù da quanti erano interessati alla vita della santa monaca, fra i quali, ad esempio, suor Maria Pacifica del Tovaglia, che aveva redatto una piccola biografia della Pazzi ad uso del nuovo confessore della mistica³⁰, Francesco Benvenuti. A parte questo scritto, però, nell'archivio del monastero ove visse la Pazzi – quello fiorentino di S. Maria degli Angeli – sono state rinvenute altre testimonianze consimili, compilate a mo' di pro-memoria e sarebbe congruo chiedersi a cosa servissero tali relazioni. Come ricorda lo studioso Claudio Catena, le consorelle di Maria Maddalena erano perfettamente consapevoli della sua straordinarietà – diciamo pure della sua santità – quindi «prendevo nota di quanto avveniva sotto i loro occhi», preparandosi così alle deposizioni canoniche del processo di beatificazione e di canonizzazione³¹. Pure avendo i testi come fine precipuo quello di descrivere il patimento 'catartico' della consorella, la sofferenza che la rende cristiforme, e non la malattia in sé e per sé, ciò non ci impedisce di farci un'idea della patologia dalla quale la monaca fu affetta. Leggendo il testo, colpisce ad esempio la vivacità delle monache, intente a somministrare, con fiducia, le vivande ricostituenti³². Da notare è altresì il senso di impossibilità dei medici, i quali, puntualmente, dichiarano prognosi negativa³³. Altrettanto incisivo e caratterizzante è il caso di suor Maria Crocifissa Tomasi († 1699), 'biografata' tramite una serie di relazioni che danno ragione della regressione a uno stato di bambina, tipica manifestazione isteroide destinata a riproporsi nei casi di mistiche a noi più vicine³⁴. Scrupolosa e quanto mai sconcertante risulta la sinossi fatta, in sede di relazione, dei *remedia* prescritti dai medici del tempo, allorché si manifestavano i parossismi e i deliqui: «forti legature con stortigliargli le dita delle mani», «offuscazioni di cerebro», «puzzolenti odori»³⁵.

Un valore documentale imprescindibile – è noto –, importante quanto quello delle fonti scritte, rivestono le fonti iconografiche, perché, malgrado alcuni storici continuino a considerarle 'inferiori' rispetto alla documentazione scritta, esse non sono semplicemente un riverbero dei testi: le fonti figurative hanno spesso una vita autonoma³⁶ e «costituiscono un filone vitale che a volte tenacemente prosegue per strade ritenute dalla tradizione scritta secondarie e per questo abbandonate»³⁷. Insomma, a giusta ragione, possiamo affermare che la ricerca storica quando prescinde dalle immagini è mutila. Molto interessante è stato vagliare le 'Passioni' di Vanna da Orvieto († 1306), di Angela da Foligno († 1309), di Rita da Cascia († 1457), di Domenica da Paradiso († 1553), di Chiara Isabella Fornari († 1744), di Anna Katharina Emmerick († 1824), immortalate da affreschi e/o bozzetti più o meno coevi. Ancor più affascinante è stato poi esaminare le bambole rappresentanti Gesù Bambino: fonti 'di confine', dato che si collocano alla frontiera fra l'iconografia e l'oggettistica. Dappoiché, come cercheremo di dimostrare, le religiose hanno spesso surrogato la maternità terrena con una maternità 'spirituale' – che ha preso corpo, via via, tramite il ricorso alle bambole di Gesù Bambino e alle culle –, ai fini della nostra analisi era importante marcare l'occorrenza dei Bambinelli e delle *cunae* nell'esperienza mistica e paramistica, oggetti devozionali dei quali abbiamo approntato un censimento³⁸. Il censimento ha incluso indagini sui materiali delle statue – legno, terracotta, cera, cartapesta – e sui sontuosi vestiti con cui le donne erano aduse ad abbigliare Gesù Bambino che, in alcuni casi, possedeva dei guardaroba con vesti adorne di perle, rubini e altre gemme. Si è indagato sui cerimoniali durante i quali i Bambinelli venivano utilizzati, anche perché erano vestiti diversamente a seconda delle feste liturgiche: per esempio, durante il Giubileo, venivano abbigliati da pellegrini, con tanto di cappello e di bordone. Sono state poi vagliate le iconografie del Bambino: il Bambin Gesù benedicente del Verzellina, quello raffigurato coi simboli della Passione di Cristo e l'iconografia del Santo Bambino giustapposto a soggetti macabri come il teschio.

Concludendo questo discorso sulle fonti, si può affermare che il polimorfismo dei *corpora* che fanno da traliccio all'indagine può essere ricondotto a cinque macrocategorie: l'agiografia, l'autobiografia, la scrittura memorialistica, il resoconto nosografico e, infine, il versante delle arti figurative e dell'oggettistica devozionale. Non si tratta di compartimenti stagni, bensì di testi e 'immagini' che si implicano reciprocamente, che intrattengono corrispondenze puntuali, che si richiamano, che 'parlano' fra loro, ragion per cui appropriato e cogente ci sembrava applicare il metodo della 'pecia', della pezza, sì da rimettere insieme le tessere e chiudere un cerchio, un cerchio magico: quello della *vita mystica*. Un principio regolatore, però, doveva normalizzare le 'irruzioni' nel testo

²⁹ *Ricordanze del monastero di S. Lucia*, cit., pp. 22–23. Molto forte è l'espressione di una delle croniste, suor Caterina da Osimo, che scrive tra il 1468 e il 1536, e che in un punto del testo afferma: «Guai a quelle sore che saranno ingrati de tanti benefitii e maxime de tanto altissima professione nostra, aquisitata con tante lacrime et spargimento de sangue del nostre sancte matre de quello tempo».

³⁰ C. Catena, *Le malattie di S. Maria Maddalena de' Pazzi*, in «Carmelus», XVI, 1969, pp. 70–141, a p. 75.

³¹ Ivi, pp. 96–97.

³² «Si durava fatica la mattina e la sera a fargli pigliar uno scodellino di pappa [...]. E noi stavamo a pregarla con grande instantia che la pigliassi più che poteva», ivi, p. 81.

³³ «Più volte Maestro Jacopo, ch'era il suo principal medico hebbe a dire: La nostra arte non ci aggiunge. Io per me fo professione di conoscere la più de mali, ma confesso che questo non l'intendo. E così dice lo Strada, ch'è pur prachichissimo», ivi, p. 81.

³⁴ Per il caso di Maria Crocifissa Tomasi, raffrontabile con quello di Therese Neumann e di Natuzza Evolo, cfr. *infra* il capitolo II.

³⁵ *Relazione dello stato di Bambina di Suor Maria Crocifissa accaduta in quest'anno 1668*, consultabile sul web: <http://www.infolio.it/cda/isabella/visioni1/vision03.html#ancora387956>.

³⁶ A. Vauchez, introduzione a C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 1993 (rist. 1996 e 2010), p. xxvii.

³⁷ Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, cit., p. 163.

³⁸ Segnalo qui due studi: C. Klapisch Zuber, *Le sante bambole. Gioco e devozione nella Firenze del Quattrocento*, in Ead., *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 305–329; P. Scaramella, *I santolilli. Culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997.

e nel *côté* devozionale, le incursioni corsare in un mondo sostanzialmente invalicabile, un mondo segnato dall'incomunicabilità, dall'impossibilità di ridire anche perché, come ha scritto de Certeau, al mistico pertiene un non-luogo: egli non è più qui, è già altrove³⁹. Come abbiamo detto in apertura, il *βίος* santo, che spesso ha rappresentato il punto di partenza del lavoro di documentazione, per il suo stesso statuto non consentiva di guardare opportunamente alla vita della biografata, a meno che non fossimo stati disposti ad accettare le 'dismorfie' del *typus* agiografico di cui a lungo abbiamo discettato: ragion per cui il fenotipo andava rimosso, compensato con i dati trasmessi dalle fonti considerate spesso 'lateralmente' o, in casi non particolarmente felici, sfuggiti alle maglie della critica. Talvolta i profili di donna hanno ripreso corpo, seppur non con la brillantezza degli originari colori smaglianti. Talaltra abbiamo dovuto accontentarci di un ritratto a tinte fosche. Eppure il ritratto a penna, come quello proprio delle arti figurative, ha comunque rappresentato – ci sembra di poter dire – quella scorza, quel doppio privo di vita, quell'ombra dell'identità perduta in grado di ricreare un legame fra il soggetto e noi, che siamo all'origine dell'alienazione, così come impone l'immediatezza del termine, derivato da *retraho*, ossia «costringere a tornare»⁴⁰.

Mistiche sotto osservazione: psichiatria e psicoanalisi applicate ai fenomeni mistici

Spostando l'attenzione dalle fonti agli studi, notiamo che sperimentalismi 'trasgressivi' o letture più garbate hanno, negli anni, prestato l'orecchio a spinte narrative più endogene, eversive, centrifughe, nel tentativo di arguire qualcosa della personalità di coloro che, da sante, con un processo apparentemente abusivo che ha attribuito alla psicoanalisi validità 'retroattiva', sono divenute analizzande.

Prima ancora di vedere da vicino la bibliografia in cui la psichiatria e la psicoanalisi sono state applicate alle agiografie e alla memorialistica delle donne mistiche, seppure diminutivamente e con difetto, vorremmo cominciare questa 'nota' menzionando, tachigraficamente, l'opera dei medici del XIX secolo, impegnati, in vario modo, a prendere in esame la fenomenologia di un male millenario: il male dell'utero vagante, l'isteria, cui le mistiche sono state sovente ricollegate. Superata la teoria vetusta secondo la quale l'utero provocava crisi migrando da una parte all'altra del corpo delle donne e riconducendo i parossismi delle isteriche a cause organiche e psicosomatiche, per Jean-Martin Charcot, il neurologo della parigina Salpêtrière, l'estasi mistica era una manifestazione isterica⁴¹. Del medesimo avviso furono, a mano a mano che gli *studia* sull'isteria andarono avanti, Cesare Lombroso, Richard von Krafft-Ebing su su fino a Sigmund Freud e a Jaques Lacan⁴². Oltre a quello di aver studiato e individuato le fasi dell'isteria, che si dialettizzerebbero, stando a Charcot, in epilessia, clownismo, atteggiamenti appassionati e periodo terminale⁴³, uno dei meriti più importanti del neurologo francese è, *sine ullo dubio*, la mappatura delle cosiddette 'stimate', le quali non solo potevano essere attribuibili all'isteria⁴⁴ – oltre che a stati morbosi e latenti di sifilide e al vaiolo⁴⁵ –, ma potevano fare capolino altresì, proprio per la loro natura, che non era punto miracolistico-cristiana, anche su «persone che erano lontane dall'essere sante» e perfino sugli eretici⁴⁶. Seppure largamente rigettabili, per motivi evidenti, molto interessanti sono, *in ultra*, le tesi di Lombroso, il quale aveva a lungo osservato le mistiche – a lui contemporanee – Louise Lateau († 1883) e Maria von Mörl († 1868), per formulare, in seguito, un giudizio lapidario, perentorio. Per Lombroso la donna mistica era naturalmente cattiva⁴⁷; costei rifuggiva da tutto ciò che perteneva alla donna «normale», la quale, secondo lui, aveva un forte istinto materno in quanto naturalmente destinata alla maternità, istinto che si accompagnava allo spirito di abnegazione nei confronti della propria famiglia⁴⁸. La mistica e più in generale la religiosa, come la prostituta, era un soggetto trasgressivo, un *female offender*⁴⁹ che puntava solo all'autocompiacimento: l'esaltazione nei momenti solenni, la cura degli ammalati, l'evergetismo nei confronti dei poveri, tutto cooperava ad attirare l'attenzione su di sé, a scapito della cura dei figli e del marito⁵⁰. Di grande interesse risultano inoltre i sondaggi dedicati all'origine dell'isteria nelle donne religiose, che secondo Krafft-Ebing andava ricondotta a una sublimazione del piacere sessuale, ragion per cui si sarebbe verificata l'estasi mistica⁵¹, e caratteristiche né diverse né dissonanti aveva l'interpretazione di Lacan, per il quale l'estasi e il godimento erotico si equivalevano: l'estasi era pura *jouissance*, il 'tipico' piacere femminile che va oltre il piacere puramente sessuale⁵².

Nella *nouvelle vague* degli *studia* sull'isteria 'mistica', un altro medico, Ermete Rossi, nel 1892 pubblicava a Roma la *Psicopatologia cristiana*⁵³, volumetto ove l'autore si poneva il problema di guardare agli eccessi della *vita mystica* riconducendoli a una matrice nevrotica, patologica. Siamo quindi davanti a un *opus* che prende in esame non le mistiche, ma i 'testi' delle mistiche, così come

³⁹ «È mistico colui o colei che non può cessare di essere in viaggio e che, con la certezza di ciò che gli manca, sa di ogni luogo e di ogni oggetto che non è quello lì. Il desiderio crea un eccesso. Esso va oltre, passa e perde dimora. Costringe ad andare più lontano, altrove. Egli non abita da nessuna parte. È abitato»: M. de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 404-405 (ed. or., *La Fable mystique, 1. XVI-XVII secolo*, Paris, Gallimard, 1982).

⁴⁰ L. Bolzoni, *Poesia e ritratto nel Rinascimento*, testi a cura di F. Pich, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 39.

⁴¹ J.-M. Charcot, *La foi qui guérit*, in Id., P. Richer, *Les démoniaques dans l'art suivi de La foi qui guérit*, Paris, Macula, 1984, pp. 111-123.

⁴² Per una rassegna su questi studi: C. Mazzoni, *Saint Hysteria: Neurosis, Mysticism and Gender in European Culture*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1996, pp. 17-18.

⁴³ Ivi, p. 22.

⁴⁴ Charcot, Richer, *Les démoniaques*, cit., p. 107; J.-M. Charcot, *L'hystérie*, a cura di É. Trillat, Toulouse, Privat, 1971, p. 160.

⁴⁵ D.-M. Bourneville, *Science et miracle: Louise Lateau ou La stigmatisée belge*, Paris, Delahaye, 1897, p. 9.

⁴⁶ C. Lombroso, *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*, Torino, UTET, 1909, p. 124.

⁴⁷ Id., *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, Torino, Roux, 1893, p. 624.

⁴⁸ Su questo aspetto della tesi di Lombroso è tornata, più recentemente, Mazzoni, *Saint Hysteria*, cit., p. 53.

⁴⁹ Il rimando è qui al titolo della traduzione del libro di Lombroso, *Female Offender*, New York, The Philosophical Library, 1958.

⁵⁰ C. Lombroso, *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia ed all'estetica*, Torino, Bocca, 1894, p. 491.

⁵¹ R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis, with Especial Reference to the Antipathic Sexual Instinct: A Medico-Forensic Study*, trad. ing., New York, Scarborough, 1978, p. 414, nota 8.

⁵² J. Lacan, *God and the Jouissance of The Woman*, in *Feminine Sexuality: Jaques Lacan and the École Freudienne*, a cura di J. Mitchell e J. Rose, New York, Norton, 1982, pp. 145-147.

⁵³ E. Rossi, *Psicopatologia cristiana*, Roma, Coi tipi della società laziale, 1892.

quasi tutti gli altri studi che ricorderemo da qui in poi. Nonostante le critiche ricevute da Luigi Capuana, secondo il quale «la nevrosi religiosa» sarebbe altra cosa dalla «nevrosi ordinaria»⁵⁴, ci sembra di poter considerare complessivamente meritorio il lavoro in questione, dato che Rossi ha comunque avuto delle intuizioni rispetto a tesi considerabili ancora valide e ha contestualmente intercettato testi cui rivolgere attenzione e indagini. L'orrore della vita della carne, notava l'autore a giusta ragione, aveva assunto spesso forme morbose⁵⁵, ma di gran lunga più interessante ci sembra il discorso fatto a proposito dei mistici e delle mistiche che sublimarono l'amore terreno facendo della Madonna, nel caso dei primi, e del Signore, nel caso delle seconde, il proprio oggetto di desiderio. Si adducevano, a questo proposito, gli esempi di Margherita, figlia dell'imperatore Massimiliano II, che si era ferita il seno e aveva scritto con il sangue una promessa di fedeltà a Gesù Cristo⁵⁶; di Veronica Giuliani, la quale si era impressa, sempre per 'Amore', un suggello di fuoco sul petto⁵⁷; di Paola Maria di Gesù, che aveva inghiottito dei pezzetti di carta su cui aveva scritto il nome divino, incidendoselo sul cuore con ferri roventi⁵⁸; il caso di santa Maria Prevostiere, la quale si era 'tatuata', a mezzo di un rasoio, l'anagramma di Gesù sul petto e sulle braccia⁵⁹. Ancorché opinabile da un punto di vista metodologico, il lavoro di Rossi sembra però sostanzialmente valido, a nostro avviso, quanto all'idea di fondo: le restrizioni sessuali prescritte dalla morale cristiana sarebbero alla base di una serie di devianze, che talvolta sono evidenti, come nel caso delle mistiche che rivolgono il proprio amore a uno sposo divino facendo ricorso però a un codice comunicativo terreno; talaltra sono invisibili ma, a ben guardare, sostanzialmente intuibili – Rossi notava che non può essere un caso che ai gesuiti sia stato imposto dalla regola di non toccarsi fra loro, neppure per gioco⁶⁰. La sessualità dunque – aggiungiamo noi a mo' di corollario alle considerazioni enucleate dall'autore –, anche se ostacolata dall'istituzione, o dalla direzione di spirito, percorre delle strade, prende forma, si definisce e, come nei negativi, si definisce anche allorché è negata.

Estremamente importante per l'avanzamento degli studi sulla psicopatologia 'cristiana' era stata l'opera di Pierre Janet, un altro medico della Salpêtrière che, fra il 1926 e il 1928, con *De l'angoisse à l'extase*, aveva fatto conoscere alla comunità scientifica una sua paziente, Madeleine, la quale presentò estasi frequenti, stigmati e posture da crocifissione. Peraltro, dato che la paziente ebbe una contrattura alla gamba a causa della quale dovette camminare sulle punte, costei si convinse di camminare in punta di piedi perché, da lì a poco, sarebbe stata assunta in Cielo in anima e corpo, proprio come era accaduto alla Madonna⁶¹. Janet istituiva un parallelismo fra Madeleine e Teresa d'Ávila, ma soprattutto, nel ragguaglio, l'autore trasmetteva la diagnosi di questa «povera mistica contemporanea»⁶²: neuropatia, ossessione e depressione⁶³.

A proposito di Teresa d'Ávila, alla fine dell'Ottocento, in occasione di un concorso di scrittura organizzato a Salamanca proprio per il trecentesimo anniversario della morte, sulla santità della mistica *doctora* del *siglo de oro* cominciarono ad essere avanzate alcune riserve, tanto che la sua stessa canonizzazione venne messa in discussione. Ad esempio, il fisiologo e padre gesuita belga Guillaume Hahn, discepolo di Charcot, sostenne, nel suo acclamato saggio *Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*, che la santa avilana fosse affetta da istero-epilessia e da grande isteria⁶⁴; al giudizio 'impietoso' di Hahn fece eco quello del giornalista Ramón León Maínez, il quale scrisse un testo divenuto poi famoso, *Teresa de Jesús ante la crítica*, ove affermò che Teresa era stata, *temporibus*, un'isterica la cui malattia non era stata diagnosticata per via dell'arretratezza del codice medico di allora. Nell'opera leggiamo addirittura: «Con un tratamiento prudente y adecuado por parte de la ciencia, Teresa de Jesús no habria ofrecido á la nacion española un espectáculo asaz ridículo, ni dado al mundo el ejemplo de una detestable aberracion social»⁶⁵. Altrettanto duro fu lo psichiatra Henry Maudsley, secondo il quale l'insoddisfazione degli organi sessuali sarebbe stata alla base delle esperienze mistiche di Teresa d'Ávila – oltre che di Caterina da Siena –, esperienze che andavano considerate delle vere e proprie malattie⁶⁶; più precisamente, Maudsley sostenne che a stimolare l'estasi mistica, secondo lui un surrogato dell'orgasmo («vicarious sexual orgasm»), sarebbero stati i corpi maschili nudi rimirati continuamente dalle estatiche, aduse a pregare a oltranza davanti ai Crocifissi dalle membra scoperte⁶⁷.

Il successo delle teorie di questi pionieri della psicopatologia mistica è testimoniato dal fatto che, come è stato notato anche recentemente, il modello isterico di santa Teresa individuato già a fine Ottocento venne applicato subito alla letteratura poiché, come mostrano i romanzi di Leopoldo Alas ('Clarín') e di Eduardo López Bago, i personaggi della nuova narrativa spagnola presentarono figure di donne isteriche esemplate sul profilo della santa avilana, ormai considerato, appunto, sostanzialmente isterico⁶⁸. Studi più recenti, comunque, sarebbero ritornati sul tema dell'isteria teresiana, con approcci più moderni, e mi riferisco qui, per esempio,

⁵⁴ Per la recensione di Luigi Capuana, *ivi*, pp. I-XII, in part. p. XII.

⁵⁵ Si vedano gli esempi di Chiara da Montefalco che, per difendere il senso del tatto, non stende la mano nemmeno per ricevere l'elemosina; e si veda altresì il caso di suor Maria Crocifissa della Concezione, la quale tira a sé con un legno o con uno strumento qualunque cosa sia stata in precedenza toccata da un uomo. *Ivi*, p. 45.

⁵⁶ *Ivi*, p. 149.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 149-150.

⁶⁰ «L'ascetismo che nega violentemente le funzioni essenziali dell'organismo umano, e dà preoccupazione e terrore continui di peccato, mantiene il sistema nervoso in uno stato d'irritazione e sensibilità repulsiva, e finisce a produrre fenomeni di perversimento sessuale. Prudentemente ai Gesuiti è fatta dalle regole dell'Ordine [...] proibizione di toccarsi tra loro, neppur per gioco. Il principio antisessuale cristiano è nelle sue conseguenze immorale, come ogni principio antibiologico»; *ivi*, pp. 228-229.

⁶¹ P. Janet, *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments*, 2 voll., Paris, Alcan, 1926-1928.

⁶² *Ivi*, vol. 1, p. 181.

⁶³ *Ivi*, p. 17.

⁶⁴ G. Hahn, *Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*, in «RÉvue des questions scientifiques», XIII, 1883, pp. 5-123.

⁶⁵ R.L. Maínez, *Teresa de Jesús ante la crítica*, Madrid, Aurelio J. Alaria, 1880, p. 53.

⁶⁶ «A similar intimate connection between fanatical religious exaltation and sexual excitement is exemplified by the lives of such religious enthusiasts as St. Theresa and St. Catherine da Sienne, whose nightly trances and visions, in which they believed themselves received as veritable spouses into the bosom of Christ and transported into an unspeakable ecstasy by the touch of His sacred lips, attested, though they knew it not, the influence of excited sexual organs on the mind»; H. Maudsley, *Body and Mind*, cit. in Weiser, *Illness Narrative, Hysteria, and Sanctity*, cit., p. 184.

⁶⁷ H. Maudsley, *The Pathology of Mind*, New York, D. Appleton and Company, 1880, p. 144.

⁶⁸ Ad esempio Ana Ozores, una dei protagonisti del romanzo *La Regenta*, scritto da Clarín e pubblicato fra il 1884 e il 1885, non soltanto avrà visioni e inquietudini provocate dalla lettura del *Libro de la Vida* di santa Teresa, ma verrà guarita dalla sua isteria solo allorché avrà abbandonato la lettura dell'autobiografia teresiana e smesso di frequentare il suo confessore, Fermín de Pas. Le letture teresiane e l'assiduità del confessore saranno rimpiazzati rispettivamente dal nuovo interesse per

al lavoro di Thorsten Passie ed Elisabeth Petrow, condotto in un'ottica psichiatrica. Innanzitutto costoro, a seguito di un'accurata analisi delle cosiddette autodescrizioni (*Selbstbeschreibungen*) presenti nel *Libro de la Vida*, precisano che le estasi della santa sarebbero state «statiche» e «lucide», ovvero avrebbero avuto luogo non nel corso di eccessi – si pensi alla danza parossistica, ad esempio –, bensì tramite manifestazioni più pacate e, soprattutto, in uno stato di coscienza non obnubilata⁶⁹. Caratterizzate da insensibilità nel corso della manifestazione e da senso di indottrinamento, di spersonalizzazione e di sostanziale serenità a seguito della cosiddetta estasi, tutte le sensazioni descritte dalla mistica nella sua autobiografia sarebbero riconducibili a quelle individuate dal neurologo canadese Michael Persinger nell'ambito dello studio dell'epilessia del lobo temporale (TLTs)⁷⁰. In ultima analisi, stando a Passie e Petrow, sarebbe verosimile pensare che Teresa fosse affetta da un'alterazione cerebrale – dovuta forse a una neurobrucellosi – a causa della quale la santa avrebbe sperimentato stati estatici e il fatto che, per diversi anni, lo stato estatico si sia protratto per molte ore e molti giorni, avallerebbe l'ipotesi di TLTs in Teresa⁷¹. Un cospicuo numero di riflessioni significative ha invece preso in esame, segnatamente, l'estasi della *fundadora*, particolarmente prendendo in considerazione la nota statua del Bernini – *L'estasi di Santa Teresa*, databile al 1652 – e assimilando il godimento teresiano a quello dell'orgasmo, tant'è che l'antropologo francese Georges Lapassade, ancora negli anni Ottanta del Novecento, indica la mistica *escritora*, in modo volutamente blasfemo, come «la santa cagna di Ávila»⁷². La nota statua del Bernini, in cui vediamo Teresa, il viso gaudente, in attesa di essere penetrata dalla freccia di un angelo che, con una mano, le scopre il seno, aveva del resto indotto già Richard von Krafft-Ebing, nel lontano 1886, a parlare di Teresa come di una ninfomane isterica⁷³, un'idea condivisa dallo stesso Josef Breuer del resto, secondo il quale la santa era sì la patrona dell'isteria, ma era anche una donna dall'ingegno ragguardevole⁷⁴ – interessante notare come l'esaltazione dell'ingegno teresiano sia ancora oggetto di dibattiti sulla «resilienza» della santa⁷⁵. Insomma, da Krafft-Ebing a Lacan venne delineata una direzione critica che pretese che la santa avilana, più che di estasi celesti, godesse, in buona sostanza, di piaceri sessuali, tant'è che Lacan, invitando gli scettici a recarsi direttamente a Roma, sì da verificare di persona la carica sensuale dell'opera del Bernini, affermò: «ça ne fait pas de doute, elle jouit», ossia «non c'è dubbio su questo, sta godendo»⁷⁶.

Nel ricordare i tratti salienti della temperie culturale interessata alla presa in considerazione della storia della spiritualità, con tutte le implicazioni 'mistiche' del caso, passata al vaglio di strumenti altri quali la psicoanalisi, non possiamo esimerci dal ricordare l'opera di Michel de Certeau, che aveva partecipato, peraltro, alla fondazione dell'École française de psychanalyse messa in piedi da Jaques Lacan⁷⁷. Per ovvie ragioni non potremo dilungarci sull'importanza e la raffinatezza dei riuscitissimi sperimentalismi di de Certeau, anche perché lo studioso non dedicò un'attenzione specifica alle donne mistiche, né tantomeno ravvisò mai sussistenza in loro di disturbi mentali. Ci limiteremo pertanto a ricordare che, per il gesuita francese, al mistico pertiene una volontà che si equivale rispetto alla perdita della sua stessa identità: questi costruisce il sé a seguito di un continuo spossamento⁷⁸. In tal senso la mistica avrebbe anticipato la necessità di porsi una serie di problemi – che si presentano, nel corso delle esperienze spirituali, sotto forma di motivi – i quali, *mutatis mutandis*, avrebbero dato luogo allo sviluppo di molteplici discipline, come la psicologia e la psichiatria, ma non solo⁷⁹. Fra questi 'problemi', lo storico ricordava, oltre al tema del desiderio, dell'assenza e dell'amore, «la questione del soggetto, le strategie dell'interlocuzione, una nuova 'patologia' dei corpi»⁸⁰. Quanto detto fino a qui mette poi conto di ricordare che, stando a quanto si legge in *Fabula mistica*, secondo Certeau, a partire dal Medioevo, l'approccio all'Altro si sarebbe caricato di valenze erotiche – lo storico richiama, a questo proposito, la dialettica mistico-trascendente – le quali sarebbero, di per sé, contraddittorie: la corporeità che pertiene all'eroticismo – la cosiddetta «erotica del Corpo» – si scontrerebbe cioè con l'impossibilità di trattenere l'Altro, sostanzialmente inafferrabile⁸¹.

Su posizioni nettamente più radicali si collocava invece l'interpretazione che della vita spirituale e religiosa dava Eric Dingwall, autore di un lavoro ormai appartenente a un passato parecchio remoto: il saggio dedicato a Maria Maddalena de' Pazzi incluso nel volume *Very Peculiar People*⁸². Nella sua lettura, lo studioso sostenne che Pazzi fu una sadica e una masochista la quale, frustando le consorelle e mortificando il suo corpo, avrebbe sfogato le sue inclinazioni sessuali⁸³. Si tratta di un lavoro che faceva eco ad alcuni studi, in un certo senso consimili, pubblicati a Londra da Aldous Huxley; si trattò di studi illuminanti, dato che secondo il saggista le visioni e più in generale le estasi delle donne mistiche medievali vennero forse provocate dall'inedia: una spiegazione, quindi, biochimica. La mancanza di zuccheri diminuirebbe l'efficienza biologica cerebrale e provocherebbe un deficit di vitamine, alterando le percezioni; secondo Huxley, le visioni furono più frequenti in tempo di Quaresima per l'inedia praticata in occasione del periodo penitenziale prepasquale, proprio per via della carenza vitaminica. Sempre in questo contesto, il filosofo britannico

la medicina e dalla presenza di uno psichiatra, il dottor Benítez. Per tutto questo e, più in generale, per la presenza del modello isterico teresiano nella narrativa spagnola di fine Ottocento, rimando a Weiser, *Illness Narrative, Hysteria, and Sainthood*, cit.

⁶⁹ Passie, Petrow, *Die Ekstasen der Teresa von Ávila*, cit., pp. 303-306.

⁷⁰ Ivi, con riguardo alle pp. 323 e 326-328.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² G. Lapassade, *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla transe*, a cura di G. De Martino, Milano, Edizioni Jouvence, 2020 (1ª ed. Milano, Feltrinelli, 1980), pp. 286-287.

⁷³ Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, cit., pp. 322, 329.

⁷⁴ Su questo è tornata, recentemente, Cristina Mazzoni, *Saint Hysteria*, cit., p. 42.

⁷⁵ Passie, Petrow, *Die Ekstasen der Teresa von Ávila*, cit., pp. 329-333.

⁷⁶ Lacan, *God and the Jouissance of The Woman*, cit., p. 144.

⁷⁷ M. Ranchetti, introduzione a M. de Certeau, *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 11 (ed. or., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987).

⁷⁸ S. Facioni, *Meridiani dell'assenza*, in M. de Certeau, *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, nuova ed. a cura di S. Facioni, con un saggio di C. Ossola, Milano, Jaca Book, 2008, pp. xxviii-xxxv.

⁷⁹ Ivi, p. 7.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Ivi, p. 4.

⁸² E. Dingwall, *Very Peculiar People: Portrait Studies in the Queer, the Abnormal, and the Uncanny*, New Hyde Park, N.Y., University Books, 1962, pp. 119-144.

⁸³ *Ibidem*.

analizzò poi gli effetti chimici delle autoflagellazioni, che avrebbero liberato, secondo la sua ricostruzione, una quantità consistente di adrenalina e istamina⁸⁴.

Inteso a fare luce sulle contraffazioni della vita mistica, il libro di Jean Lhermitte, *Mystiques et faux mystiques*⁸⁵, si inseriva bellamente nel gusto scienziato del suo tempo e più avanti avremo modo di vedere più nel dettaglio le qualità di questo studio; per ora ricordiamo che il neuropsichiatra, oltre a identificare un cospicuo numero di stigmatizzazioni fraudolente, quali quelle di Domenica Lazzari († 1848), Crescenzia Neklutsch († 1855), Maria von Mörl († 1868) e Therese Neumann († 1962)⁸⁶ – secondo lui affette da *hysteria major* – censì molteplici casi di falso misticismo le cui manifestazioni vennero ricondotte per lo più a psicosi allucinatoria cronica frutto di automatismo mentale⁸⁷ e a schizofrenia per dissociazione psicologica⁸⁸.

Più ‘dolce’ e sfumato, modellato tramite il linguaggio della psicoanalisi, negli anni Ottanta del Novecento usciva a Parigi un altro studio, quello che Jean-Noël Vuarnet pubblicava con il titolo di *Extases féminines*, ove si affrontavano problemi diversi; per esempio, seppure solo accennato, c’era il problema della famiglia ‘surrogata’ creantesi con la triade Padre, Figlio e Spirito Santo, che verrebbe a costituire un doppio, una scelta alternativa rispetto alla famiglia terrena, con implicazioni talvolta devianti⁸⁹. Dopodiché l’autore si poneva il problema, sempre *en passant*, se le varie declinazioni estatiche («états d’élation, agitations joyeuses, béatitudes [...], états d’inaction morose, délires d’amour et délires d’influence»)⁹⁰ potessero essere considerate delle forme patologiche⁹¹. Tirando le fila di un discorso estremamente lungo e complesso, scandito da indagini prosopografiche, si può affermare che la mistica può essere definita, stando a Vuarnet, un coacervo di «philosophie, hystérie et poésie»⁹².

Altrettanto interesse per le coordinate oscure e inafferrabili proprie delle donne del pantheon cristiano ha mostrato Rudolph Bell, che ha fornito una lettura intesa a dare un’interpretazione inerente la tendenza delle sante donne a digiunare a oltranza⁹³. Lo storico ha messo in parallelo il profilo delle anoressiche dei nostri giorni con quello delle sante e delle beate dei secoli passati, così da individuare tangenze tali da far parlare, per queste, di una forma di anoressia – la «santa anoressia» – che, seppur differente per quanto riguarda le cause, è parsa allo studioso affine all’anoressia nervosa quanto agli effetti, senza contare che comunque sussisterebbero, stando a Bell, alcune affinità caratteriali fra il profilo della santa e quello dell’anoressica odierna. Alla «santa anoressia» si sarebbero richiamati, a distanza di alcuni anni, pure studi di carattere prettamente psicologico e antropologico, quali quelli di Ginette Raimbault⁹⁴ e di Fiorella Giacalone⁹⁵.

Il delicato nesso fra i corpi, le menti e i vari meccanismi di controllo sembra dunque essere sfumato, *temporibus*, nelle falde della patologia e su questo insisteva pure Carlo Alessandro Landini, il quale ha dedicato uno studio a santa Veronica Giuliani, applicando ai diari della clarissa il codice psichiatrico e psicoanalitico⁹⁶. Sarebbe troppo lungo ripercorrere anche solo i concetti salienti del testo di Landini – sul quale comunque torneremo –, che rivolge la sua attenzione, via via, alla depressione melanconica, all’eccitamento maniacale, all’ansia di patire, alle allucinazioni negative, all’impazzimento, alle assenze ecc., condizioni onnipresenti – secondo lo studioso – nell’esperienza mistica della santa tifernate. Ricorderemo qui brevemente, a mo’ di esempio, che alle cosiddette anestesie sistematiche – o allucinazioni negative – sembrano essere riconducibili i casi in cui Veronica non percepì la presenza di persone o cose accanto a sé, esito questo – già spiegava Jung⁹⁷ – di una quantità di *libido* in eccesso, canalizzata dall’apparato psichico sì da produrre un sintomo.

Altrettanto convinta che la santità femminile fosse costellata di ‘casi clinici’ era l’antropologa Ida Magli, la quale, nella *Storia laica delle donne religiose*⁹⁸, non esitava a parlare di patologia della mistica, di isteria e schizofrenia delle religiose, malattie queste che, a suo avviso, sarebbero state determinate almeno da due aspetti, ossia lo snaturamento, l’alienazione indotta dall’isolamento claustrale, e la direzione di spirito, il raffinato sadismo dei confessori. Se in merito al secondo aspetto ci limiteremo a ricordare semplicemente che, per l’antropologa, la penitenza impartita dai confessori può essere intesa come passaggio psicotico dalla penitenza, appunto, alla frustrazione della diretta prima e alla di lei distruzione poi⁹⁹, sul primo è il caso di soffermarsi. Innanzitutto quella che la studiosa ha definito la «concretizzazione del simbolico», ovvero l’allucinazione scambiata per una visione, sarebbe stata alla base del ‘meccanismo’ visionaristico delle donne mistiche; Magli ha a lungo commentato, ad esempio, le visioni del cuore cristico, che – come abbiamo detto – è spesso donato alle veggenti, parlando, a tal proposito, della manifestazione di una vera e propria psicosi¹⁰⁰. Psicotico sarebbe altresì il modo in cui le mistiche – alcune delle quali furono spose e madri – avrebbero inteso la maternità e la vita matrimoniale¹⁰¹: al riguardo la studiosa citava Angela da Foligno, la quale considerava marito e figli in guisa di strumento di penitenza, benedicendo il momento in cui costoro morirono, dato che le erano d’impedimento per la vita di perfezione. Psicotica sarebbe stata, infine, la discontinuità dell’atto mistico performante, ragion per cui disturbata sarebbe stata, ad esempio, santa Francesca Romana, interprete di estasi mobili sì, ma soprattutto immobili e quindi assimilabili alle assenze isteriche¹⁰². A Magli va

⁸⁴ Per tutto questo, A. Huxley, *Le porte della percezione*, Milano, Mondadori, 2008, pp. 117-120 (ed. or., *The Doors of the Perception*, London, Harper & Brothers, 1954).

⁸⁵ J. Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, Milano, Vita e Pensiero, 1955 (ed. or., *Mystiques et faux mystiques*, Paris, Bloud & Gay, 1952).

⁸⁶ Ivi, pp. 89-106.

⁸⁷ Ivi, pp. 183 sgg.

⁸⁸ Ivi, pp. 249 sgg.

⁸⁹ J.-N. Vuarnet, *Extases féminines*, Paris, Arthaud, 1980, pp. 13-14.

⁹⁰ Ivi, p. 19.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Ivi, p. 20.

⁹³ Bell, *La santa anoressia*, cit.

⁹⁴ Raimbault, *Le indomabili*, cit.

⁹⁵ F. Giacalone, *Impronte divine. Il corpo femminile tra maternità e santità*, Roma, Carocci, 2012, con riguardo alle pp. 78-85.

⁹⁶ C.A. Landini, *Fenomenologia dell’estasi. Il caso di una santa italiana*, Milano, Franco Angeli, 1983.

⁹⁷ C.G. Jung, *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti e altri scritti*, Torino, Boringhieri, 1974.

⁹⁸ I. Magli, *Storia laica delle donne religiose*, Milano, Longanesi, 1995, p. 194.

⁹⁹ Ivi, p. 145.

¹⁰⁰ Ivi, p. 163.

¹⁰¹ Ivi, p. 164.

¹⁰² «[Francesca Romana] ha frequentissime visioni durante le estasi, in cui [...], a volte [...] parla, cammina e accompagna con danze e gesti delle mani quello che

ascritto il merito di aver ribadito che le allucinazioni – ne era già cosciente santa Teresa d'Ávila¹⁰³ – furono molto spesso favorite dalla malnutrizione – abbiamo già ricordato che le religiose digiunarono fino all'inedia – e dalla mancanza di sonno – altrettanto noto è che spesso le monache e le penitenti si diedero ad estenuanti veglie di preghiera¹⁰⁴.

Negli stessi anni in cui vedevano la luce gli studi di Magli, Mino Bergamo, con perizia critico-letteraria, applicava la psicoanalisi alle opere di alcune donne religiose francesi. Degna di nota ci sembra la riflessione inerente la pratica ascetica di alcune di loro, aduse a ingerire scarti o materie putrefatte. Stando a Bergamo, si sarebbe trattato di manifestazioni alle quali sarebbero ricollegabili due livelli di significazione: da un lato esse avrebbero consentito la mortificazione del sé; dall'altro avrebbero permesso alla penitente di ricordare la propria natura¹⁰⁵. Ma fermiamoci su questo: la mistica, in pratica, nutrendosi degli scarti altrui, «mangia il suo proprio essere scarto»¹⁰⁶, ricordando a sé stessa di essere scarto di tutte le creature, in linea con le prescrizioni di san Paolo che, nell'epistola ai Romani (VII, 24), parlava del nostro corpo come «di un corpo di morto, di un corpo morto a causa del peccato»¹⁰⁷. Parimenti, succhiando il pus o leccando le carni marce, la penitente avrebbe inghiottito i simboli della sua putrefazione, «significandosi a se stessa come corpo-cadavere o come corpo carogna»¹⁰⁸, in linea questa volta con la concezione del peccato originale in base alla quale la disobbedienza di Adamo avrebbe determinato una corruzione totale dell'essere umano, tale che Adamo avrebbe consegnato in eredità all'umanità un corpo che è, di fatto, «una carcassa gravida di morte, una carne marcia e putrefatta»¹⁰⁹.

Altrettanto ricca di spunti di riflessione è la lettura che Cristina Mazzoni ha applicato alla mistica cristiana nella sua *Saint Hysteria*. Oltre a ribadire il concetto, ben messo in luce, tra i tanti, dal già ricordato Vuarnet, secondo il quale il linguaggio erotico colluderebbe con le metafore nuziali del discorso mistico¹¹⁰, Mazzoni ha ripercorso le tappe del lungo, tortuoso e millenario percorso dell'isteria, già nota agli antichi Egizi¹¹¹. Dato che avremo modo di ritornare più avanti su questo, si vorrebbe ricordare qui la capacità della studiosa di aver saputo fornire una sintesi di quello che gli scritti medici hanno detto a proposito del misticismo 'al femminile', da Charcot a Lombroso, da Freud a Lacan e a Janet, con estensioni al pensiero di Simone Weil. Orientata verso posizioni 'moderate', la storica è tornata, ad esempio, sul concetto dell'automortificazione mistica, mettendo in parallelo l'interpretazione protesa a patologizzarne la natura con letture filosofiche e antropologiche. Infatti, se secondo Krafft-Ebing l'annientamento andava ricollegato al patologico poiché non era altro che una forma di masochismo velato¹¹², Mazzoni ricordava la lezione di Weil, per la quale lo svuotamento – il sé che, secondo la filosofa francese, va svuotato del mondo – e la solitudine assoluta rimanderebbero ad altro; in pratica, come del resto si legge negli scritti di Weil, è attraverso la rinuncia che si diventerebbe come Dio e questo perché Egli, allorché ha creato il mondo, ha rinunciato ad essere qualcosa, compiendo un atto di autonegazione¹¹³. E del resto una lettura che smorzava la dimensione patologica dell'annientamento aveva già fatto, anni prima, Laurie Finke, esponente del pensiero femminista – opportunamente richiamata da Mazzoni –, la quale, in riferimento alle ferite del presunto mistico, aveva affermato che il dolore consentiva al soggetto una forma di autorità in seno alla Chiesa e, talvolta, anche in seno allo Stato, nella misura in cui esso permette di guadagnarsi un uditorio¹¹⁴, secondo un'interpretazione per la quale il potere può essere individuato in quegli 'spazi' ove, in apparenza, vi è assenza di potere.

In questa parte introduttiva, volta a fornire una panoramica di carattere molto generale sulla 'santa follia', non potevamo esimerci dal menzionare il contributo del pensiero femminista, ricordando almeno quanto Simone de Beauvoir ha scritto a proposito della donna mistica. Dietro al profilo della donna mistica – scrive la filosofa francese – si cela spesso un'erotomane, che «si sente valorizzata dall'amore di un essere superiore»¹¹⁵. Nei casi di Angela da Foligno, di Teresa d'Ávila, di Mme Guyon († 1717), si sarebbe trattato di un vero e proprio desiderio sensuale, e non è ammissibile nessun tentativo inteso a 'stemperare' la portata erotica delle loro estasi, magari accampando la scusa della povertà di linguaggio delle mistiche, costrette – secondo alcune interpretazioni 'devote' – a servirsi di un vocabolario erotico in mancanza di un lessico più appropriato e pertinente¹¹⁶. Sovente, continua Beauvoir, l'esaltazione mistica femminile – la studiosa menziona qui, nuovamente, Angela da Foligno, cui Dio dichiara, nel corso di un rapimento, un amore superiore a quello da Lui rivolto alle altre donne della città di Foligno – è figlia di una vena narcisistica, alla quale subentra l'annientamento¹¹⁷; in altre parole, se il narcisismo porta la mistica a convincersi che esista un Dio disposto a riversare su di lei un amore incommensurabile, questo processo di sublimazione erotica prevede che la reazione dell'amata a tale dichiarazione d'amore venga accolta a mezzo di una fisica abolizione dell'io, a mezzo dell'estasi cioè, durante la quale «il soggetto non vede, non sente, dimentica il proprio corpo, lo rinnega»¹¹⁸. In molti casi, tuttavia, l'annientamento non è sufficiente, ed è così che si arriva alla mortificazione della carne, un processo distruttivo che prevede però la rivendicazione della carne stessa¹¹⁹; in altri termini, l'atto

vede, mentre a volte è in parte rigida e immobile. Si tratta di una sintomatologia comune delle 'assenze' isteriche, delle quali non è possibile dubitare in quanto il sacerdote che ce le descrive pensa di essere testimone di 'stati' soprannaturali»: ivi, p. 173.

¹⁰³ A. Weber, *Teresa d'Ávila e la retorica della femminilità*, a cura di A. Scattigno, Firenze, Le Lettere, 1993, p. 139 (ed. or., *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990).

¹⁰⁴ Magli, *Storia laica*, cit., pp. 200-201.

¹⁰⁵ Louise du Néant, *Il trionfo delle umiliazioni*. Lettere, a cura di M. Bergamo, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 100 sgg.

¹⁰⁶ Ivi, p. 119.

¹⁰⁷ Ivi, p. 117.

¹⁰⁸ Ivi, p. 119.

¹⁰⁹ Ivi, p. 117.

¹¹⁰ Vuarnet, *Extases féminines*, cit., p. 7.

¹¹¹ Mazzoni, *Saint Hysteria*, cit., pp. 17-35.

¹¹² Ivi, p. 209.

¹¹³ Ivi, p. 207; per la consultazione diretta dei testi di Weil: S. Weil, *L'ombra e la grazia*, intr. di G. Hourdin, trad. di F. Fortini, Milano, Rusconi, 1985, pp. 44-45 (ed. or., *La Pesanteur et la Grâce*, Paris, Plon, 1948); *The Simone Weil Reader*, a cura di G.A. Panichas, New York, McKay, 1977, pp. 350-351.

¹¹⁴ L. Finke, *Feminist Theory. Women's Writings*, Ithaca, Cornell University Press, 1992, p. 95.

¹¹⁵ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, prefazione di J. Kristeva, postfazione di L. Rampello, Milano, Il Saggiatore, 2016 (ed. or., *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949), p. 649.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Ivi, pp. 650-651.

¹¹⁸ Ivi, p. 651.

¹¹⁹ Ivi, p. 652.

automortificante prelude a un premio, assegnato all'oblazione della carne femminile: Angela da Foligno ingoia la crosta della ferita di un lebbroso e le sembra di essersi comunicata; Margherita Maria Alacoque († 1690) sugge gli escrementi di un uomo affetto da diarrea e ottiene in cambio di suggerire direttamente dal cuore cristico; si potrebbe continuare a oltranza con questi esempi¹²⁰. Inoltre, continua l'autrice francese, dall'atteggiamento mistico traluce spesso una marcata fantasia sadomasochistica, che porta la veggente a contemplare fervorosamente il Cristo crocifisso, o a immaginare di sorreggere il Suo corpo esanime sostituendosi alla Madonna nella scena della Pietà, o, ancora, a identificarsi con la Maddalena sotto la croce, le labbra sporche di sangue, intenta a baciare il corpo del Signore¹²¹. In ultimo il Crocifisso, «inerte, passivo, coperto di piaghe», ha finito per rappresentare, in molteplici casi, un doppio della donna e della sua condizione di perseguitata: «È lei che giace sulla croce, destinata allo splendore della Resurrezione»¹²². Si tratta dunque di una lettura della religiosità femminile molto diversa da quella suggerita dalle femministe ultime: basti pensare alla proposta di Julia Kristeva, la quale, col romanzo *Teresa, mon amour*, ha suggerito di guardare al pensiero creativo e creatore di Teresa d'Ávila, particolarmente rappresentato nel visionarismo della carmelitana del *siglo de oro*, per costruire un nuovo Umanesimo in grado di avanzare una proposta alternativa tanto al trascendentalismo quanto al secolarismo razionalista¹²³.

Vorremmo concludere questa rassegna sugli studi che hanno segnato, per motivi diversi, un momento di grande importanza nel panorama della psicoanalisi e della psichiatria applicate all'agiografia e alla memorialistica delle donne mistiche, ricordando l'antologia dei *Quaranta giorni* di Maria Maddalena de' Pazzi commentata da Angelo Morino, il quale, in anni relativamente recenti, ha posto l'accento sulle immagini evocate dalla santa fiorentina nelle rivelazioni del 1584. Fra queste immagini lo studioso ricorda il mare, i laghi, i rivoli, le fontane, che corrisponderebbero a «flussi secreti, umori in libertà, ristagni della forma, acque amniotiche»¹²⁴; rimandando all'acqua, gli elementi testé ricordati evocherebbero la figura della madre, contrapponendosi alle «zone soggette alla legge del padre»¹²⁵. Molto importante sarebbe poi l'immagine del sangue, che nel testo, fuoriuscendo dal corpo di Cristo, si riversa, saluberrimo, sulle creature¹²⁶. Congiunta all'elemento del sangue sarebbe, infine, quella del latte, patente in presenza dell'immagine dei seni della Vergine Maria, ad esempio, i quali compaiono alla Pazzi stillanti, giust'appunto, di sangue e di latte¹²⁷.

Sante degli impossibili: legittimità ermeneutiche, aporie metodologiche e piani di indagine

Dopo aver ricordato i principali filoni d'indagine che hanno preso in considerazione queste 'donne del Paradiso', tenendo presente il complesso dei loro contesti 'teandrici', era forse opportuno chiedersi quanto fosse lecito – e se lo fosse – applicare la psicoanalisi e la psichiatria a società che non le conoscevano: una *vexata quaestio* urgente, poiché certa letteratura paventa ancora l'invasione di questi codici in campi che, stando a certe letture appena appena tendenziose, avrebbero preteso di vedere a torto un malanno o un feticcio laddove invece sarebbe congruo vedere, a seconda, la 'mistica', i presupposti antropologici di riferimento, i condizionamenti storici. Anzitutto si fa notare che psichiatria e psicoanalisi, generalmente – per non dire quasi sempre – sono considerate, *sic et simpliciter*, in guisa di moduli, unità di misura atte a rilevare il patologico eventualmente presente in questo o quel contesto espressivo. Non che esse non servano ad applicare dei modelli 'clinici' a una fenomenologia ormai estremamente riconoscibile, ma ad oggi, ci pare di poter dire, esse servono anche ad altro nella misura in cui esse 'sono' altro. Anzi, per dirla tutta, la psicoanalisi nasce come qualcosa che non ha niente a che fare con la patologia¹²⁸. Nelle prossime righe cercheremo di spiegare meglio quanto testé esposto.

Tanto la psicoanalisi quanto la psichiatria, possiamo asserire, consentono non tanto di leggere, quanto piuttosto di recuperare fatti occorsi. La lente da esse offerta, per esempio, nel contesto di questo studio ha consentito di rilevare alcuni meccanismi difensivi quali la sublimazione della pulsione riproduttiva, l'annientamento consequenziale al direttorio spirituale masochistico, la follia come unica alternativa possibile all'interno di un sistema culturale in cui la pulsione erotica manifesta, specie se il protagonista è il secondo sesso, non è ammessa. A ben guardare, solo in casi parossistici questi meccanismi divengono patologici, in quanto di per sé la sublimazione così come pure l'annientamento e la follia non sono meccanismi disfunzionali. Ne consegue che l'analisi, nel caso di applicazioni a testi e non a persone, permette anzitutto di rimettere a fuoco quanto i testi registrano; in seconda istanza rende possibile il recupero di rappresentazioni relazionali; infine segnala la disfunzionalità della conversione. Propria dell'analisi è la capacità di marcare fatti occorsi al fine di ricollegarli a contesti relazionali estensivi non necessariamente (potenzialmente) patologici.

Sempre nel tentativo di 'legittimare' la presenza dell'analisi in con-testi apparentemente sconnessi dalla psichiatria e dalla psicoanalisi, un elemento che vorremmo invitare a prendere in considerazione, via via che si attraverseranno i testi, è la 'coscienza' degli uomini e delle donne coevi alle mistiche rispetto all'anomalia del comportamento delle donne 'pazze di Lui'. Vorremmo far notare come sia possibile parlare di patologia della mistica anche grazie a questa consapevolezza dei contemporanei di fronte a una condotta che non sembra possibile considerare propria della dimensione antropologica del tempo¹²⁹. Venendo a un esempio, non si

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Ivi, pp. 652–653.

¹²² Ivi, p. 653.

¹²³ Oltre a *Teresa, mon amour. L'estasi come un romanzo*, Roma, Donzelli, 2009 (ed. or., *Thérèse, mon Amour: sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Fayard, 2008), di R. Fest si veda *Julia Kristeva's New Humanism: Imaging Teresa of Ávila for the Twenty-First Century*, in *Santa Teresa*, cit., pp. 269–285.

¹²⁴ Maria Maddalena de' Pazzi, *I quaranta giorni*, con una nota di A. Morino, a cura di M. Rolfo, Palermo, Sellerio, 1996, p. 17.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Ivi, p. 46.

¹²⁷ Ivi, *Settima giornata*, p. 50.

¹²⁸ Freud, nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), delineava infatti la descrizione della fenomenologia sessuale del bambino correndola di un'apologia' della perversione sessuale (considerata una condizione sostanzialmente comune). Del resto, già negli *Studi sull'isteria* (1895), il padre della psicoanalisi aveva dimostrato come la «grande simulatrice» fosse, di fatto, un disturbo di conversione, che non aveva niente a che fare con cause organiche. S. Freud, J. Breuer, *Studi sull'isteria (1892–1895)*, in S. Freud, *Psicoanalisi dell'isteria e dell'angoscia*, Roma, Newton Compton Editori, 2018, pp. 229–251; cfr. *Comunicazione preliminare. Meccanismo psichico dei fenomeni isterici*, ivi, pp. 233–244, a p. 234 e *passim*.

¹²⁹ Per questo tipo di ricostruzione, si veda, a mo' di esempio, il memorabile studio di Caroline Walker Bynum sul digiuno nel Medioevo – ormai divenuto un classico –, che, stando alla studiosa, non va letto in guisa di disturbo del comportamento alimentare, bensì come pratica ben consolidata, inserita opportunamente in un tessuto culturale e culturale: C.W. Bynum, *Sacro convivio, sacro digiuno*, Milano, Feltrinelli, 2001 (ed. or., *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of*

può pensare che le estasi convulse di santa Margherita da Cortona († 1297), che sconvolgono i suoi terrazzani¹³⁰, o la crisi estatica di Angela da Foligno nella basilica di Assisi, che imbarazza il padre confessore al punto che questi finge di non conoscerla¹³¹, fossero ‘normali’ per l’epoca, e questo perché, se così fosse, i testi non avrebbero mai registrato lo stupore – e a volte l’imbarazzo – di quanti assistettero a queste manifestazioni singolari, tant’è che, molto spesso, queste donne vengono visitate dai medici o vengono sottoposte ad esorcismi.

Nell’ottica di un discorso introduttivo è bene precisare innanzitutto che in questo testo non si evidenzierà la presenza del delirio mistico nelle varie esperienze estatiche, dando per scontato che questo si manifesti in tutte le occorrenze censite ove il soggetto dichiara di essere in contatto con le realtà preternaturali; del resto ricordare sistematicamente la presenza del delirio avrebbe significato richiamare di continuo la presenza della manifestazione del disturbo paranoico¹³². Inoltre, se escludiamo i casi di Chiara Isabella Fornari († 1744) e di Rosa Teresa Brenti († 1872) – presi in esame nell’ultimo capitolo –, per le quali sono state proposte le diagnosi, rispettivamente, di dermatofismo e di delirio e disturbo ossessivo di personalità, tutte le manifestazioni qui considerate patologiche sono state ricollegate all’ampio quadro nosologico dell’isteria¹³³, benché chi scrive sia sempre più convinto – sulla base anche del parere dei clinici che, via via, sono stati coinvolti in questo lavoro di discussione e formulazione di ipotesi diagnostica – che alle volte la diagnosi di isteria sia troppo generica e che anzi ci sarebbero buone ragioni per particularizzare l’ipotesi della supposta malattia mentale. Chi avrà la pazienza di leggere questo testo vedrà, ad esempio, come i casi di Maria d’Oignies († 1213) e di Domenica Lazzari († 1848) potrebbero forse essere ricondotti al più ‘moderno’ disturbo dissociativo dell’identità.

A dire il vero, inizialmente avevamo pensato di sviluppare il discorso del rapporto fra santità femminile e malattie mentali in maniera differente, individuando alcuni filoni ai quali ricondurre, via via, le manifestazioni apparentemente patologiche. Tra questi filoni erano state incluse la gravidanza *post partum*, la *folie à deux* e le allucinazioni visive, ma alla fine qualcosa non tornava, perché la patologia sembrava non potesse essere mai documentata fino in fondo. Il punto è che il nostro lavoro di analisi della fenomenologia delle manifestazioni e del retroterra esperienziale, del *background* delle donne viste qui, è destinato a scontrarsi con un limite immenso, ovvero l’impossibilità di ‘visitare’ le nostre ‘pazienti’ – e quindi l’impossibilità di ‘intervistarle’; ciò ha costretto ad arrestare la nostra proposta diagnostica, nel senso che – a nostro modo di vedere – è il caso di non spingersi troppo oltre con le congetture, limitandosi a inquadrare nel vasto ‘contenitore’ dell’isteria le varie declinazioni, apparentemente patologiche, che vedremo nell’anamnesi delle sante, delle beate e delle venerabili prese in considerazione. Lungi dall’essere accolto nell’accezione etimologica che gli è propria, con tutte le implicazioni sessiste del caso, il termine ‘isteria’ va dunque considerato in guisa di parola *passé-partout*, cui si rimanda tutte le volte che i tratti parossistici dei vari meccanismi difensivi occorrono in modo manifesto. Per la medesima impossibilità di intervistare in senso freudiano le nostre ‘analizzande’, si è scelto di fermarsi alla diagnosi *in absentia*, senza indagare le cause alla base dei sintomi e dei ricordi patogeni – le ricostruzioni analitiche, a nostro avviso, risulterebbero infatti troppo arbitrarie.

Al fine di avere un’idea più o meno chiara del complesso quadro isterico cui ricollegare le nostre sante donne, sarà bene poi prendere in considerazione l’importante funzione svolta dai contesti associativi e culturali che fanno da pedale di fondo all’esperienza ‘mistica’, intimistica o eterodiretta, delle donne religiose. Pur correndo il rischio di semplificare troppo il discorso, si può pensare che alcuni elementi, alcuni «dispositivi»¹³⁴, per dirla con Giorgio Agamben, abbiano contribuito a far sprofondare nel patologico la condotta già tendenzialmente isterico-delirante di alcune delle nostre religiose. Le rappresentazioni figurative, le laude, le sacre rappresentazioni, così come pure i libri devozionali e la predicazione – magari di concerto con le alterazioni dovute all’inedia¹³⁵ – hanno cioè, senza dubbio, condizionato la percezione del ‘metafisico’ e come tali si sono resi complici di processi di trance e più in generale di meccanismi alienanti: basti pensare al caso di sant’Angela da Foligno, la quale ebbe una reazione violentissima davanti a una vetrata che vide animarsi davanti a sé, o a quello di Vanna da Orvieto, che impersonava i suoi santi-martiri preferiti mimandone le gesta trasmesse dalle *legendae* agiografiche.

Restano da indagare altri contesti morbosi che in questo lavoro si è scelto, per motivi diversi, di non approfondire, come ad esempio l’abitudine di alcune mistiche e penitenti di ingoiare rifiuti, pus e detriti, così come erano aduse a fare, ad esempio, Angela

Food to Medieval Women, Berkeley, CA, University of California, 1987). Inoltre Michel Foucault, per fare un altro esempio, ha sostenuto che la follia si ‘risemantizza’ positivamente in contesti cristiani: M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, con l’aggiunta di *La follia, l’assenza di opera e Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, Milano, BUR, 2006, pp. 37-38 (ed. or., *Histoire de la folie à l’âge classique suivie de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l’absence d’oeuvre*, Paris, Gallimard, 1972).

¹³⁰ L’episodio è ampiamente commentato nel capitolo II di questo studio.

¹³¹ M. Zangari, *La Vetrata degli angeli e il Memoriale di Angela da Foligno. Un vetro, un diario e una bizzoca folignate (Parte I)*, in «Frate Francesco», LXXXI/1, 2015, pp. 27-62; Id., *La Vetrata degli angeli e il Memoriale di Angela da Foligno. Un vetro, un diario e una bizzoca folignate (Parte II)*, in «Frate Francesco», LXXXI/2, 2015, pp. 437-474.

¹³² Per le paranoie e i deliri: K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, trad. dalla 7ª ed. tedesca a cura di R. Priori, Roma, Il pensiero scientifico, 1964, rist. 1965, pp. 114-116 e *passim*; N. Cameron, *Stati paranoidi e paranoia*, in *Manuale di psichiatria*, a cura di S. Arieti, Torino, Boringhieri, 1969, vol. 1, pp. 709-742; G. Jervis, *Manuale critico di psichiatria*, Milano, Feltrinelli, 1975, 1984¹⁵, pp. 240-253; V. Lingiardi, N. McWilliams, *Manuale diagnostico psicodinamico*, Milano, Raffaello Cortina, 2018² (da qui in poi PDM), asse P, pp. 27-29; J. Morrison, *DSM-5 made easy. Percorsi alla diagnosi*, a cura di E. Sacchetti e C. Mencacci, Milano, Edra, 2014, pp. 82-88 (ed. or., *DSM-5 Made Easy. The Clinician’s Guide to Diagnosis*, New York, The Guilford Press, 2014).

¹³³ Come è noto, secondo alcuni il termine ‘isteria’ sarebbe ormai superato; come spiegato nel testo, però, l’impossibilità di particularizzare la diagnosi ci ha spinto, di comune accordo con i clinici consultati nel corso di questa ricerca, a guardare all’isteria come a un concetto ‘versatile’, capace di includere le varie manifestazioni e le molteplici patologie riconducibili alle mistiche. Si ricorda poi che molti sono, ancora oggi, i fautori del concetto (e del termine) di isteria; per questo, si vedano ad esempio C. Bolas, *Isteria*, Milano, Raffaello Cortina, 2001; M. Alessandrini, *Dove sono i diavoli dell’isteria? La clinica odierna alla luce di un’isterodemonopatia del passato*, in «L’altro», XX/1, 2017, pp. 8-13.

¹³⁴ G. Agamben, *Che cos’è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006, pp. 21-22.

¹³⁵ Huxley, *Le porte della percezione*, cit., pp. 117-120.

da Foligno¹³⁶, Caterina Paluzzi¹³⁷ († 1645), Maria Domitilla Galluzzi¹³⁸ († 1671), Mme Guyon¹³⁹, Diomira Allegri¹⁴⁰ († 1677) e Marguerite-Marie Alacoque¹⁴¹, oppure l'attitudine a pratiche penitenziali aberranti, come quelle di Maria Maddalena Martinengo († 1737), la quale, volendo fabbricarsi un cilicio segreto, arrivò a conficcarsi sottopelle ventiquattro aghi, distribuendoli fra spalle, braccia, fianchi, cosce e testa, rinvenuti nel suo corpo solo poco prima della morte¹⁴², e infine quel rapporto morboso fra coppie o drappelli di donne conviventi, che sembra celare, a seconda, una vera follia a due o una follia di gruppo, dato che la coppia o il gruppo condividono estasi, visioni, esperienze estreme – basti guardare ai casi di sant'Angela da Foligno e Masanzuola, della beata Sibillina da Pavia († 1367) e di Giacomina, della beata Giustina d'Arezzo († 1319) e di Lucia, della beata Umiltà da Faenza († 1369) e di Margherita¹⁴³, su su fino all'isteria di gruppo dei monasteri di Maria Maddalena de' Pazzi, di Caterina de' Ricci e della venerabile Maria Crocifissa Tomasi.

Sicuro rimane un fatto: se molte di queste donne di cui abbiamo scritto venissero oggi sottoposte a trattamenti terapeutici quali, ad esempio, i neurolettici usati per combattere le psicosi, molto verosimilmente, non avrebbero più le visioni o le bilocazioni. Scambiate per «sante vive»¹⁴⁴, consultate, invocate, venerate, innalzate agli onori degli altari, figlie di una storia che quasi sempre si impadronisce di noi, oggi queste donne verrebbero ancora considerate sante, oppure, più 'semplicemente', pazienti affette da disturbi di carattere diverso, ricollegabili al complesso spettro delle malattie mentali?

Da questo breve quadro dovrebbe risultare chiaro che nel nostro lavoro ha avuto luogo l'incontro di più dimensioni applicative, una 'crasi' tra piani d'indagine inestricabilmente congiunti. Abbiamo da un lato un discorso 'storico', diacronico – allorché ci riferiamo alla specificità dei personaggi e dei contesti spazio-temporali di riferimento –, poi c'è il piano che pertiene ai dispositivi, con tutte le implicazioni inerenti la diegesi, per esempio; infine c'è il codice della psicoanalisi e quello della psichiatria, che incrocia i filoni speculativi precedenti, ma incrocia altresì un asse altro, ovvero quella dimensione etno-identitaria e sociale – si pensi ad esempio al valore antropologico dei concetti di corpo, di sangue e di pelle¹⁴⁵. Ci sembra di poter dire che tutti questi piani, a parte quello analitico ovviamente, relativamente recente, in realtà si intersecano, si avviluppano, si compenetrano, si confondono, annullando le idiosincrasie cui le nostre letture di moderni li hanno spesso confinati, portando a dividere elementi i quali, in antico, erano strettamente interconnessi. La psicoanalisi e la psichiatria, rispetto a tutto questo, forniscono un codice di lettura in grado di farci recuperare, di volta in volta, il perché e il percome di sistemi di valore e forme di autocoscienza, nonché finalità sottese a meccanismi etero-rappresentativi che, in mancanza di questi linguaggi, resterebbero muti o solo parzialmente intelleggibili.

Come nel sistema delle personalità multiple, la coesistenza di tutti questi piani non aiuta la scelta di chi dovrebbe eleggere, univocamente, uno spazio 'espressivo' in cui collocarsi. Pure essendo partiti da una rigorosa analisi dei testi, il linguaggio delle altre discipline coinvolte ha prepotentemente invaso la dimensione filologica, così che tanto l'una quanto le altre hanno finito per condividere schemi, stilemi, semiotiche, in un complesso sistema di 'prestiti', quasi si trattasse di addivenire a un patto o, per restare in tema, a un *sacrum commercium*. Chi scrive pensa che questo testo non sia figlio né del rigore della filologia, né di quello della storia; né della trasversalità dell'antropologia, né di quella dell'analisi. Piuttosto, dato che – ci sembra di poter dire – le soluzioni ermeneutiche odierne richiedono la complessione epistemologica di tutte e quattro queste discipline, si può forse affermare – con pirandelliana ironia – che, figlio di questa quinta cosa, questo studio è vicino alla predella identitaria della mistica: come abbiamo ricordato, secondo Michel de Certeau, proprio del mistico è il non-luogo, l'oltre, l'inafferrabile. Popolata di donne e madonne, nel frastuono di Bambini irrequieti e urla di monache sospese fra Cielo e Terra, quest'opera 'di buona volontà' rivendica insomma la libertà di essere quello che è: una, nessuna, centomila.

Nel corso della stesura del mio lavoro ho contratto molti debiti di riconoscenza, anche perché continuo a credere che i colloqui con le persone – non solo con gli addetti ai lavori – siano molto importanti quando si cerca di inseguire le proprie idee. Un grazie sincero va a Franco Bellato, al vaglio del quale ho sottoposto le mie ipotesi diagnostiche, che sono state via via corroborate o smentite. Un debito di gratitudine ho contratto con Manuela Fraire che – fra Roma, Toronto e Chicago – mi ha messo a disposizione la professionalità e l'eccezionalità della sua capacità introspettiva. Un notevole aiuto, per 'assortire' il novero delle letture preliminari, mi è stato dato da Bernhard Teuber, grazie al quale ho cercato di 'frequentare', il più possibile, le opere di Georges Bataille, Michel Foucault, Michel de Certeau, Julia Kristeva e Jacques Lacan. Un ringraziamento assai particolare va poi a Grado Giovanni Merlo, che ha letto e riletto questo testo, fornendomi via via consigli di impostazione, formule e formulazioni 'espressive', con la finezza di pensiero che lo contraddistingue. Oltre a ricordare il supporto ricevuto da Antonio Montefusco, supervisore del progetto di ricerca scaturigine del presente lavoro, concludo questa rassegna di nomi menzionando – con somma gratitudine – Chiara Frugoni e Mauro Nervi, i quali, con pazienza e disponibilità, hanno accettato di leggere il mio studio, aiutandomi così a migliorarne alcuni aspetti.

¹³⁶ F. Frezza, *Liber Lelle, il Libro di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2012 (da qui in poi semplicemente Ed. Frezza), pp. 78-79.

¹³⁷ A. De Clementi, *Una mistica contadina: Caterina Paluzzi di Morlupo*, in «Memoria. Rivista di storia delle donne», V, novembre 1982, pp. 23-33, a p. 27.

¹³⁸ Per questo aspetto dell'esperienza penitenziale di Maria Domitilla Galluzzi: O. Pelosi, *Tra eros e caritas: le 'pene d'amore' di Maria Domitilla Galluzzi*, in «Annali d'italianistica», XIII, 1995, pp. 307-323, a p. 315.

¹³⁹ *La vie de madame J.M.B. de la Mothe Guyon, écrite par elle-même*, Cologne, Jean de la Pierre, 1720, pp. 89-90.

¹⁴⁰ *Vita della venerabile Serva di Dio suor Maria Margherita Diomira Allegri del Verbo Incarnato [...]*, Firenze, Archivio delle Stabilite nella Carità, Manoscritti, cc. 17 e 28. Sull'Allegri si veda poi M. Zangari, «Estasi meravigliose, infermità straordinarie e strapazzi orribilissimi». *Vita e rappresentazione di Diomira Allegri del Verbo Incarnato, mistica del Seicento*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», in corso di stampa.

¹⁴¹ *Vie et oeuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, vol. 2, Paris, Ancienne librairie Poussielgue, J. de Gigord editeur, 1915, p. 82.

¹⁴² A. Jacobson Schutte, «Orride e strane penitenze». *Esperimenti con la sofferenza nell'autobiografia di Maria Maddalena Martinengo*, in *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, a cura di G. Pomata e G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 259-272, a p. 266.

¹⁴³ Per tutte loro A. Benvenuti Papi, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1990. La rassegna di nomi di donne (e compagne) qui accennata potrebbe continuare a oltranza: santa Lutgarda d'Awyères (due compagne: Elisabetta de Wans e Sibilla de Gagis); santa Sperandea da Gubbio (due amiche); santa Fina da San Gimignano (due compagne: Beldia e Bonaventura); santa Ugolina da Vercelli (una compagna).

¹⁴⁴ Il riferimento è qui alla già citata opera di Gabriella Zarri, *Le sante vive*, cit.

¹⁴⁵ Su questi temi, segnalò per ora solo Giacalone, *Impronte divine*, cit., pp. 134-159.

Questo libro è dedicato a Mariaconcetta, affidabilissima custode del mio giardino segreto.

Venezia, 4 ottobre 2021

I. Bambinaie celesti e bambole divine. Il culto di Gesù Bambino fra santità femminile e isteria

Le mistiche e il 'contatto' con Gesù Bambino

Nel lontano 1931, Sigmund Freud teorizzò come, nel sovrammondo delle relazioni possibili, il bambino fosse l'oggetto che salvava la donna dalla sua castrazione; l'assenza del membro virile, *marker* di una castrazione reale, verrebbe compensata dal bambino, equivalente o sostituto del fallo dell'unica donna riuscita bene: la madre¹. In anni recenti, la speculativa, con riflessioni di carattere diverso, ha indagato, *ad abundantiam*, il nuovo paradigma etico e sociale inerente la possibilità di avere un figlio prescindendo dalla «generazione sessuale dei corpi» e dal «legame amoroso»², ma l'analisi dei testi che prenderemo in esame in questo primo capitolo consente di vedere come il materno, nella molteplicità delle dimensioni ad esso riferite, già nei casi di donne mistiche del Medioevo venisse conquistato in guisa forse di maternità fallica, prescindendo tanto dalla copula col maschio quanto dal legame amoroso. Questo capitolo è infatti inteso a dimostrare come il desiderio di maternità, negato alle donne mistiche del Medioevo e dell'età moderna, venisse sublimato, dando luogo talvolta a esiti patologici, quali ad esempio la gravidanza isterica, da ricondurre a fenomeni autosuggestivi³. Come vedremo, la frustrazione delle mistiche, originata dalla maternità negata, sembra che abbia preso corpo anche con la messa in atto del culto di Gesù Bambino, vestito, cullato e vezzeggiato quasi fosse un bambino vero. Avremo modo di applicare un'interpretazione a tutto ciò più avanti, ma già da subito anticipiamo come – secondo l'idea qui sostenuta – sia la gravidanza isterica sia la messa in scena della devozione a Gesù Bambino con l'uso di bambole, sembra siano state per le religiose, che avevano fatto voto di castità, modi alternativi di vivere tanto la maternità quanto la sessualità; peraltro sessualità e maternità – non c'è quasi bisogno di ricordarlo – sono due concetti strettamente interconnessi e tenerlo a mente sarà funzionale alla comprensione del discorso che si farà. Nel contesto di questa premessa, ci sembra congruo, inoltre, fare una precisazione in merito al fatto che la presenza dell'infanzia di Cristo, così come di tutti i parossismi e più in generale degli esiti *naïf* ad essa collegati, non sembrano rappresentare un ornamento tipico cui l'agiografo, o chi per lui, abbia sistematizzato la vita della mistica, ha fatto ricorso per esigenze rappresentative, magari miracolistiche e reificanti, e questo non solo per il polimorfismo, pressoché inafferrabile, della dimensione ricollegabile al materno, ma soprattutto perché in molte vite di sante donne questi stessi procedimenti e la loro *naïveté* sembrano non essere affatto presenti – si pensi, ad esempio, alle agiografie delle sante regine altomedievali⁴ o, per restare nel basso Medioevo, alla santità antieretica di alcune delle madri di Tommaso di Cantimpré⁵.

Entrando, da subito, nel vivo della rassegna di casi significativi, esemplificativo rispetto al 'fenomeno' della maternità sublimata può essere il caso della mistica Angela da Foligno⁶ (1248-1309). Terziaria francescana, donna carnale e passionale, Angela mostrò

¹ S. Freud, *Sessualità femminile*, in *Opere di Sigmund Freud*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, vol. 11, pp. 63-84.

² M. Recalcati, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Milano, Feltrinelli, 2019³, pp. 13-14.

³ Per la gravidanza isterica di alcune mistiche, si veda P. Dinzelbacher, *Santa o strega? Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed Età moderna*, Genova, Edizioni ECIG, 1995, pp. 200 sgg. Per un discorso di carattere generale sull'isteria, sono stati consultati gli studi seguenti: il 'superclassico' Freud, Breuer, *Studi sull'isteria*, cit.; D.W. Abse, *L'isteria*, in *Manuale di psichiatria*, a cura di S. Arieti, cit., pp. 284-304. Per un'analisi sull'isteria dal Settecento ad oggi: American Psychiatric Association, *DSM-5. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, a cura di M. Biondi, Milano, 2014⁵ (da qui in poi semplicemente DSM); PDM; F. Ferro, G. Riefolo, *Isteria e campo della dissociazione*, Roma, Borla, 2006; Jaspers, *Psicopatologia generale*, cit.; M. Fontana, *La diagnosi e le sue implicazioni nella clinica psicoanalitica*, Roma, Fioriti, 2017; J. McDougall, *Teatri del corpo*, Milano, Raffaello Cortina, 1990; A. Semi, *Sull'isteria e l'identificazione isterica*, in «Rivista di psicoanalisi», XLI/2, 1995; Mazzoni, *Saint Hysteria*, cit.; F. Lefons, *L'isteria e le altre: storia e attualità*, in «Psychofonia», XI/18, 2008, pp. 173-202.

⁴ Segnalo qui solo Bartolomei Romagnoli, *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, cit., pp. 3-66.

⁵ Thomas di Cantimpré, *The Collected Saints' Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywieres*, a cura di B. Newmann, Tournhout, Brepols, 2008.

⁶ Angela da Foligno conobbe un'esperienza di conversione a seguito della quale scelse di entrare nel terz'Ordine di San Francesco. Riunì attorno a sé un cenacolo di figli spirituali che trasmisero la sua autobiografia e una raccolta di ammaestramenti e scritti ad essi rivolti (cfr. *infra*). Premettendo come la quantità di studi critici si sia moltiplicata a partire dal convegno-capofila dedicato alla mistica folignate dal titolo «Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno», con atti omonimi (*Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno. Atti del Convegno di studi per il VII centenario della conversione della beata Angela da Foligno. 1285-1985, Foligno, 11-14 dicembre 1985*, a cura di p. C. Schmitt OFM, Perugia, Serafica provincia di san Francesco OFM conv., 1987), dando vita a una bibliografia possente e feconda, si prova a dare ugualmente dei riferimenti. In questo lavoro abbiamo consultato un unico testimone, ovvero il ms. 342 della Biblioteca Comunale di Assisi. Oltre all'ed. Menestò (Angela da Fulgineo, *Memoriale*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2013), ricordiamo la presenza dei seguenti testi critici: l'ed. a cura di P. Doncoeur, *Le livre de la bienheureuse Angèle de Foligno. Documents édités avec le concours de Mgr. Faloci Pulignani, texte latin*, Paris, Éd. de la «Revue d'ascétique et de mystique», 1925; l'ed. a cura di J.M. Ferré, *Sainte Angèle de Foligno. Le livre de l'expérience des vrais fidèles. Texte latin publié d'après le manuscrit d'Assise*, Paris, Droz, 1927; *Il libro della beata Angela da Foligno*, a cura di L. Thier e A. Calufetti, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985; la già citata Ed. Frezza. Importanti pure le seguenti traduzioni dell'opera dal latino: *Il Libro della beata Angela da Foligno*, a cura di S. Andreoli, Cinisello Balsamo, Paoline, 1990; *L'autobiografia e gli scritti della beata Angela da Foligno*, a cura di M. Faloci Pulignani, prefazione di G. Joergensen, Città di Castello, Il Solco, 1932; *Il libro dell'esperienza*, a cura di G. Pozzi,

di avere reazioni violentissime davanti alle immagini sacre⁷, come registra il testo della sua autobiografia spirituale: il *Memoriale*. Angela aveva messo al mondo dei figli, i quali dovettero morire relativamente presto; aveva fatto voto di assoluta continenza e di rinuncia al mondo poco dopo la morte dei figli e ciò autorizza forse a pensare che il desiderio di maternità fosse ancora presente nella donna⁸. La mistica allora era ancora giovane: la scelta di vita ascetica può essere datata intorno al 1290 e Angela doveva avere all'epoca circa quarant'anni⁹. La sublimazione della maternità, possiamo pensare, prende corpo allorché la folignate afferma di vedere Gesù Bambino, al quale sembra avvicinarsi per vezzeggiarlo. Il passo in cui è contenuto il resoconto di questo atteggiamento di estrema tenerezza figura nelle *Instructiones*, e cioè in uno dei trentanove brani composti in cui Angela si rivolge ai suoi figli spirituali¹⁰. La mistica afferma di aver visto la Madonna mentre era nella chiesa dei frati minori di Foligno – era il giorno della festa della Purificazione della Beata Vergine –, la Vergine protese le braccia in avanti e le offrì Gesù Bambino in fasce, mentre questi dormiva:

E allora l'anima fu elevata e vide la Madonna entrare a quell'ora e le andò incontro con molto rispetto e timore. E la stessa Madonna infuse nell'anima una grande sicurezza di sé, porgendo verso di me il suo Figlio e disse: «Prendi, tu che ami mio Figlio». E dicendo le parole, stese le braccia. E pose tra le mie braccia il Figlio suo che sembrava avere gli occhi chiusi come se dormisse. Ed era avvolto in panni ossia fasciato¹¹.

La Vergine si sedette perché – leggiamo – era stanca, mentre Angela continuò a cullare il Bimbo, che improvvisamente rimase nudo fra le sue braccia; ed ecco che la mistica avvicinò la propria faccia a quella di Gesù Bambino, quasi volesse fargli le coccole:

E lei, come stanca di un viaggio, si sedette. E faceva gesti o movimenti tanto belli e piacevoli che era molto dolce e piacevole vederla e guardarla, poiché non solo l'anima poteva guardare lo stesso bambino, che così tenevo stretto in braccio, ma in più guardavo la Madonna stessa. E subito lo stesso bambino rimase tra le mie braccia tutto nudo. E aprì e alzò gli occhi e guardava. E allora, nello sguardo di quegli occhi io ebbi e sentii tanto amore che finì per vincermi. Ed io mi avvicinai con la mia faccia alla sua faccia ed egli accostò la mia faccia alla sua faccia¹².

Già da ora facciamo notare che, se proviamo a guardare a episodi come questi con la lente del codice medico, si può affermare che scene simili possono forse essere considerate realmente allucinatorie, nel senso che esse documentano la presenza di allucinazioni tanto visive, quanto uditive; le voci sono 'esterne', sono credute vere, il che conferisce alle visioni una tonalità affettiva esaltante¹³.

Una grande venerazione nei confronti di Gesù Bambino sembra avere pure la mistica domenicana Benvenuta Bojanni¹⁴ (1255-1292), alla quale compaiono molteplici personaggi celesti: talora Cristo, talaltra la Vergine, alle volte san Domenico, alle volte gli angeli¹⁵. Tra le visioni più suggestive della biografia della beata Benvenuta troviamo le apparizioni di Gesù Bambino; una volta Egli comparve mentre la religiosa era intenta a pregare, chiedendole di recitare insieme a Lui l'Ave Maria¹⁶. Assai gustosa è pure la scena in cui il Bimbo si materializzò prodigiosamente mentre Benvenuta era nella sua stanza; questa cercò di 'acchiapparlo' e quello le sfuggì in continuazione¹⁷. Alcune tra le scene più significative ai fini del discorso che stiamo provando a fare risultano essere quelle in cui ha luogo una 'lite' fra la Madonna e la mistica, le quali si contendono Gesù Bambino. La notte di Natale la donna ebbe una visione in cui le comparvero la Vergine, il Divino Infante e san Giuseppe; la Madonna le porse il Figlio, ma dopo un po' affermò curiosamente: «Ora restituiscimi mio figlio perché l'hai tenuto abbastanza», quasi come se Maria fosse gelosa di Benvenuta:

Ed essendo giunta la notte di Natale, ella stava nella chiesa di San Domenico ed era presa nella contemplazione di come una notte tanto rigida la vergine puerpera avesse avvolto il Signore in pochi e poveri panni; accesa da grande amore e compassione e da un desiderio mistico, chiese alla beata vergine che le fosse concesso di vedere il Signore in quella stessa forma. E mentre pregava di fronte all'altare di san Pietro martire vide una donna che aveva tra le braccia un piccolo, e con lei c'era un uomo di età avanzata, che teneva un bastone tra le mani. E la signora le disse: – Torna a casa tua, e ciò che tu hai chiesto lo vedrai –. E quando rientrò in casa, le apparve la beata vergine, con lo stesso uomo di prima, nella sua camera e le disse: – Prendi ciò che chiedesti –. E pose il figlio nelle sue braccia. E dopo averlo tenuto per un'ora buona – provando un'indicibile gioia del

Milano, Adelphi, 1991. Dopodiché la bibliografia critica: *Angela da Foligno terziaria francescana*, cit.; D. Alfonsi, *La Figlia dell'estasi. Biografia spirituale della beata Angela da Foligno*, Foligno, Ed. Cenacolo, 1997; *Angèle de Foligno. Le dossier*, a cura di G. Barone e J. Dalarun, Rome, École française de Rome, 1999; *Angela da Foligno nella ricerca universitaria. Atti del Convegno di Foligno, Foligno 25 novembre 2006*, in *Quaderni angelani verso il VII centenario (1309-2009)*, a cura di D. Alfonsi, Foligno, Edizioni Cenacolo, 2006; *Angela da Foligno e il suo culto. Documenti a stampa e nel web (1947 ca.-2003)*, a cura di S. Andreoli et al., Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006; *Il Liber di Angela da Foligno e la mistica dei secoli XIII-XIV in rapporto alle nuove culture. Atti del Convegno storico internazionale di Todi, Todi, 12-15 ottobre 2008*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2009; *Il Liber di Angela da Foligno: temi spirituali e mistici. Atti del Convegno internazionale di studio, Foligno, 13-14 novembre 2009*, a cura di D. Alfonsi e M. Vedova, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2010; *Angela da Foligno. Contemplativa, mistica, apostola*, a cura di L. Borriello e R. Di Muro, Roma, Casa Editrice Miscellanea Francescana, 2014.

⁷ E. Lunghi, *La Passione degli umbri. Crocifissi di legno in Valle Umbra tra Medioevo e Rinascimento*, Foligno, Edizioni Orfini Numeister, 2000, pp. 13-31 e 91-112; Zangari, *La Vetrata degli angeli e il Memoriale di Angela da Foligno*, cit.

⁸ Sul rapporto fra il distacco dai figli e lo sviluppo di comportamenti devianti parla anche Klapisch Zuber, *Le sante bambole*, cit., p. 325.

⁹ Ed. Frezza, pp. 8-9.

¹⁰ Le *Instructiones* sono trentanove brani composti costituiti da otto esperienze mistiche, dodici discorsi, nove lettere, «otto *meditationes*, più la *notificatio* del transito di Angela e una *peroratio vel epilogus*, uno scritto per la cui paternità è stato invocato il nome di Ubertino da Casale», Angela da Fulgineo, *Memoriale*, ed. Menestò, cit., p. xxiv.

¹¹ Ed. Frezza: 21, cc. 4-21, p. 245.

¹² Ivi, p. 245.

¹³ Jervis, *Allucinazione*, in *Manuale critico di psichiatria*, cit., p. 231.

¹⁴ Benvenuta ebbe nobili origini e grazie a frate Corrado di Castellerio entrò nel terz'Ordine di San Domenico. Corrado fece forse un resoconto delle sue esperienze estatiche, così come del resto la compagna di Benvenuta: Giacomina. Per la bibliografia critica cfr. *infra*.

¹⁵ Per la *Vita* di Benvenuta Bojanni attribuita a Conradus de Castellario cfr. *Acta Sanctorum*, 3 Octobris XIII, pp. 152-185. Inoltre si veda la voce a lei dedicata nell'antologia *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Genova, Marietti, 1988, pp. 183-192. Per la biografia settecentesca di Benvenuta: I.F.B.M. De Rubeis, *Vita beatae Benvenutae Bojanae de Civitate Austriae in provinciae Foriulii, quae nunc primum ex originali codice manuscripto in lucem prodit*, Venetiis, S. Occhi, 1757. Per la bibliografia critica: «Année dominicaine», 1985, pp. 601-614; A. Tilatti, *Benvenuta Bojanni: teoria e storia della vita religiosa femminile nella Cividale del secondo Duecento*, Trieste, LINT, 1994.

¹⁶ Conradus de Castellario, *Vita*, cit., p. 163.

¹⁷ Ivi, p. 164.

cuore e trovandosi meravigliosamente consolata – la vergine le disse: – Ora rendimi mio figlio, perché lo hai tenuto abbastanza –. E riavuto il figlio subito dopo scomparve, mentre Benvenuta rimase magnificamente confortata¹⁸.

Anche in questo caso, quindi, si può affermare che hanno luogo allucinazioni visive e uditive, rappresentazioni inconscie di uno stato affettivo profondamente vissuto o di un desiderio sentito intensamente¹⁹.

Sempre incentrata sul tema della contesa del Bambino Gesù, che diventa oggetto di una lite fra la Madonna e la mistica, è una visione avuta da un'altra santa domenicana: Agnese da Montepulciano²⁰ (1268-1317). Agnese vide, nel corso di un'apparizione, la Madonna con in braccio Gesù Bambino e tra le due donne nacque una contesa perché la monaca, una volta ricevuto il Bambino consegnatole dalla Vergine Maria, non volle restituire il Figlio alla Madre; nella foga di trattenere il Piccino, mentre la Madonna cercava di riprenderselo, la santa staccò, nel disperato tentativo di tenere per sempre il Bimbo fra le sue braccia, una crocellina che Gesù aveva indosso, legata al collo:

Mentre, nell'estasi, la devota vergine si sentiva presa da un gaudio trasporto, proprio la Regina del Paradiso, con un soave parlare e porgendole con atto gentile il Bambino, con le parole e col gesto veniva incontro al suo desiderio, affabilmente porgendole il suo Sposo, perché lo abbracciasse. [...] Ma la Vergine vuole sempre il Figlio suo con sé e soltanto per compiacere Agnese ne aveva tollerata l'assenza; trascorsa qualche ora, volendo por fine alla visione, si fece a rammentare ad Agnese che si risolvesse a restituire il suo Piccino; Agnese, però, badava a ripetere che in nessun modo avrebbe potuto esserne separata, tanto che la Madre, non riuscendo [...] a farsi riconsegnare il Figlio, tese le mani verso il Bambinello, tentava, con pia insistenza, di riprenderlo in braccio. [...] avvenne, tra la Vergine delle vergini, e la sua santa fanciulla, proprio un contrasto, causato da intensità di amore. Da questa gara Agnese non poteva davvero riuscire trionfante (ché troppo ascendente aveva la Madre sul cuore del Figlio) e già per quanto si adoperasse, le sue forze non valevano di più a trattenere il Bambino. Afferrò allora una crocellina legata con un filo sottilissimo al collo del Bimbo, con tanta energia, che sarebbe stato più possibile strapparle la mano, che toglierle quella crocellina; la Vergine santissima, intanto, tentò ancora di riprendersi il suo Figlio, e questa volta ci riuscì; ma la crocellina restò in mano alla santa; e quella visione di paradiso scomparve²¹.

Più *dulcis e curialis* è il colloquio tra santa Francesca Romana (1384-1440) e la Vergine Maria; anche in tal caso la Madonna consegna il Figlio alla mistica e il dialogo è per lo più un monologo di Francesca, la quale supplica Maria di non riprendersi Gesù:

Stava anche nella ditta luce l'altra regina collo Signor nelle braccia piccolino quasi de otto mesi [...]. E venne una luce dello eccelso prestissimamente, la quale era incomprendibile de chiarezza, e puse lo Signore piccolino nelle braccia della schiessata [angustata] anima [...]. – Lo dolce amore che me se è dato, madonna, puoi che me l'hai prestato, non me lo tollere questa fiata puoi che l'agio desiderato [...]. Non lo retollere se te piace. [...] Pregote madonna mea che non me tuolli la vita mea [...]. O dolce matre, agio grande paura che non me retuolli si' grande altura. Tu si' matre e si' benigna, non me retogliere la carità superna [...]²².

Non dissimile all'esperienza delle donne qui elencate è la visione della domenicana Sibillina da Pavia (1287-1367). Cieca fin da piccina, Sibillina ebbe un'intensa esperienza mistica e una volta, nella sua cella, vide Gesù Bambino; costui aveva un aspetto talmente luminoso che emetteva dei raggi (leggiamo nel testo biografico); anche Sibillina sembra voler trattenere il Bambino, che però «usciva dalle sue mani» (*de manibus eius exiebat*), proprio come era accaduto anni prima alla mistica Aldobrandesca da Siena²³. Ritornando a Sibillina, nella sua biografia leggiamo:

Prima visio, brevis narranda sermone, non brevis gaudium mentem B. Sibyllinae replevit: cui semel apparuit Christus in figura pueri admodum parvi, supra modum tamen pulcherrimi qui inexplicabili candore nitens, undique candidissimae lucis radios emittebat. Quem cum niteretur complecti, non valebat: nam statim, quo nesciebat modo, de manibus eius exiebat. Sed nec desperabat propterea, sed magis ac magis complecti expectabat alliciens se desiderium; frustrando tamen semper conatus eius, ad hoc multoties iteratos²⁴.

Può essere interessante far notare come, in tal caso, si possa forse parlare di cecità isterica al contrario. È noto infatti come gli

¹⁸ Ivi, p. 163. Ho inserito nel testo la traduzione italiana di Francesco Santi (cfr. *Scrittrici mistiche italiane*, cit., pp. 185-186). Per un'altra scena di contesa del Bambino Gesù, cfr. Conradus de Castellario, *Vita*, cit., p. 185.

¹⁹ U. Galimberti, *Dizionario di psicologia*, Torino, UTET, 1992, p. 33.

²⁰ Nata a Gracciano (frazione di Montepulciano, presso Siena), Agnese – ancora bambina – fece ingresso fra le suore del sacco di Montepulciano e in seguito si trasferì presso un'altra laura di penitenti a Proceno (oggi in provincia di Viterbo). Su Agnese Segni da Montepulciano si segnalano gli studi che seguono: L. Sordini Mariani, *Vita di S. Agnese vergine da Montepulciano*, Firenze, appresso Bartolommeo Sermartelli e fratelli, 1606; V. Montini, *S. Agnese Segni Vergine Poliziana dell'Ordine di S. Domenico. Leggenda del B. Raimondo da Capua tradotta dal latino e annotata*, Pescia, Tip. Cipriani, 1887; H. Hefele, *Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im XIII. Jahrhundert*, Leipzig-Berlin, Hildesheim, 1910; A. Walz, *Die heilige Agnes von Montepulciano*, Dülmen, Laumann, 1922; R. Coulon, *Agnès de Montepulciano*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, vol. 2, Turnhout, Brepols, 1924, coll. 983-985; T. Centi, *I due tempi della fondazione poliziana secondo la Leggenda di s. Agnese*, in «S. Caterina da Siena», XVI/2, 1965, pp. 12-17; Id., *S. Agnese poliziana 'sorella maggiore' di S. Caterina (appunti storico-biografici)*, in «Santa Caterina da Siena», XVI/1, 1965, pp. 17-23; A. Benvenuti Papi, *I frati e le donne*, in Ead., «In castro poenitentiae», cit., pp. 119-140; Ead., *Il secolo e il chiostro*, ivi, pp. 247-259; Ead., *Topografia della santità femminile*, ivi, p. 100-117; Raimondo da Capua, *Sant'Agnese da Montepulciano*, a cura di U. Boscaglia, Siena, Cantagalli, 1983; G. Di Agresti, *Agnese da Montepulciano*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 1, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1961, coll. 375-381; M. Zangari, *La Leggenda di Agnese da Montepulciano: il classicismo delle fonti e i motivi tradizionali dell'agiografia femminile tardomedievale*, in *Caterina da Siena e la vita religiosa femminile. Un percorso domenicano*, a cura di P. Piatti, Roma, Campisano, 2020, pp. 181-196.

²¹ Raimundus Capuanus, *Legenda beate Agnetis de Monte Policiano*, ed. critica a cura di S. Nocentini, Firenze 2001, I. 8.7-13, pp. 19-20; si cita dalla traduzione di U. Boscaglia, cit., pp. 61-63.

²² Cito qui da *Scrittrici mistiche italiane*, cit., pp. 254-255. Per un inquadramento del profilo di Francesca Romana, rimando alla voce a cura di A. Esch (*Bussa, Francesca*) nel DBI, vol. 49, 1997, pp. 594-599; per il processo: P. Lugano, *I processi inediti per Francesca Bussa dei Pontiziani (santa Francesca Romana) 1440-1453*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945. Sui trattati redatti per mano del confessore e biografo Giovanni Mattiotti: A. Bartolomei Romagnoli, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994. La bibliografia critica sulla santa è molto vasta, pertanto rimando a Ead., *Santa Francesca Romana. Fonti, studi, interpretazioni*, in *Roma medievale. Aggiornamenti*, a cura di P. Delogu, Firenze, All'insegna del Giglio, 1998, pp. 313-329; Ead., *S. Francesca Romana nel quarto centenario della canonizzazione. Rassegna storiografica e nuove ipotesi di lettura*, in «Benedictina», LV, 2008, pp. 153-180.

²³ *Acta Sanctorum*, Aprilis III (1675), pp. 448-472, a p. 470.

²⁴ Fr. Thoma de Bozolasto, *Vita B. Sibylline papiensis*, in *Acta Sanctorum*, Martii III, pp. 68-71, a p. 69.

isterici e le isteriche presentino spesso il sintomo della cecità – detta appunto isteroide –, un sintomo somatico di conversione che si verifica per il rifiuto di vedere un contenuto psichico rimosso; in questo caso, invece, abbiamo una non vedente che ‘vede’ Gesù Bambino circondato di raggi luminosi²⁵.

‘Scivolando’ verso le mistiche dell’età moderna, è possibile rinvenire numerosi altri esempi di maternità sublimata. Per esempio i *Ratti* – la raccolta delle visioni – di Caterina de’ Ricci²⁶ (1522–1590) sono caratterizzati da una specie di «teatro visionario», come lo ha definito Anna Scattigno²⁷, nel senso che il *setting* delle esperienze di suor Caterina appare ricco di figure dal valore storico e religioso; oltre al predicatore Girolamo Savonarola, che figura in veste di maestro di vita monastica della domenicana Caterina²⁸, nel testo rinveniamo molteplici apparizioni della Vergine Maria, di Maria Maddalena, di Gesù e infine dell’anima stessa della Ricci, anima che si manifesta nelle visioni della domenicana in guisa di sposa²⁹. Nei *Ratti* possono essere individuate alcune scene in cui la mistica vezzeggia Gesù Bambino, come si vedrà in questo excursus. Caterina vide la Vergine per la prima volta nel Natale del 1540; la monaca era da sola, fra gli stalli del coro, e la Madonna, condotta a Caterina da Girolamo Savonarola, era sopraggiunta in compagnia del Divino Infante:

Una suor Caterina di San Vincenzio de Prato el giorno di Natale 1540, subito che con l’altre hebbe desinato, se ne andò in chiesa, parendoli non vi fussi suora alcuna, ma la sopradetta suor Caterina era fra le forme del choro, et per questo non fu veduta esservi et considerando come era rimasta serrata [...] si stava in chiesa ringratiando el Signore [...]. Et ecco in un tratto vedde venire dallo altare quel padre santo che altra volta haveva veduto, et era insieme con la Regina de’ cieli et con il suo figliolino in braccio che venivano inverso lei, perché la detta suora era nel fine della chiesa³⁰.

Dato che la mistica provò il forte desiderio di tenere in braccio Gesù, la Vergine le consegnò il piccolo e la monaca lo strinse fra le sue braccia, baciandolo teneramente, ma la Madonna che «non restava mai di guardare» – quasi come se fosse gelosa – alla fine se lo riprese³¹. Il *climax* di questo atteggiamento amorevole nei confronti del Bambino Gesù è raggiunto nel corso della visione del Natale del 1542. Caterina ebbe un rapimento in cui le si materializzarono davanti agli occhi la Vergine e Gesù Bambino: la Madonna indossava un vestito azzurro ricamato, un velo e un ammanto di seta bianca. A un certo punto Maria le consegnò Gesù e le mostrò il modo in cui avrebbe dovuto cullarlo, raccomandandogli di ninnarlo lentamente:

La notte di Natale, essendo io con la mente mia, fu menata al presepio. Vedevo la Vergine Maria che era vestita d’azzurro ricamata le maniche et il scapurale, e quel medesimo da piè. Haveva in capo un bellissimo velo, di sopra aveva uno amanto di seta bianca, era in ginocchioni, et il bambino era in terra. [...] La mamma mi prese per la mano, et insegnavami cullare il bambino. Dixe: «Figliola mia, non lo cullare a scosse»³².

La mistica rimosse il velo adagiato sulla culla per vedere meglio il piccolo; gli baciò le «manine», i «piedini», le «braccine», la «golina» – una scena questa che ricorda quanto narrato da santa Caterina Vigri nelle *Sette armi spirituali*³³ –; dopodiché Gesù Bambino si lavò il «visino» con le lacrime di Caterina, che intanto si era commossa:

La mamma toglieva l’arcuccio, mettevalo in su la zana al bambino e toglieva un velo sottilissimo, copriva il viso del bambino: questo bel velo aveva quattro bottoni d’oro, et l’aveva fatto il mio angiolino. Quando io veddi che la coperse quel bel visino, io dixi: «Madre mia, siate voi contenta che io alzi un pocho il velo acciò io veggha il mio dolce diletto». La Vergine mi rispose che era contenta. Io quando alza su quel velo e che io vedevo quel dolce bambino, venivo in tanto l’amore in verso di lui. [...] Veddi venire un bel ballo d’angeli che [...] pigliavano di questi fiori e gettavagli sopra il bambino. El bambino gli pigliava et gettavagli a quelli angiolini. Io vedevo queste cose, mi sentivo strugere el cuore per l’amor mi sentivo nel quor mio, non mi potevo contener delle lacrime. In questo il bambino alzò i piedini et dettemegli a baciare, et il simile fece delle manine. Io non ero satia, baciavogli la golina, et le braccine, et il bambino distendeva le manine, et riceveva le mie lacrime et lavavasi el visino³⁴.

Abbiamo ommesso molti altri testi in cui la familiarità fra la mistica e il Divino Infante è manifesta, da quello dell’incontro ravvicinato fra Umiliana dei Cerchi³⁵ (1219–1246) e il Bambino, a quello dell’abbraccio ‘doloroso’ fra il Divino Infante e Veronica Giuliani³⁶ (1660–1727) – per non parlare dell’episodio in cui Gesù Bambino, comparso a Ida di Léau (1202–1262) mentre cantava

²⁵ S. Freud, *Le neuropsicosi da difesa*, in Id., *Opere*, vol. 2, Torino, Bollati Boringhieri, 1984, p. 124.

²⁶ Appartenente all’aristocrazia fiorentina, Caterina – nel secolo Alessandra Lucrezia – entrò nel monastero delle domenicane di Prato, ove fece professione nel 1536. I fenomeni mistici dei quali fu protagonista le attirarono le simpatie della famiglia ducale. Eletta priora nel 1552, amministrò un’immensa quantità di donativi, contribuendo a far decollare le attività del convento, in *primis* quella caritativa. Su di lei segnaliamo i seguenti studi: Scattigno, *Sposa di Cristo*, cit.; Ead., «*Carissimo figliolo in Cristo*». *Direzione spirituale e mediazione sociale nell’epistolario di Caterina de’ Ricci (1542-1590)*, in *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi e G. Pomata, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988, pp. 219–223.

²⁷ Scattigno, *Sposa di Cristo*, cit., pp. 41 sgg.

²⁸ Ivi, p. x.

²⁹ Ivi, cfr. le pp. 40–56.

³⁰ Ivi, p. 175.

³¹ Ivi, p. 176.

³² Ivi, pp. 250–251.

³³ Caterina Vigri (1413–1463), nel trattato *Le sette armi spirituali*, affermò che le era apparsa «la Verzene gloriosa con lo suo dilectissimo Figliolo in brace; ed era fassato proprio in quella forma che se fano li altri parvuli quando nasseno; e apropinquandose a questa sore, cortexemente e con grande benignitate ge lo poxe in bracce. E cognoxendo essa per divina gratia che questo era el vero Fiolo dello eterno Padre, se lo strinse fra le bracce, metendo la faza sua sopra quella del dolcissimo fantino Christo Iesù e con tanta suavitate e dolcezza che tuta pareva deleguase como fa la cira al foco». Cfr. Caterina Vigri, *Le sette armi spirituali*, ed. critica a cura di A. Degl’Innocenti, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2000, pp. 41–42.

³⁴ Scattigno, *Sposa di Cristo*, cit., pp. 251–252. Per un’altra scena dei *Ratti* in cui figura Gesù Bambino, cfr. il ratto del 23 agosto 1542, ivi, p. 243.

³⁵ Il testo agiografico di Umiliana dei Cerchi, scritto da frate Vito da Cortona, informa di come un giorno «un bambino di quattro anni o poco meno, dal volto bellissimo, armonioso, grazioso, dolcissimo all’aspetto: giocava con impegno proprio nella sua cella, davanti a lei». Il bimbo aveva in seguito rivelato la sua identità: era Gesù Bambino. Si veda Vitus de Cortona, *Vita Humilianae de Circulis*, in *Acta Sanctorum*, Maii IV, pp. 396–397. Si cita dalla trad. it. data da L. Leonardi in *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 87.

³⁶ Nel *Diario*, Veronica Giuliani affermò di aver avuto una visione in cui Gesù Bambino aveva avvicinato il Suo capo coronato di spine a quello di lei, facendole sentire «il dolore della corona»: «Alli 20. Questa notte nell’essercizio, quando Maria santissima ha rimesso il cuore ferito in me, Gesù bambino con un dardo segreto

nel coro, le si appese al collo e le si sedette in grembo³⁷ –, ma già questa prima anamnesi può forse dare un'idea della presenza di quella che lo psichiatra Daniel Stern ha chiamato «costellazione materna»³⁸, la quale sembra permeare già i testi agio-biografici nel solco della tradizione a cavaliere del Medioevo e della prima età moderna.

Gravidanze isteriche?

Come avremo modo di vedere di seguito, alcune mistiche, non paghe di effondere a Gesù Bambino la propria tenerezza, vollero addirittura metterlo al mondo a seguito di quelle che sembrano vere e proprie gravidanze isteriche – Peter Dinzeltacher, non a caso, ha parlato a questo proposito di «gravidanza paranormale»³⁹, che va ricondotta a fenomeni autosuggestivi⁴⁰.

Monaca domenicana del monastero bavarese di Engelstal, la beata Christina Ebner⁴¹ (1277-1356) affermò di essere stata ingravidata dal Signore e di aver partorito Gesù nella Pasqua del 1344: «La grazia di Dio si moltiplicò ineffabilmente nel suo cuore, sì da riversarsi dall'anima nel corpo e in tutte le membra, al punto che ella fu posseduta e ingravidata dalla grazia come una donna concepisce un bambino»⁴².

Similmente Margherita Ebner, monaca bavarese, nata intorno al 1291 e morta nel 1351, visse alcune esperienze di maternità mistica, che poi trascrisse in un diario grazie alla mediazione del confessore Enrico di Nördlingen⁴³. Il 27 dicembre del 1344, alla donna venne inviata in dono una statuette di Gesù Bambino deposto in una culla: il divino bambino giungeva nel monastero di Mendingen apposta per lei⁴⁴. La monaca domenicana cominciò così una venerazione molto intensa dell'infanzia di Gesù, che avveniva non soltanto tramite il ricorso alla sua bambola – alla statuette, cioè –, ma anche col ricorso alla culla in cui la bambola era contenuta⁴⁵. Secondo Elisabeth Vavra, fu Enrico di Nördlingen a regalare a Margherita questo Gesù Bambino corredato di *cuna*

m'ha ferito il cuore con farmi un caro invito che io l'ami. Scherzava con me; pareva volesse che io gli compromettessi d'amarlo; e perché non si fidava della mia incostanza, esso poneva l'istesso suo amore in questo cuore. [...] Il divino bambino poggiava il suo capo al mio, facevami sentire il suo capo coronato di spine, e in quel punto rinovava il dolore della corona nel mio [...]. Poi mi pigliava per mano con la sua mano appoggiata alla mia; sentivo la puntura di chiodi; in un tratto, con carezze al mio volto, dicevami: – Tu sei la mia cara, ed io chi sono? – e mi pareva che l'istesso suo amore rispondesse: – Voi siete il mio diletto, l'unico mio bene, lo sposo dell'anima mia –. Allora s'inclinava a me, davami de' baci; ed io con lui facevo il medesimo». Cfr. l'antologia di testi presente in *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 534.
³⁷ «La vergine Ida, prediletta da Dio, prendeva parte all'ufficio del Mattutino [...]. Mentre vegliava insieme alle altre monache, a lei miracolosamente apparve in tutta la sua grandezza lo splendore del cielo, regina delle vergini e letizia degli angeli; recava in braccio un fanciullo straordinariamente bello e stupendo alla vista, nobile e come in fiore [...]. [Ida] lo strinse al petto con l'affetto più profondo del suo cuore; con tutta la potenza del desiderio dell'animo e del corpo, accoglieva in braccio il bambino con grande forza e ardore. [...] Non appena, come doveva, ebbe iniziato la salmodia, il fanciullo, aggrappandosi al collo della vergine e stringendola a sé in un saldo abbraccio, rimase avvinto a lei fermamente con i delicati e amabili legami delle sue esili braccia. [...] Poi, tornando a sedersi secondo il posto a lei assegnato e deponendo sul suo grembo il santo bambino, a quel punto, con dolcezza e devozione, ricevette da lui ogni possibile conforto di grazia». *Vita beatae Idae Lewensis*, in *Acta Sanctorum*, 3 Octobris XIII, pp. 107-124, p. 118, trad. it. cit. da *Scrittrici mistiche europee*, a cura A. Bartolomei Romagnoli, A. Degl'Innocenti, F. Santi, 2 voll., Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2015, vol. 1, p. 332. Si segnala poi lo studio di S. Roisin, *L'hagiographie cistercienne dans la diocèse de Liège au XIII^e siècle*, Louvain-Bruxelles, Bibl. de l'Université – Éditions Universitaires, Les Presses de Belgique, pp. 59-61.

³⁸ D. Stern, *La costellazione materna. Il trattamento psicoterapeutico della coppia madre-bambino*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

³⁹ Dinzeltacher, *Santa o strega?*, cit., p. 200.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Christina divenne badessa nel monastero di Engelstal nel 1345. Diretta spiritualmente da Corrado da Fössen e da Enrico di Nördlingen, compilò – forse grazie alla mediazione del primo – un diario in cui descrisse le sue esperienze interiori e le sue estasi fra il 1317 e il 1352. Il diario venne in seguito affidato alla trascrizione delle consorelle, ma contestualmente Christina avrebbe messo a punto un'altra opera (il *Büchlein von der Genaden Überlast*), in cui riversò le esperienze di mistica unione vissute dalle monache del suo monastero. La sua esperienza carismatica venne apprezzata pubblicamente dallo stesso imperatore Carlo IV. Si veda G.W.K. Lochner, *Leben und Geschichte der Christina Ebnerin, Klosterfrau zu Engelstal*, Nürnberg, Aug. Recknagel Buchhandlung, 1872; G. Gabetti, *Ebner, Christina*, in *Enciclopedia Italiana*, Milano, Istituto G. Treccani, 1932, consultabile sul web, http://www.treccani.it/enciclopedia/christina-ebner_%28Enciclopedia-Italiana%29/; P. Lechner, *Das mystische Leben der heiligen Margareth von Cortona, mit Ordensjungfrauen Christina und Margaretha Ebner aus Nürnberg*, Regensburg, Manz, 1862; Der Nonne von Engenthal, *Büchlein von der Genaden Überlast*, a cura di K. Schröder, Tübingen, H. Loupp, 1871; W. Oehl, *Das Büchlein von der Genaden Überlast von Christine Ebnerin*, Paderborn, Schöningh, 1924; U. Peters, *Das Leben der Christine Ebner: Textanalyse und kulturhistorischer Kommentar*, in *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, a cura di K. Ruh, Stuttgart, Metzler, 1986, pp. 402-422; S. Ringler, *Die Rezeption mittelalterlicher Frauenmystik als wissenschaftliches Problem, dargestellt am Werk der Christine Ebner, in Frauenmystik im Mittelalter*, a cura di P. Dinzeltacher e D.R. Bauer, Ostfildern, Schwabenverlag, 1985, pp. 178-200; *Deutsche Mystik. Hildegard von Bingen, Mechtild von Magdeburg, Meister Eckhart, Johannes Tauler, Rulman Merswin, Heinrich von Nördlingen, Margaretha Ebner, Heinrich Seuse, Christine Ebner*, a cura di L. Gnädinger, Zürich, Manesse Verlag, 1989; P. Dinzeltacher, *Europäische Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick*, in *Frauenmystik im Mittelalter*, cit., pp. 11-23. Più recentemente: G. Brandt, *Christine Ebner und andere Ordensfrauen im hagiographisch-historiographischen Diskurs des 14. Jahrhunderts: soziolinguistische Studien zur Geschichte des Neuhochdeutschen*, Stuttgart, Verlag Hans-Dieter Heinz Akademischer Verlag, 2013.

⁴² Dinzeltacher, *Santa o strega?*, cit., p. 200.

⁴³ Enrico di Nördlingen intrattenne con Margherita una corrispondenza della quale sono giunte fino a noi solo le lettere di lui. Le rivelazioni vennero trasmesse per volere di Enrico che, molto attento alla formazione spirituale della mistica, aveva mandato alla sua diretta il libro di un'altra contemplativa tedesca: *La luce fluente della divinità* di Matilde di Magdeburgo († 1282). Tra i carismi di Margherita si ricorda il desiderato dono delle stigmate. Per le *Rivelazioni* di Margherita Ebner: P. Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik*, Freiburg-Tübingen, Mohr, 1882, p. LXII (rist. anastatica, Amsterdam, P. Schippers, 1966); si segnala inoltre: *Heinrich von Nördlingen e Margherita Ebner. Le lettere (1332-1350)*, a cura di L. Corsini e con una premessa di D. Bremer Buono, Pisa, Edizioni ETS, 2001. L'epistolario è caratterizzato dalla presenza di molti destinatari e disponiamo di una sola lettera diretta da Margherita ad Enrico (la lettera LXVII). Per quanto riguarda i contenuti, molto interessanti sono le metafore, di ascendenza biblica o liturgica, così come il tema della sofferenza allorché i due corrispondenti sono costretti ad allontanarsi l'uno dall'altra. Fra i vari personaggi menzionati nelle *epistulae* merita una menzione particolare la priora di Mendingen, Elsbeth Scheppach, la quale collaborò nella stesura delle rivelazioni e, forse, scrisse alle volte in risposta ad Enrico per conto di Margherita. Per un inquadramento biografico e per un'antologia di testi relativi a Margherita: *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 2, pp. 129-153. Si vedano poi: *Der seligen Margareta Ebner Offenbarungen und Briefe*, a cura di H. Wilms, Vechta in Oldenburg, Albertus-Magnus, 1928; *Die Offenbarungen der Margaretha Ebner und der Adelheid Langmann, in das Neuhochdeutsche Übertragen*, Weimar, Böhlau, 1939, pp. 7-109; *Confirmationis cultus ab immemorabili tempore praestiti servae Dei Margaritae Ebner, moniali professae Ordinis S. Dominici 'beatae' nuncupatae († 1351)*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1963; A. Classen, *The Literary Treatment of the Ineffable. Mechthild von Magdeburg, Margaret Ebner, Agnes Blannbekin*, in «Studies in Spirituality», VIII, 1988, pp. 162-187; M. Weitlauff, *Margherita Ebner ed Enrico di Nördlingen. «La tua bocca che parla di Dio mi rende muto...»*, in *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, a cura di P. Dinzeltacher e D.R. Bauer, ed. it. a cura di M. Vannini, Cinisello Balsamo, Paoline, 1993, pp. 338-397; K.M. Christensen, *The Conciliatory Rhetoric of Mysticism in the Correspondence of Heinrich von Nördlingen and Margaretha Ebner*, in *Peace and Negotiation: Strategies for Coexistence in the Middle Ages and Renaissance*, a cura di D. Wolfthal, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 125-143.

⁴⁴ Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*, cit., p. 385.

⁴⁵ *Ibidem*.

– la statuetta è oggi conservata a Mendingen, mentre la culla è al Museo Nazionale Bavarese di Monaco⁴⁶. Nel diario spirituale di Margherita leggiamo: «Il giorno di santo Stefano mio Signore fece un amorevole dono al mio desiderio, perché mi fu inviata da Vienna un'amabile statuina, che era un Gesù nella culla, e lo servivano quattro angeli dorati»⁴⁷. Margherita ebbe degli atteggiamenti visibilmente materni nei confronti di questo bambolotto; per esempio leggiamo che il piccolo era irrequieto e una volta le chiese di prenderlo in braccio affinché si chetasse: «Così presi la statuina dalla culla e la posi sul mio nudo cuore, con grande gioia e dolcezza per la presenza di Dio e della sua potentissima grazia, che avvertii»⁴⁸. Inoltre il pargolo avrebbe detto alla mistica: «Spiritus Sanctus supervenit in te»⁴⁹. I toni si fanno più concitati perché Margherita desiderò finanche allattare questa bambola santa: «Ma il mio desiderio e la mia gioia è nell'allattarlo, in modo di essere purificata dalla sua pura umanità»⁵⁰. Il neonato fu molto vivace, tanto che costrinse la mistica, ormai divenuta sua balia, a svegliarsi di notte, a prenderlo fra le sue braccia e a ricoprirlo di baci, mentre lo scorgeva intento a giocare nel mezzo della culla⁵¹. I passi del testo diaristico che maggiormente ci interessano sono quelli ove la monaca tedesca descrive i travagli del parto precedente la nascita di Gesù Bambino, che avrebbe partorito lei stessa. Era una notte del marzo 1347; la suora si raccolse in preghiera nella sua cella e in seguito sentì delle urla. Margherita iniziò ad avere le doglie, tant'è che alcune consorelle dovettero sostenerla: una di esse all'altezza dello stomaco, nella parte sinistra del corpo, mentre un'altra in prossimità della schiena; le due consorelle, improvvisamente, sentirono che un essere vivente stava muovendosi dentro al corpo della monaca 'gravida', fintanto che Margherita partorì il Cristo; ma vediamo cosa dice Margherita nel suo testo a proposito di questo suo parto prodigioso:

Allora giunsero alte grida e durarono a lungo. [...] Queste grida mi vennero sette volte, fino a notte, e, per i violenti colpi che con grandissimo impeto erano portati al cuore, tre consorelle dovevano tenermi, una sotto il cuore dal lato sinistro, e l'altra invece sul dorso, dal medesimo lato. Esse dicevano di dover premere con tutta la forza l'una contro l'altra, sentendo che, sotto le loro mani, qualcosa di vivo, e non altro, si muoveva internamente nel mio corpo. La terza mi sosteneva talvolta il capo. Talvolta non potevo sopportarlo, e allora giungevano i colpi più forti, che mi spezzavano internamente, tanto che gonfiavo soprattutto nella parte anteriore, come una donna gravida⁵².

Il complesso universo visionario di Margherita – possiamo dire – culmina nella gravidanza e nel parto di Gesù, eventi mediati dall'allattamento della statuina, ove si può forse scorgere un significato simbolico contenente il desiderio del seno e dell'utero, desideri sublimati a mezzo di una sostituzione deformata⁵³.

Anche un'altra mistica, Lukarda di Oberweimar⁵⁴ (1262-1309), sperimentò una strana gravidanza assimilabile alla pseudo-ciesi. Un giorno Lukarda desiderò sapere se la Madonna avesse sentito dolore nel partorire Gesù e allora, improvvisamente, la sua pancia si gonfiò e crebbe notevolmente; subito dopo vide uno splendido bambino e, contestualmente, udì una voce celeste che la informò di come la Vergine non avesse sentito le doglie del parto, ma solo un lieve dolore pari a quello che lei aveva sentito ora che aveva sperito su di sé questa gravidanza:

[Lukarda] coepit cogitare, si illa omnium beatissima Dei genetrix Maria de Spiritu sancto impraegnata aliquam gravedinem seu in pariendo dilectum suum filium Christum Iesum potuisset sensisse dolorem. Quae dum animo volveret et revolveret, in momento non sensit, sed vidit quasi ventrem suum paulatim more impregnatae mulieris intumescere et vehementer decrescere. Et mox puerulum parvum aspectu regium et prae omnibus hominum filiis speciosissimum vidit, et eius pondus non sensit super se et super suum coopertorium, huc et illuc super modum delectabiliter ludentem discurrere. Nec minus interim sensit venam illam dulcissimam benignissimi cordis Christi Iesu quasi eruptam, et torrente divinae voluptatis quasi inebriatam se sensit et absque mensura infusam, ac vocem audivit de caelo lapsam et sibi dicentem: *Sicut de hac visione nullam vel sensisti doloris gravedinem, sic incomparabiliter minus illa beata post conceptum sensit aliquem doloris gravedinem et in partu*⁵⁵.

Come vedremo meglio nel capitolo dedicato alle stigmate, Lukarda assunse, nel corso delle sue estasi e dei suoi ratti, una posizione che è tipica degli isterici, ovvero quella che il neurologo Charcot aveva definito *arc en cercle*, la quale era ben visibile allorché la mistica gettava la testa verso dietro e incrociava le gambe, inarcando il ventre e il petto⁵⁶. Questi dati, assommati a quello della gravidanza, possono forse autorizzare a considerare Lukarda un personaggio dalla condotta isteroide molto ben rappresentata.

La più nota Brigida di Svezia⁵⁷ († 1373) dichiarò di aver sentito nel petto uno strano movimento, come se un bambino si muo-

⁴⁶ E. Vavra, *Bildmotiv und Frauenmystik – Funktion und Rezeption*, in *Frauenmystik im Mittelalter*, cit., pp. 201-230. Si veda pure Weitlauff, *Margherita Ebner*, cit., p. 385, nota 198. Qualcosa non torna, nota Weitlauff, in questo collegamento fra la statua e la culla proposto dalla Vavra; infatti le dimensioni del Bambino Gesù e quelle della culla sembrerebbero «incompatibili», tuttavia rimane il fatto che a Margherita venne fatta pervenire una statuina corredata di culla, ed è quasi certo che la manifattura dei due oggetti pare possa essere ricollegata all'ambiente viennese; cfr. *ibidem*.

⁴⁷ Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*, cit., p. 90. Si citeranno di seguito le traduzioni in italiano delle *Rivelazioni* riportate in Weitlauff, *Margherita Ebner*, cit.; qui a p. 385, nota 198.

⁴⁸ Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*, cit., p. 89 (trad. it. in Weitlauff, *Margherita Ebner*, cit., p. 386).

⁴⁹ Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*, cit., pp. 87 e 90.

⁵⁰ Ivi, p. 87 (trad. it. in Weitlauff, *Margherita Ebner*, cit., p. 387).

⁵¹ Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*, cit., p. 388.

⁵² Ivi, pp. 119 sgg. (trad. it. in Weitlauff, *Margherita Ebner*, cit., pp. 389-390).

⁵³ Per questo, O. Fenichel, *Trattato di psicoanalisi delle nevrosi e delle psicosi*, Roma, Astrolabio, 1951, p. 269.

⁵⁴ Su Lukarda di Oberweimar: Bynum, *Sacro convivio, sacro digiuno*, cit., pp. 150-151; *Les femmes mystiques. Histoire et dictionnaire*, a cura di A. Fella, Paris, Laffont, 2013, pp. 589-591.

⁵⁵ *Vita venerabilis Lukardis monialis ordinis cisterciensis in Superiore Wimarum*, a cura di J. de Backer, in «Analecta Bollandiana», XVIII, 1899, pp. 305-367, alle pp. 333-334.

⁵⁶ G. Klaniczay, *Illness, Self-inflicted Body Pain and Supernatural Stigmata: Three Ways of Identification with the Suffering Body of Christ*, in *Infirmity in Antiquity and the Middle Ages, Social and Cultural Approaches to Health, Weakness and Care*, a cura di C. Krötzel, K. Mustakallio e J. Kuuliala, Farnham, Surrey, Ashgate Publishing Limited, 2015, pp. 119-136, a p. 129; G. Didi-Hubermann, *Invention de l'hystérie: Charcot et l'Iconographie de la Salpêtrière*, Paris, Macula, 1982.

⁵⁷ Brigida era imparentata con il re di Svezia; madre di otto figli, era rimasta vedova e si era trasferita a Roma nel 1349. Di grande importanza ai fini dell'inquadramento del suo profilo sono le *Rivelazioni*, redatte con l'aiuto di alcuni ecclesiastici, fra i quali Pietro di Skanninge e Alfonso Pecha. Cfr. *Revelationes S. Brigittae olim a Card. Turcremata recognitae, nunc a Consalvo Duranto a Sancto Angelo in vado*, Romae, apud Stephanum Paolinum, 1606. Il *corpus* di questo testo comprende: gli otto libri delle rivelazioni; la *Regula Sancti Salvatoris*; il *Sermo Angelicus de excellentia beatae Mariae Virginis*; le *Revelationes extravagantes*; la vita abbreviata; la *Vita sive legenda*

vesse da ogni lato⁵⁸; il confessore e quanti furono accanto alla mistica ebbero modo di attestare che tutto questo era vero, come si legge negli atti relativi alla causa di canonizzazione⁵⁹, ma pure nelle sue *Rivelazioni*:

Nella notte del Natale del Signore una grande e mirabile esultanza si impadronì della sposa di Cristo, al punto che per la gioia non era in grado di trattarsi, e in quello stesso momento sentì nel suo cuore un movimento sensibile, meraviglioso, come se lì, nel suo cuore, vivesse un bambino che si girava e rigirava. Tale movimento si prolungò, ed ella rivelò la cosa al confessore e ai suoi amici spirituali, temendo si trattasse di una illusione. Ma essi, pieni di stupore, poterono constatare, sia con la vista che con il tatto, che era tutto vero. Quel giorno stesso, alla fine della messa, le apparve la madre di Dio, che le disse: «[...] figlia, non temere di essere ingannata, ma rallegrati, perché il movimento che senti è il segno dell'avvento di mio figlio nel tuo cuore. Perciò, come mio figlio ti dette il nome di sua nuova sposa, altrettanto io ti chiamo nuora»⁶⁰.

Vicinissimo al racconto di Brigida è quanto un anonimo biografo scrisse su Chiara da Rimini (1284-1346)⁶¹: «Intra l'altre gratie che lei haveva, li pareva gran caldo sentire nel core et uno bambino, integro e formato, ligato nel core et moverse»⁶². E non dissimile fu l'esperienza della polacca Dorotea di Montau⁶³ (1347-1394); rinserratasi all'interno di una cella presso la cattedrale di Marienwerder (l'odierna Kwidzyn), Dorotea fu trapassata dal suo Sposo con alcune lance e affermò di condurre, a causa di quelle lance, una gravidanza più dolorosa di una gestazione terrena: Dorotea aveva messo al mondo molti figli, dunque conosceva le doglie del parto⁶⁴. Il Signore le comparve e le disse: «Ego sum hoc fortiter premens te», ovvero: «Sono io che ti premo così fortemente»⁶⁵. L'utero di Dorotea si ingrossava o si restringeva a seconda di come comandava il Signore: «fetus vivus in me cepit saltare et [...] sensibilibet se movere»⁶⁶.

Vi sono poi casi di 'eretiche' che affermarono di aver esperito una gravidanza d'origine divina. Per esempio la francese Prous Boneta⁶⁷ († 1328), la quale affermò che la Madonna le aveva rivelato che avrebbe messo al mondo lo Spirito Santo⁶⁸. Margherita, compagna di fra' Dolcino († 1307) disse, a sua volta, di essere incinta del Paraclito⁶⁹, mentre Maddalena della Croce, vissuta nella prima metà del Cinquecento⁷⁰, affermò che

all'Ascensione [del 1518] si sentì gravida, ed era pregna dello Spirito Santo. E la notte di Natale concepì un bambino che partorì a Natale, ed era molto contenta di lui, e il bambino di lei. Avvolse il neonato nei suoi capelli neri, che divennero rossi. In seguito li diede alla gente come reliquie. Poi il bambino scomparve, ed ella disse: «Questi è il figlio mio». Dichiarò questo per essere creduta santa⁷¹.

cum miraculis divae Catherinae filiae Sanctae Brigittae de regno Suetiae. Si dispone inoltre dell'edizione moderna di alcuni libri delle *Rivelazioni*: *Revelaciones extravagantes*, a cura di L. Hollmann, Uppsala, Almqvist & Wiksells boktrycken ab, 1956; *Das Heligas Brigittas Revelaciones Book VII*, a cura di B. Bergh, Stockholm, Svenska fornskriftsällsk, 1967; *Revelaciones. Book I. With Magister Mathias' Prologue*, a cura di C.G. Undhagen, Stockholm, Svenska fornskriftsällsk, 1977; *Revelaciones. Book V*, a cura di B. Bergh, Stockholm, Svenska fornskriftsällsk, 1971; *Revelaciones. Book VI*, a cura di B. Bergh, Stockholm, Svenska fornskriftsällsk, 1991; *Revelaciones. Book IV*, a cura di H. Aili, Stockholm, Svenska fornskriftsällsk, 1992; *Revelaciones. Book III*, a cura di A.M. Jösson, Stockholm, Svenska fornskriftsällsk, 1998; *Revelaciones. Book II*, a cura di C.G. Undhagen e B. Bergh, Stockholm, Svenska fornskriftsällsk, 2001. Poi segnalò: *Opera minora. I. Regula Salvatoris*, a cura di S. Eklund, Stockholm, Svenska fornskriftsällsk, 1975; *Opera minora. II. Sermo angelicus*, a cura di S. Eklund, Stockholm, Vitterhets-, historie- och antikvitetsakad, 1972; *Opera minora. III. Quattuor oraciones*, a cura di S. Eklund, Stockholm, Vitterhets-, historie- och antikvitetsakad, 1991. La bibliografia critica su Brigida è molto vasta, pertanto ci limitiamo ad indicare i testi che abbiamo consultato: Z. Kaluza, *Les écrits de Heimeric de Campo sur Sainte Brigitte de Suède*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», XXXVI, 1969, pp. 213-221; R. Manselli, *Brigitta di Vadstena tra la Svezia e Roma*, in *Génèse et débuts du Grand Schisme d'Occident. 1362-1394*, a cura di J. Favier, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980, pp. 329-335; A. Vauchez, *Sainte Brigitte de Suède et sainte Catherine de Sienne: la mystique et l'église aux derniers siècles du moyen âge*, in *Temi e problemi della mistica femminile trecentesca*, Todi, Accademia Tudertina, 1983; P. Dinzelsbacher, *Revelaciones*, Turnhout, Brepols, 1990; J. Jørgensen, *Santa Brigida di Svezia*, Brescia, Morcelliana, 1991; C.L. Shalin, *A Marvelous and Great Exultation of the Heart: Mystical Pregnancy and Marian Devotion in Bridget of Sweden's Revelations*, in *Studies in St. Brigitta and the Brigittine Order*, 2 voll., Salzburg-Lewiston, Analecta cartusiana, 1993, pp. 108-128; P. Dinzelsbacher, *L'azione politica delle mistiche nella Chiesa e nello Stato: Ildegarda, Brigida e Caterina*, in *Movimento religioso e mistica femminile*, cit., pp. 298-337; Id., *Mistica e profezia femminile nel Medioevo*, in *Donne, potere e profezia*, a cura di A. Valerio, D'Auria, Napoli, 1995, pp. 121-135; C.L. Shalin, *Matthew of Kraków as a Leading Proponent of Brigittine Spirituality. The Discernment of Spirits in His Propositio for Brigitta's Canonization*, in «Brigittiana», XVII, 2004, pp. 67-79; A. Bartolomei Romagnoli, *Lotta politica e profezia: pellegrine e mistiche a Roma alla fine del Medioevo*, in «Studi Romani», LII, 2004, pp. 18-41.

⁵⁸ *Leben und Offenbarungen der hl. Brigittae*, a cura di L. Clarus, Regensburg, Manz, 1856, pp. 191 sgg.

⁵⁹ Dinzelsbacher, *Santa o strega?*, cit., p. 201.

⁶⁰ *Revelaciones*, VI 88, 1-8.

⁶¹ Su di lei segnalò: M. Biganti, *Compendio della vita della b. Chiara da Rimini, detta degli Agolanti*, in Roma, per Niccolò e Marco Pagliarini, 1761; A.M. Bonucci, *Istoria dell'ammirabil vita della b. Chiara degli Agolanti, monaca del P. S. Francesco e fondatrice del monistero di S. Maria degli Angioli in Rimini*, Roma, per Rocco Bernabò, 1718; P. Dinzelsbacher, s.v. *Clara von Rimini*, in *Lexicon des Mittelalters*, vol. 2, München-Zürich, Artemis, 1983, col. 2125.

⁶² J. Dalarun, *Lapsus linguae. La Légende de Claire de Rimini*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1994, p. 31.

⁶³ Madre di otto figli premorti, alla morte del marito Adalberto, Dorotea (o Dorota) aveva incontrato il maestro di filosofia e teologia Giovanni di Marienwerder, grazie al quale ottenne di poter condurre una vita da eremitessa all'interno di una cella presso la cattedrale di Marienwerder. Per un primo approccio alla figura di Dorotea di Montau: Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mqtdów*, trad. di J. Wojtkowski, Olsztyn, Julian Wojtkowski, 2012; *Movimento religioso e mistica femminile*, cit., pp. 420-441.

⁶⁴ Dinzelsbacher, *Santa o strega?*, cit., p. 201.

⁶⁵ Ivi, p. 202.

⁶⁶ J. Marienwerder, *Das Leben der heiligen Dorothea*, in *Scriptores rerum Prussicarum*, vol. 2, t. 3, Leipzig, Hirzel, 1863, I, 25, p. 365.

⁶⁷ Nata a La Cadière-et-Cambo, si era trasferita in seguito a Montpellier, dove visse come beghina. Si pose a capo di un movimento composto da beghine e begardi, che in seguito venne condannato perché giudicato eretico. Arrestata nel 1325, Prous Boneta venne arsa viva l'11 novembre 1328. Su di lei: W.H. May, *The Confession of Prous Boneta. Heretic and Heresiarch*, in *Essays in Medieval Life and Thought presented in Honour of Austin Patterson Evans*, a cura di J.H. Mundy, R.W. Emery e B.N. Nelson, New York, Columbia University Press, 1955, pp. 3-30.

⁶⁸ Dinzelsbacher, *Santa o strega?*, cit., p. 204.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Per Maddalena della Croce, si veda ivi, pp. 51-56. Maddalena fu una clarissa monacata a Cordova. Per molti anni si credette che fosse santa e finanche il papa si affidò alle sue preghiere. Dichiarò di aver avuto un'intensa vita mistica fatta di estasi, visioni e spirito profetico. In seguito la donna dichiarò di essere una strega e venne fuori che, all'età di dodici anni, aveva fatto un patto col demonio, il quale le aveva promesso di apparire santa agli occhi degli altri. Arrestata dall'Inquisizione, non subì la condanna a morte, ma trascorse il resto della sua vita incarcerata in un convento francescano.

⁷¹ J. Imirizaldu, *Monajas y Beatas Embaucadoras*, Madrid, Editora Nacional, 1997, p. 59, cit. in Dinzelsbacher, *Santa o strega?*, p. 205.

Infine si segnalano in modo cursorio i casi delle ‘eretiche’ del Ries svevo⁷². Una di queste eretiche tedesche, animata dalla volontà di imitare la Madonna, affermò di aver allattato il Divino Infante, mentre altre, cavalcando l’onda del *connubium spirituale*, dissero di essere state possedute sessualmente da Gesù Cristo⁷³.

Tutte queste mistiche sembrano portare all’estremo, con la gravidanza e il parto di Gesù, la drammatizzazione corporea in cui si esaurisce, per conversione, il conflitto sessuale fra pulsione e sua inibizione⁷⁴, nel senso che, come abbiamo già avuto modo di ricordare, l’inibizione del sessuale – dovuta alla castità implicata dalla scelta monastica e paramonastica – sembra prendere corpo sotto forma di una realtà sensuale rarefatta, ma comunque estensiva e talvolta prorompente.

Bambole in convento

Come abbiamo visto, il culto di Gesù Bambino venne spesso messo in atto con il ricorso a bambole e culle; il santo bambino, tanto nel corso delle rappresentazioni paraliturgiche quanto in contesti di vita privata era rappresentato materialmente da un bambolotto, o meglio da una santa bambola, per usare una definizione di Christiane Klapisch Zuber⁷⁵. Gesù Bambino veniva fasciato, cullato, allattato, vestito, insediato su seggiolini dall’aspetto regale, il che evidenzia come la devozione sfumasse spesso in comportamenti ‘devianti’, a proposito dei quali si proverà a dare un’interpretazione. La sublimazione e della sessualità e della maternità mediante il ricorso alle sante bambole sembra essersi talvolta sovrapposta all’allucinazione, divenendo dunque patologia. Faremo di seguito un discorso inteso a documentare i casi di messa in atto del culto di Gesù Bambino tramite il ricorso ad oggetti transizionali, con riguardo ai casi in cui le monache, o più in generale le mistiche, si avvalsero di bambole.

L’utilizzo di un bambinello a fini devozionali da parte di una donna affonda le sue radici nella tradizione del pellegrinaggio in Terra Santa: le donne si recavano nei luoghi santi, e a Betlemme adagiavano un bambinello sulla culla che era stata di Gesù Bambino per poi riportarsi la statuette in Occidente, ove il Bambinello viaggiatore diveniva oggetto di venerazione⁷⁶; così era stato per il Bambinello settecentesco delle suore francescane di Reutberg, in Baviera, ma pure per i Bambini abruzzesi di Lama dei Peligni e di Orsogna⁷⁷.

Alcuni anni fa sia Richard Goldthwaite⁷⁸ sia Christiane Klapisch Zuber⁷⁹ – due storici del Rinascimento italiano – hanno verificato la presenza di sante bambole in convento, ad esempio grazie al rinvenimento di alcuni inventari fiorentini che informano della presenza di bambolotti appartenuti a monache⁸⁰, così come pure grazie all’individuazione di alcuni moniti rivolti da Girolamo Savonarola (1452-1498) alle religiose; dato che le monache cullavano Gesù, facendogli il bagno, vestendolo e coccolandolo, Savonarola tacciò di idolatria questi atteggiamenti, come apprendiamo dalla lettura delle sue prediche: «Lasciate, monache, li vostri bambini, che sono gl’idoli vostri, venite e cercate me»⁸¹. In questa sede si ricorda poi, tachigraficamente, che bambole rappresentanti lo sposo mistico – il bambolotto in tal caso prendeva il nome di *Sponserl* – sono documentate in Germania⁸².

Una fucina artistica molto importante per la propagazione delle statuette del Divino Infante fu Lucca, dove, fra Quattro e Cinquecento, lo scultore Matteo Civitali produsse una discreta quantità di statuine⁸³. Nella seconda metà del Cinquecento di grande importanza per la produzione di questi Bambinelli lucchesi fu però un monastero femminile, dove una delle monache – suor Costanza Micheli – si era specializzata nella produzione di figure in stucco del Bambino Gesù e fu talmente abile nella messa a punto delle sue opere che le finanze del monastero, dato il successo delle vendite, vennero sanate⁸⁴. Nel suo necrologio leggiamo:

Addì 17 dicembre 1601 circa le dieci hore e mezzo la Domenica sopra i lunedì passò dalla presente à miglior vita, la molto reverenda madre suor Costanza Micheli in età di anni 71 molto bene spesi nel servizio di Dio e nostro monastero, sendo lei stata la prima ad introdurre l’arte della

⁷² H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung um 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin, Ebering, 1935, trad. it., *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l’eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna, il Mulino, 1970 (si veda *L’eresia del Libero Spirito nel movimento religioso del XIII secolo*, pp. 303-372, alle pp. 330-331 e 365, nota 132).

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Si veda, a questo proposito, E. Glover, *La psicoanalisi*, Milano, Fratelli Bocca, 1953, p. 131.

⁷⁵ Klapisch Zuber, *Le sante bambole*, cit.

⁷⁶ C. Van Hulst, *La storia della divozione a Gesù Bambino nelle immagini plastiche isolate*, in «Antonianum», XIX, 1944, pp. 35-54, a p. 42.

⁷⁷ *Ibidem*. Anche Ida Magli sostiene che le devozioni quali quella del presepe siano nate a seguito delle reliquie importate dalla Terra Santa. Da essa provengono reliquie riguardanti Gesù Bambino e sua Madre: «il latte con il quale la vergine l’allattò, il vestitino e le fasce con le quali lo fasciò, il prepuzio della circoncisione, e così via» (Magli, *Storia laica*, cit., p. 194).

⁷⁸ Richard A. Goldthwaite, *Building of the Strozzi Palace: the Construction Industry in Renaissance Florence*, in «Studies in Medieval and Renaissance History», X, 1973, pp. 100-194.

⁷⁹ Klapisch Zuber, *Le sante bambole*, cit., pp. 307-308 sgg.

⁸⁰ Si possono, a questo proposito, citare due esempi, ovvero quello di Maddalena Guidetti, figlia di un certo Tommaso, e quello di Angelica, figlia di tale Francesco Giovanni. La prima era entrata in convento nel 1505 portando con sé una bambola appartenuta alla madre, mentre la seconda possedeva un bambolotto ligneo con due vestiti adorni di perle e fregi d’oro. Si vedano rispettivamente Archivio di Stato di Firenze, Strozzi., IV, 118, f. 51v, 19 agosto 1505; ivi, II, 16bis, f. 16v, giugno 1452. Di entrambi parla Klapisch Zuber, *Le sante bambole*, cit., pp. 307-308.

⁸¹ G. Savonarola, *Prediche sopra Amos e Zaccaria*, a cura di P. Ghiglieri, Roma, Belardetti, 1955, vol. 1, p. 373.

⁸² Un caso interessante in questo senso è quello del Bambino di Salisburgo, appartenente al monastero delle Cappuccine, le quali, negli anni Trenta del Novecento, possedevano ancora – informava Van Hulst – una statua alta 10 cm appartenuta a madre Eufrasia (†1662), una monaca originaria di Ensheim presso Saarbrücken monacatasi a Salisburgo forse per via della Guerra dei Trent’anni (Van Hulst, *Storia della divozione*, cit., p. 51). Il Bambino era stato donato ad Eufrasia da due contesse del Saarland, forse proprio nel momento in cui la giovane era entrata in convento e forse perché era in voga l’uso di regalare immagini simili alle spose di Cristo; l’immaginario di allora proiettava nelle statuette l’immagine del Cristo con il quale le monache convolavano a mistiche nozze e per questo le statuine prendevano il nome di *Sponserl*, appunto ‘sposo’ (ivi, pp. 51-52). Su questo c’è una cronaca di Eufrasia: *Aus vergilbten Blättern*, in «Franziskus, Monatschrift der Kapuziner Oesterreichs», VII, 1932/1933, pp. 75-81.

⁸³ Van Hulst, *La storia della divozione*, cit., p. 44. Altri due artisti ai quali si dovette la fortunata effigie di Gesù Bambino nella prima età moderna furono, si ricorda, Desiderio da Settignano (1428-1464) e Baccio da Montelupo (1469-1523), cfr. Klapisch Zuber, *Le sante bambole*, cit., pp. 309 e 311.

⁸⁴ Van Hulst, *La storia della divozione*, cit., pp. 43-44.

scultura et dipintoria di cose di rilievo, belle et devote; con la sua devotione et industria quasi cosa miracolosa, senza esserli da alcun maestro di tal arte insegnato. Ma, come lei diceva con una santa semplicità, si raccomandava alla Vergine Maria et a S. Luca et cominciò à fare le figure de bambini con aghi et spilletti et così a poco a poco si andava cavando dalla fantasia hora una cosa et hora un'altra [...] essendone già più anni sono mandate in diverse parte del mondo per 50 scudi et più per volta in Spagna, in Francia, Roma, Napoli, et altri luoghi, per fine nell'Indie Nuove et Giappone, a tale che il nostro monasterio sen' e' ito aiutando per il temporale in molte necessità, guadagnado con 6 o vero 8 persone 300 scudi l'anno, e più che altrettanto a pena si guadagna da tutto il resto delle monache⁸⁵.

Quindi suor Costanza aveva imparato da sola a modellare le sue figure in stucco, che vestiva servendosi di aghi e spille e, cosa tanto straordinaria, il successo delle sue creazioni era giunto fin nelle Indie Nuove e in Giappone. È risaputo che tante donne vennero costrette all'ingresso in convento e non sembra una forzatura pensare che molte di loro dovettero sublimare le proprie pulsioni tramite le nozze mistiche – la scelta monastica cioè – e i bambini 'divini'; la capacità della Micheli di creare con lo stucco piccole statue di Gesù Bambino potrebbe forse aver espresso proprio il desiderio femminile di maternità, represso a mezzo della scelta claustrale⁸⁶. Riprenderemo il discorso più avanti, ma già qui facciamo notare che la produzione di bambole come queste – così come la diffusione dello *Sponserl* – evidenzia la circolazione di una devozione che può eventualmente essere ricollegata a una forma di isteria, dato che sul simulacro – sulla bambola, cioè – sembra essere leggibile l'intera sfera della femminilità, con tutto un corredo di implicazioni devianti⁸⁷.

Sempre risalente al Cinquecento fu la statuetta di Gesù Bambino che Agata Ripari donò alla mistica Orsola Benincasa⁸⁸ (1547-1618), la quale aveva ricevuto il Bambino vent'anni prima della sua morte⁸⁹. Sappiamo che il Bambino di Orsola proveniva da Lucca e che era stato uno dei primi ad essere fabbricato in quella città perché la mistica aveva lasciato in eredità la sua santa bambola a madre Maria Girolama Berti – una religiosa teatina – la quale aveva affermato che il Bambino «fù de' primi che si fecero nella città di Lucca»⁹⁰. Il Gesù Bambino di Orsola aveva una sedia dalla quale, di notte, la religiosa lo prelevava per collocarlo su una sedia «imperiale» davanti al suo letto e, mentre le suore dormivano, lei gli parlava lungamente:

e così come sta su la sediola di noce, la notte, faceva levarlo dall'Oratorio, e metterlo sopra una sedia imperiale, dinanzi al suo letticiuolo, da potersi trattenere in dolci soliloqui con lui, per tutte quelle ore, che prendevano le sue figliuole riposo. E tutto il tempo che stava inferma, il teneva sempre allo stesso modo dinanzi al suo letto⁹¹.

Orsola dovette tenere il suo Gesù Bambino in grande venerazione perché raccomandò, accorata, il Divino Infante a madre Maria Girolama; così leggiamo nell'agio-biografia scritta da Francesco Maria Maggio: «A questo santo Bambino io ho passato i giorni miei: alzate, figliuola, la cortina; e mirate, bene dove, e come io l'ho tenuto. Egli è stato ogni mia consolazione. Quando io sarò morta, pigliatelo voi. E soggiunse: Tenetelo, figliuola, con gran venerazione, e divozione»⁹². Tra l'altro una consorella, rivolgendosi a Maria Girolama, aveva aggiunto: «Odi figliuola: tu oggi hai ricevuto una segnalatissima gratia dalla Madre: avverti a tener quel santo Bambino, come preziosa reliquia con la venerazione che merita: perciocché io più fiate l'hò trovato che parlava»⁹³. Madre Maria Girolama, a sua volta, avrebbe donato la statuetta a padre Francesco Maria Maggio affinché la consegnasse al monastero teatino di Palermo⁹⁴. In realtà Orsola Benincasa possedette molteplici statuette del bambino Gesù⁹⁵ e una di queste fu protagonista di un evento particolarmente curioso che ci accingiamo a riportare. Una volta la mistica campana raccontò a suor Anna Palmieri che il Bambino aveva fatto davanti a lei una predica; Anna andò ad accarezzare la statuetta, la quale si animò; ma la cosa divertente è che il Bambino avrebbe in seguito riferito ad Orsola che suor Anna aveva le mani «aspre», tanto che nel fargli le carezze gli aveva fatto male:

Stando Anna al servizio della Madre, una sera, non uscendo subito ella dall'Oratorio, mossa da santo zelo, l'affrettava con troppa sollecitudine. Onde la Madre sorridendo le disse: Questo Bambino, al quale io hò fatt'orazione, oggi mi ha fatta una gran predica. E subito Anna andò a fargli carezze; e lo trovò come divenuto di carne, e caldo: sì chè con grande amore gli accarezzava la faccia. E andò poi a trovar la madre Orsola, e le raccontò quanto l'era avvenuto. E dopo il santo Bambino fè intendere alla madre Orsola, che Anna teneva le mani aspre, e che quando gli faceva carezze, gli recava un poco di male⁹⁶.

L'altra santa donna che fa da balia a Gesù Bambino ricorrendo alle bambole è la mistica ed educatrice italo-spagnola Leonora

⁸⁵ I. Taurisano OP, *I Domenicani in Lucca*, Lucca, Baroni, 1914, p. 171, nota 2.

⁸⁶ H. Deutsch, *Psicologia della donna*, 2 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 1997, cfr. vol. 2, *La donna adulta e madre*, p. 250.

⁸⁷ S. De Santis, *L'isteria*, in *Trattato di psichiatria*, a cura di G.C. Reda, Firenze, USES Edizioni Scientifiche, 1982, p. 164.

⁸⁸ Di nobili origini, all'età di dodici anni Orsola cominciò a seguire in casa la regola delle cappuccinelle. Ebbe fin da bambina lunghe estasi che si protravero per ore e a partire dal 1576 si ritirò a vita eremitica sul monte S. Elmo. La predicazione della Benincasa riscosse molto successo presso il popolo napoletano e la mistica ebbe numerosi sovvenzionatori sia laici sia ecclesiastici. Nel 1582 si recò da papa Gregorio XIII per comunicargli di aver avuto una rivelazione dove si incoraggiava una necessaria riforma generale della cristianità. Esaminata da una commissione di nove prelati e teologi – l'esaminatore principale fu Filippo Neri – venne sottoposta a molti esami. Riconosciuta l'autenticità dei suoi carismi, Orsola venne rimandata a Napoli, dove fondò la congregazione delle oblate della SS. Immacolata Concezione di Maria Vergine, mentre intanto si consolidava il sodalizio fra la congregazione e l'ordine dei padri teatini. Nel 1667 sarebbe infatti sorto l'ordine delle romite dell'Immacolata Concezione, militanti nell'ordine teatino. Per la bibliografia di riferimento ottima è la voce di S. Menchi: *Benincasa, Orsola*, in DBI, vol. 8, 1966, pp. 527-530. Per i testi biografici: G.B. Bagatta, *Vita della Venerabile Serva di Dio Orsola Benincasa Napoletana*, Roma, per Francesco de' Lazari, 1671; *Vita della Venerabile Serva di Dio Suor Orsola Benincasa [...] scritta da un chierico regolare*, Roma, Stamperia Salomoni, 1796; F. Andreu, *L'abitino ceruleo dell'Immacolata*, in «Regnum Dei», X, 1954, pp. 97-114.

⁸⁹ F.M. Maggio, *Compendioso Raggiungimento della vita, morte e monisteri della Venerabile Madre D. Orsola Benincasa Napoletana [...]*, Napoli, per Gio. Francesco Paci, 1669, pp. 68 sgg.

⁹⁰ Ivi, p. 68.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Ivi, p. 69.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Ivi, pp. 71 e 71bis.

⁹⁶ Ivi, p. 71.

Ramirez de Montalvo (1602-1659)⁹⁷. Mistica, scrittrice e drammaturga, Leonora fondò alcuni collegi femminili nei quali vennero educate le fanciulle fiorentine sia malagiate sia nobili. L'educandato più importante da lei messo in piedi fu istituito nel 1646 presso villa La Quiete, una villa medicea che sorgeva nel suburbio fiorentino⁹⁸. Come hanno dimostrato gli studi dello storico Pierroberto Scaramella, la devozione verso le sante bambole venne promossa in età moderna, a partire dagli anni Trenta e Quaranta del Seicento, soprattutto dai gesuiti e dagli scolopi⁹⁹; la direzione spirituale della venerabile Leonora fu in mano proprio ai padri gesuiti¹⁰⁰ e nelle agiografie della venerabile rimasteci si può trovare traccia di mistici bamboleggiamenti. In più va ricordato come a villa La Quiete si conservino ancora delle statuette mobili che sono senza dubbio dei retaggi della devozione presente fra le suore montalve – la comunità di religiose fondate dalla Montalvo appunto – sin dai tempi di Leonora¹⁰¹: la statuetta di Gesù Bambino appartenuta alla venerabile¹⁰² (fig. 1); una Maria bambina più tarda rispetto alla statuetta precedente (fig. 2); un secondo Gesù Bambino crocennimbato vestito di rosso¹⁰³ (fig. 3).



Figura 1. Scultura in cera dipinta raffigurante il Bambino Gesù, sec. XVII, Castello (Firenze), Villa La Quiete, per gentile concessione del Sistema Museale dell'Università degli Studi di Firenze.

⁹⁷ Sul profilo di Eleonora Ramirez de Montalvo, si segnalano i lavori seguenti: I. Gagliardi, *Fede e scienza a Villa La Quiete: Eleonora Ramirez de Montalvo e l'istruzione delle giovani fiorentine*, in *L'altra metà del cielo. Sante e devozione privata nelle grandi famiglie fiorentine nei secoli XVII-XIX*, Livorno, Sillabe, 2014, pp. 155-160; J. Haraguchi, *Convent Alternatives for Rich and Poor Girls in Seventeenth-Century Florence. The Lay Conservatories of Eleonora Ramirez di Montalvo (1602-1659)*, in *Devout Laywomen in the Early Modern World*, a cura di A. Weber, London-New York, Routledge, 2016, pp. 255-75; A. Scattigno, *Eleonora Ramirez Montalvo. Un impegno per l'educazione femminile nella Firenze del XVII secolo*, in *Scritture, carismi, istituzioni: percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*, a cura di C. Bianca e A. Scattigno, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, pp. 511-532; Zangari, *A Female Mystic*, cit. Per le poesie della Montalvo: *Ven. Leonora Ramirez de Montalvo, Gloria alla Santissima Trinità*, a cura di A. Pellegrini e Suore Montalve, 3 voll., Firenze, Pagnini Editore, 2019.

⁹⁸ Scattigno, *Eleonora Ramirez Montalvo*, cit., pp. 524-525.

⁹⁹ Scaramella, *I santolilli*, cit., pp. 129, 144-145.

¹⁰⁰ I gesuiti che diressero Leonora furono p. Albergotti, p. Pazzi, p. Antinori e p. Fozi. Per la direzione spirituale della Montalvo da parte dei padri qui ricordati: *Canonizationis ven. servae Dei Eleonora Ramirez Montalvo viduae Landi, fundatricis Ancillarum ss. Trinitatis et Divinae Incarnationis (1602-1659): positio super virtutibus. Sacra Congregatio pro causis sanctorum*, Roma, Tipografia Guerra, 1984, pp. 132-136, 138-139, 142, 144-148.

¹⁰¹ Per le suppellettili di devozione si rimanda a D.L. Bemporad, *Le suppellettili sacre e di devozione nella villa delle Signore Montalve alla Quiete*, in *Villa La Quiete. Il patrimonio artistico del conservatorio delle Montalve*, a cura di C. De Benedictis, Firenze, Casa Editrice le Lettere, 1997, pp. 51-102.

¹⁰² Per una descrizione della statuetta lignea: *ivi*, pp. 71-72.

¹⁰³ Per la descrizione della scultura di gesso, con tanto di veste in *gros de Tours*, *ivi*, p. 92.



Figura 2. Maria bambina, seconda metà del sec. XVII (?), Castello (Firenze), Villa La Quiete, per gentile concessione del Sistema Museale dell'Università degli Studi di Firenze).



Figura 3. Gesù Bambino, seconda metà del sec. XVII (?), Castello (Firenze), Villa La Quiete, per gentile concessione del Sistema Museale dell'Università degli Studi di Firenze).

Analizzando l'agiografia di uno dei padri gesuiti che diresse la Montalvo – padre Cosimo de' Pazzi – è interessante vedere come molte visioni avute dalla venerabile Leonora abbiano per protagonisti, oltre alla veggente, proprio Gesù Bambino, e come la Montalvo faccia praticamente da balia al piccolo nel corso di questi rapimenti estatici. Inizialmente il Bambino Gesù apparve a Leonora e a una delle sue educande con le sembianze di uno splendido bimbo dai capelli biondi e inanellati, il quale chiese alle due donne di giocare assieme a loro, protendendo in avanti le manine, verso il petto dell'educanda¹⁰⁴; un'altra volta la Madonna consegnò suo Figlio a Leonora, che prese in braccio il neonato e lo allattò non attraverso la mammella, bensì attraverso il proprio cuore¹⁰⁵; infine c'è un'apparizione in cui dapprima la Vergine Maria dà in braccio Gesù Bambino alla mistica, dappoi il sacro bambino amministra

¹⁰⁴ Per l'agiografia scritta da Cosimo de' Pazzi si è utilizzato il ms. conservato nell'Archivio di Stato di Firenze, contenente otto biografie inedite della Montalvo, correntemente indicate, nel loro insieme con il titolo di *Selva*. Per la biografia del Pazzi qui consultata, Archivio di Stato di Firenze, fil. 6, ins. 7, *A quelli che leggeranno gli Scritti, dove si contengono molte cose dell'heroiche Virtù, e santa vita della Signora Lionora di Montalvo, e dei favori fattili da Dio, notate per me Cosimo de Pazzi della compagnia di Gesù suo Confessore* (da qui in poi *Selva*), ff. 9r-198v, a f. 18r.

¹⁰⁵ Ivi, f. 99v.

l'Eucaristia a Leonora, che ormai lo tiene fra le sue braccia¹⁰⁶. Ma la visione forse più gustosa è quella avvenuta nella notte di Natale: la mistica ricevette Gesù Bambino, ancora una volta, dalle braccia di Maria Vergine e lo strinse al petto, allattandolo: l'agiografo precisa che il piccolo stette all'interno del cuore di Leonora «come in una regia culla»:

Prima vedde che il suo proprio cuore [intendi: il cuore di Leonora Montalvo] si fece come una culla, nella quale si andò a posare Giesù bambino, gustando molto del caldo, e comodo luogo, che trovato haveva nel petto della sua cara sposa, la quale perché aveva nel cuore per molto tempo innanzi una ferita di amore, sensibilmente sentiva, che quel Santo Bambino a quella quasi che a mammella aveva posto la sua santa bocchina, e come se havessi dal materno seno preso il latte, così prendeva da quella ferita amorosa il latte di amore, e di perfetta carità che la purissima anima di Lionora li dava, si che sentiva sensibilmente tutto il giorno di Natale Giesù Bambino nel suo cuore, come in una regia culla, et al suo medesimo cuore attaccato succhiare¹⁰⁷.

La devozione a Gesù Bambino, adorato a mezzo delle immagini, è documentata pure nei monasteri spagnoli del Cinquecento¹⁰⁸ perché Teresa d'Ávila (1515-1582), come leggiamo nella biografia scritta da Francisco Ribera, «non raro etiam pueruli Jesu effigiem ulnis gestabat» e cioè «spesso portò anche l'immagine di Gesù Bambino nelle braccia»¹⁰⁹. Come ha notato Cesario Van Hulst, nel testo si parla di «effigies», un termine ambiguo che designa tanto un'immagine plastica quanto un'immagine dipinta¹¹⁰; dato che però Teresa consigliò alle sue monache di lavorare immagini plastiche di Gesù, possiamo congetturare che «effigies» designi proprio delle statuette¹¹¹.

Continuatrice del culto al Divino Infante nei carmeli francesi fu Margherita del Santissimo Sacramento¹¹² (1619-1648), la quale ebbe una speciale venerazione per una statuette del Bambino¹¹³. L'agio-biografia di Margherita scritta dall'oratoriano Amelote (o Amelotte) informa di come la suora di Beaune fosse solita cospargere di profumi una statua di Gesù Bambino, ornandola di fiori e di tutto quanto avesse di bello e di raro: «Elle répandait des senteurs, elle ornait et parait cette image de fleurs, et de tout ce qu'elle pouvait avoir de beau et de rare». Margherita trascorreva molto tempo – sempre a detta del suo agiografo – a baciare il piccolo: sulla bocca, sugli occhi, sul cuore, sui piedi¹¹⁴. Poiché in molti erano a conoscenza della *specialis* venerazione della monaca nei confronti del santo bambino, i devoti iniziarono ad inviare a Margherita alcuni vestitini con i quali abbigliare la statuette del piccolo *Roi de la Gloire*, alcuni dei quali estremamente preziosi perché le stoffe erano adorne d'oro e d'argento¹¹⁵. Per il Gesù Bambino di Beaune, la monaca ricevette inoltre dei cuori d'oro ornamentali, delle corone d'argento e delle fedi nuziali, così come documenterebbe un inventario di cui parla il biografo di Margherita; l'inventario registrerebbe la presenza di «perles, pierreries, et argenterie du Saint Enfant Jésus [...] de paillettes et d'autres parfums [...] pour honorer le Saint Enfant»¹¹⁶.

Sempre sul crinale di questo discorso fra mistiche e bambole, vorremmo menzionare il caso della domenicana bavarese Columba Weigl (1713-1783), monaca del monastero di Altenhofenau. Oltre a venerare Gesù Bambino – sono ancora oggi visibili le due statuette venerate dalla monaca (figg. 4 e 5) –, Columba ne promosse la devozione realizzando personalmente dei bambinelli di cera riccamente vestiti, i quali vennero dati in dono o come omaggio a principi, vescovi e abati¹¹⁷, o come oggetti taumaturgici agli ammalati¹¹⁸.

¹⁰⁶ Ivi, ff. 10v-11r.

¹⁰⁷ Ivi, f. 139r.

¹⁰⁸ P. Dudon, *La dévotion à l'Enfant Jésus d'après le P. Parisot, de l'Oratoire (1657)*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», XI, 1980, p. 137.

¹⁰⁹ F. Ribera SI, *Vita Matris Teresiae*, lib. II, cap. 8, in *Acta Sanctorum*, Octob. VII, vol. 1.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Van Hulst, *La storia della divozione a Gesù Bambino*, cit., p. 49.

¹¹² Entrata dodicenne fra le carmelitane scalze di Beaune, Margherita ebbe una commovente devozione per l'infanzia di Gesù. Il culto di Gesù Bambino era stato incoraggiato fortemente dal cardinale de Bérulle e la carmelitana lo interiorizzò al punto che, nel corso di alcuni eccessi, assunse l'aspetto del Bambino di Betlemme – così dicono le fonti –, per esempio emettendo gemiti infantili o accucciandosi per terra. Gesù Bambino le ingiunse di fondare un gruppo di consacrati (in seguito confluiti nell'Arciconfraternita della Santa Infanzia di Gesù). La bibliografia che si è consultata è la seguente: D. Amelote, *La vie de soeur Marguerite du S. Sacrament, religieuse carmélite du monastère de Beaune (1619-1648)*, Paris, Pierre Le Petit, 1654; E. Deberre, *Histoire de la Vénérable Marguerite du Saint-Sacrament, carmélite de Beaune (1619-1658)*, Paris, Poussielgue, 1907; R. Dorricau, s.v. *Margherita del S. mo Sacramento*, in *Bibliotheca Sanctorum*, 15 voll., Grottaferrata, Città Nuova, 2013, cfr. vol. 8, pp. 787-792. Sappiamo inoltre che Margherita del Santissimo Sacramento possedette almeno cinque statuette diverse del Divino Infante: la prima – che si trovava al Carmelo di Beaune ancor prima dell'ingresso di Margherita in convento – era in realtà la statua di una Madonna con in braccio il Bambino (cfr. J. Roland-Gosselin, *Le Carmel de Beaune (1619-1660)*, Rabat, Imprimeries Françaises et Marocaines, 1969, p. 169, nota 2); la seconda era invece una statuette che la mistica aveva fatto fare, raccomandando che avesse mani e dita ben proporzionate – anche in tal caso la statuette era sorretta dalla statua della Vergine (cfr. ivi, p. 165, nota 4); la terza rappresentazione di Gesù era una statuette di rame, dono del barone Gaston de Renty; sempre scolpita, ma con le articolazioni mobili, era invece la quarta rappresentazione, dipinta ad olio e alta 58 cm (ivi, p. 170; cfr. inoltre S. La Rocca, *L'Enfant Jésus. Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*, Toulouse, Presse Universitaires du Mirail, 2017, p. 53). La statuette che sarebbe divenuta oggetto del culto diffuso da suor Margherita – il culto al *Petit Roi de la Gloire* o *Roi de Grâce* – è però un'altra ancora, un tempo conservata nel chiostro delle carmelitane di Beaune (cfr. Roland-Gosselin, *Le Carmel de Beaune*, cit., p. 169, nota 2); si tratta di un Bambino di cera dai biondi capelli, un lungo vestito di velluto e di pizzo e uno scettro sorretto con la mano sinistra (cfr. La Rocca, *L'Enfant Jésus*, cit., pp. 53-55).

¹¹³ Van Hulst, *La storia della divozione*, cit., p. 50.

¹¹⁴ Amelote, *La vie de soeur Marguerite*, cit., pp. 345-347. Si veda poi La Rocca, *L'Enfant Jésus*, cit., pp. 71-73, a p. 71.

¹¹⁵ Amelote, *La vie de soeur Marguerite*, cit., pp. 345-347.

¹¹⁶ Ivi, pp. 385-390.

¹¹⁷ K. Besler, *Columba Weigl von Altenhofenau 1713-1783. Eine Mystikerin des Bayernlandes aus dem Dominikanerorden*, Reimlingen, Im Selbstverlag des Verfassers, 1991, p. 34.

¹¹⁸ Ivi, p. 162.



Figure 4 e 5. Le sante bambole di Columba Weigl, 1430 ca., Monastero di Altenhofenau (Baviera).

Già da bambina, Columba dichiarò di vedere il Divino Infante e di giocare insieme a Lui; in seguito le visioni di Gesù Bambino si fecero più assidue: a seconda dei periodi del calendario liturgico, la mistica vide Gesù nel presepe, fra le braccia della Madonna, di san Giuseppe o di sant'Antonio¹¹⁹. La Weigl soleva poi intrattenersi lungamente con Gesù Bambino chiusa nella sua cella, tanto che una volta – come informa la consorella Bertranda Ziegler – Columba pregò il Piccolo di soccorrerla in una certa circostanza, ma dato che questi si rifiutò, la monaca lo rinchiuse in un cassetto fino a che non accettò di prestarle aiuto¹²⁰. Stando alle cronache del monastero, frequenti furono pure gli episodi in cui la monaca nascose il Bambino sotto lo scapolare, nonché quelli in cui Gesù Bambino le venne portato in stanza di notte dall'angelo custode¹²¹ e ricordiamo infine che il contatto con il santo bambino si intensificò fino a che, nel 1745, Lui le chiese di effettuare un mistico scambio di cuori¹²². L'impressione che si ha leggendo le testimonianze delle consorelle della Weigl – e veniamo al punto che più ci interessa – è quella che la stanza e più in generale il monastero di Columba fossero stati trasformati in una vera e propria *nursery*, allestita per accogliere un bambino vero: vestitini, scarpette, ma anche culle e finanche un nastro che serviva a fissare il Bambino al lettino affinché questi, in assenza della monaca, non ne cadesse giù¹²³. Per avere un'idea di come potessero essere queste culle, ad esempio, possiamo guardare ai lettini – coevi alla data di fabbricazione delle sue bambole – qui in figura, di provenienza tedesca e belga (figg. 6a, 6b).

Molto interessanti ai fini del nostro discorso sono pure alcuni rituali collegati all'utilizzo delle bambole e quindi al culto del Divino Infante. Gli studi di Edmond Niffle Anciaux hanno documentato la presenza di una curiosa pratica del monastero delle benedettine di Sainte-Godeliève a Bruges, una pratica che appare ancora viva alla fine dell'Ottocento. Nel periodo di Natale, le monache posizionavano un piccolo altare davanti alla statua della Madonna e vi ponevano una culla di legno dorato (fig. 6c); la arricchivano con pizzi e candele d'altare e abbellivano l'altarinò con alcune tovaglie. Ogni monaca entrava nella cappella e si inginocchiava davanti alla culla; dopo aver recitato la sua preghiera, dondolava la culla per qualche istante a mezzo di un cordone di seta attaccato al lettino¹²⁴. Nel convento delle agostiniane dell'Hôpital Saint-Jean a Bruges, grazie ad alcune testimonianze orali, Niffle Anciaux ha invece avuto modo di appurare come fosse consolidata un'altra pratica interessante: le monache, nel periodo che andava da Natale fino alla festa della Purificazione, erano solite riunirsi dopo cena per cantare alcuni inni in onore di Gesù Bambino esposto in refettorio fra le braccia della monaca più giovane, che lo teneva in braccio mentre dormiva all'interno di una culletta¹²⁵.

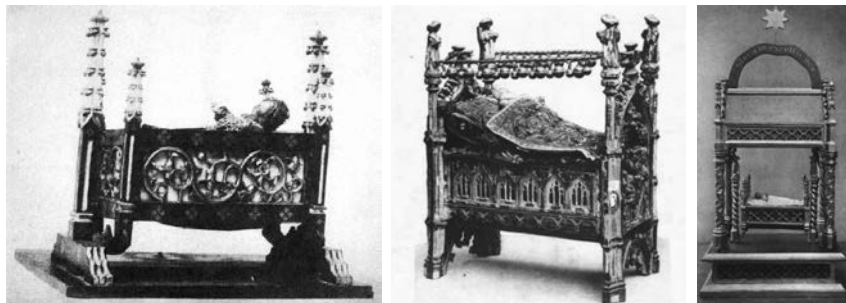


Figure 6a-6c.

¹¹⁹ Ivi, p. 159.

¹²⁰ Ivi, p. 161.

¹²¹ Ivi, p. 165.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Ivi, pp. 165-166.

¹²⁴ E. Niffle Anciaux, *Le repos de Jésus*, in «Annales de la société archéologique de Namur», XVIII, 1889, pp. 421-484, a p. 440.

¹²⁵ *Ibidem*.

Ai tempi della Riforma protestante queste pratiche devozionali vennero aspramente attaccate e condannate dai riformatori, che le tacciarono di follia e di infantilismo¹, tanto che in alcuni monasteri esse vennero vietate, ad esempio nel convento di Preetzer².

Ancora, all'interno dei monasteri agostiniani spagnoli – quello di Valenza, giusto per citarne uno – era tradizione che a Natale, prima della messa, le monache portassero in processione un bambinello in una culla, che consegnavano dalle grate al sacerdote prima della celebrazione eucaristica; il sacerdote accoglieva il Bambino e lo poneva sull'altare, ove rimaneva per tutta la durata della messa. Coi che consegnava la culla al prete era la monaca più giovane; costei, solo per il giorno di Natale, godeva di privilegi straordinari tanto che la stessa abbadessa le era sottomessa: tutti erano tenuti ad onorarla perché 'controfigura' del sacro bambino che aveva tenuto in braccio³.

Le mistiche, la maternità, le sante bambole: un'interpretazione

La simulazione della gravidanza, l'allattamento di Gesù Bambino, così come pure i bamboleggiamenti messi in atto con il ricorso alle statuette del Divino Infante possono forse essere considerate forme 'diversive' grazie alle quali le mistiche elusero il cosiddetto 'passaggio all'atto', grazie alle quali elusero lo scarico delle pulsioni⁴. Donne estremamente sessuate – quanto è carnale Angela da Foligno che bacia il corpo di Cristo depresso dalla Croce, dandogli dei baci che sono più che altro dei morsi⁵ – Quanto è passionale Leonora Montalvo allorché lecca il corpo del Signore per rimuovergli il fango di dosso⁶ –, le religiose, inconsapevolmente, considerano forse quel famoso matrimonio mistico con Gesù Cristo⁷ gravemente insufficiente per sedare il loro istinto riproduttivo e sessuale, anche perché alcune di loro hanno conosciuto, prima della scelta di vita religiosa, il piacere della copula con l'uomo; quale alternativa, in questo periodo, si schiude davanti a una donna che ha fatto voto di castità se la copula con l'uomo è impraticabile? Il culto di Gesù Bambino messo in atto col ricorso alla gravidanza isterica o con il ricorso alla bambola sembra dunque assumere i caratteri di una devozione feticistica 'messa in scena' da donne che, non avendo l'opportunità di vivere una sessualità regolare, hanno trovato il modo di dare forma, tramite una rappresentazione teatralizzata, al proprio desiderio di maternità che è figlio del desiderio di sessualità. La vita claustrale dovette acuire la teatralità di queste forme diversive perché l'immaginario delle claustrate, forse, si ipertrofizzò facendo sfumare la sublimazione in allucinazione⁸. Oggetto transizionale o, se vogliamo, feticcio, la bambola sarebbe così diventata la rappresentazione teatralizzata dell'oggetto erotico; essa, fasciata, allattata, vezzeggiata come se fosse un bambino vero, diventa la concretizzazione di una parte che manca; essa sta al posto di 'qualcos'altro', al posto di un bambino vero, nonché al posto di un rapporto sessuale. È lecito forse considerare isteriche le mistiche qui analizzate⁹, perché esse ebbero, evidentemente, un desiderio irrefrenabile per l'oggetto reale – il bambino e quindi l'uomo –, desiderio che, tuttavia, si accompagnò a un forte senso di paura/repulsione nei confronti del medesimo desiderio¹⁰. Doppio di una parte di queste donne che non ha trovato spazio per davvero, la bambola sembra rappresentare anche parte di uno spazio dell'essere che le mistiche hanno bisogno di vedere di fronte a sé. In ultima analisi il culto delle bambole, ma non solo, può forse essere spiegato come esito di un impulso sessuale represso; tutto è trasferito su un oggetto e non sulla relazione con l'Altro; paradossalmente, malgrado la repressione degli istinti, sembra che queste donne abbiano dato luogo a un'etero-rappresentazione, secondo un processo di relazione 'normale' perché la bambola sta 'fuori' di loro, fuori dal loro corpo: essa non è un pensiero, non più, non solo.

Prima di concludere, vorremmo fare tre considerazioni: la prima relativa al tempo della gravidanza, al tempo dell'attesa; la seconda relativa a quello della cura del Bambino; la terza in merito al rapporto fra maternità e potenza.

Innanzitutto ci sembra di poter dire che l'attesa della madre mistica, così come l'attesa della madre biologica, è 'sempre' principio di alterità, perché rende possibile un 'altro mondo'¹¹; la gravidanza, anche quella isterica, è poi esperienza dell'Altro perché, nel corso di essa, ogni donna si confronta con il fantasma della propria madre e attraversa, in pari tempo, un processo di morte: quello

¹ Ivi, p. 449.

² P.S. Cassel, *Weihnachten, Ursprünge, Bräuke und Uberglaube*, Berlin, Verlag von Ludwig Rauh, 1862, p. 155. Cassel ricorda, a questo proposito, la seguente leggenda. Il primo anno in cui, nel convento di Preetzer, era stato proibito di cullare Gesù Bambino la notte di Natale – rompendo così una tradizione che andava avanti da tempi immemorabili –, nell'ora in cui generalmente si cullava il Divino Infante l'organo avrebbe iniziato a suonare quasi in segno di protesta, reclamando la tradizionale ninnananna. Una monaca che aveva sentito questo 'strano' suono dell'organo avrebbe interpretato la melodia come un segno del Cielo, che avrebbe manifestato così il suo disappunto. Stando sempre alla leggenda, la monaca, accompagnata in chiesa da alcune consorelle, avrebbe avuto poi una specie di visione: una fanciulla vestita di bianco avrebbe ingiunto alla religiosa di continuare la tradizione della ninnananna a Gesù Bambino. La monaca si sarebbe affrettata a far presente quanto le era stato comunicato, affermando che se le suore non avessero cullato Gesù, l'avrebbe cullato lei stessa; la madre superiora però non si sarebbe sottoposta a questa divina ingiunzione e sarebbe morta tre giorni dopo, colpita da un castigo divino.

³ Niffle Anciaux, *Le repos*, cit., p. 452.

⁴ Per il tema dello scarico delle pulsioni: S. Montefoschi, *Opere*, a cura di B. Lami e M.L. Mastrantoni, 3 voll., Milano, Zephyro, 2011, cfr. vol. 1, *Il senso della psicanalisi da Freud a Jung e oltre*, pp. 229-233.

⁵ Ed. Frezza, pp. 114-115.

⁶ Archivio di Stato di Firenze, fil. 6, ins. 7, ff. 9r-198v, al f. 90v: «Vedde un giovedì mattina all'orazione Giesù tutto appassionato, gettato per terra [...] ; il quale scorgendo Lionora, subito lo cominciò a baciare, e con la lingua a pulire dal fango, dalla polvere, e dal sangue di che pareva imbrattato, accarezzandolo al possibile».

⁷ Si pensi alle riletture del *Canticum canticorum*, prescrittivo rispetto al matrimonio mistico fra le monache e il Signore. Tra le antiche riletture più importanti si veda quella di Richardus de Sancto Vittore (*De quatuor gradibus violentae caritatis*, a cura di G. Dumeige, Paris, Vrin, 1995) e quella di Origene (*Il cantico dei cantici*, a cura di M. Simonetti, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 1998). Quanto alla bibliografia sulla circolazione del *Cantico dei cantici* nel Medioevo, si indicano i seguenti studi: C. Leonardi, *Il Dio nascosto del secolo XII*, in Id., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 537-545; *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo. Atti del Convegno Internazionale di Gargnano sul Garda dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo studio del Medioevo Latino (SISMEL)*, 22-24 maggio 2006, a cura di R.E. Guglielmetti, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2008.

⁸ Magli, *Storia laica*, cit., p. 125.

⁹ Freud, *Psicoanalisi dell'isteria e dell'angoscia*, cit., pp. 229-251; Id., «Il caso di Dora». *Frammento di analisi di un caso d'isteria* [1905 (1901)], ivi, pp. 122-206. Per la percezione del concetto d'isteria in età moderna: Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima*, cit.

¹⁰ Abse, *L'isteria*, cit., pp. 284-304.

¹¹ Recalcati, *Le mani della madre*, cit., p. 25.

della propria morte come figlia¹². Quanto alla cura del Bambino, essa, come la cura di ogni bambino, è ‘sempre’ una forma di godimento sessuale, come già affermava Freud:

I rapporti che il bambino ha con la persona che ha cura di lui sono fonte inesauribile di eccitamento e di soddisfacimento sessuale a partire dalle zone erogene, tanto più che tale persona – per lo più la madre – riserva al bambino sentimenti che derivano dalla vita sessuale di lei, lo accarezza, lo bacia, lo culla, lo prende con evidente chiarezza come sostituto di un oggetto sessuale in piena regola¹³.

Terza considerazione: maternità e potenza. Seguendo la rotta di chi, come Silvia Vegetti Finzi, ha battuto prima di noi il terreno della relazione fra maternità e potenza, anche nel caso delle mistiche si può affermare che la conquista della maternità sembra conferire alla madre un potere incommensurabile:

La madre possiede, nei confronti del suo bambino, più potere di quanto nessun tiranno abbia mai sognato di esercitare. Il possesso del padrone sullo schiavo, la padronanza del signore sul servo, l'arbitrio dell'aguzzino nazista sul suo prigioniero, sono ben poca cosa in confronto alla presa che la madre detiene sul suo neonato inerme¹⁴.

La legge della religione giudaico-cristiana – è notorio – è quella del sacrificio, si muove all'interno della dialettica peccato/virtù; essa allontana dalla legge del desiderio perché obbliga a contenere la pulsione determinando l'infelicità. Queste donne sembrano essere riuscite ad aver fede nella forza del loro desiderio – che, come direbbe Massimo Recalcati, è la nostra stessa legge – riuscendo ad assecondare la pulsione a mezzo di un processo di conversione e di non contenimento¹⁵.

La sublimazione, il meccanismo che le mistiche cercarono inizialmente di mettere in atto, sembra, infine, essere sfociata nell'allucinazione; di conseguenza si può forse affermare come la maggior parte delle mistiche abbia oscillato perennemente fra sublimazione e allucinazione poiché ogni volta che l'allucinazione sembrò imporsi sulla sublimazione, essa venne puntualmente registrata dai direttori di spirito, dagli esorcisti, dai medici, come accadde nel caso di Louise du Néant, giusto per fare un esempio, di cui ha scritto ampiamente Mino Bergamo¹⁶. L'appagamento sessuale e la maternità – possiamo forse asserire – vennero dunque, seppur in modo alternativo, sostanzialmente conquistati dalle religiose che misero in atto questo processo ibrido, a metà fra sublimazione, estasi e allucinazione, e ciò che sorprende è l'onnipotenza con cui costoro raggiunsero questo coacervo; si può infatti affermare che l'esperienza della copula e la condizione dell'essere madre vennero raggiunte da queste donne praticamente *in solitaria*. In tal senso l'onnipotenza di queste donne sembra essere realmente sconcertante, poiché tutto un 'ciclo' di relazione con l'Altro – si pensi tanto alla sessualità quanto alla maternità come condizioni che, in contesti 'regolari', hanno luogo in presenza dell'Altro – è chiuso dentro di sé.

¹² Ivi, p. 43.

¹³ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Id., *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. 4, Torino, Boringhieri, 1982, pp. 499-500.

¹⁴ S. Vegetti Finzi, *Il bambino della notte. Divenire donna, divenire madre*, Milano, Mondadori, 1990, p. 252.

¹⁵ M. Recalcati, *Illusione e salvezza. Freud e Lacan di fronte alla religione giudaico-cristiana*, in *Le religioni tra frustrazione e gioia*, a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 2019, pp. 103-113, alle pp. 112-113.

¹⁶ Du Néant, *Il trionfo delle umiliazioni*, cit.; si veda altresì il caso di suor Benedetta Carlini: J.C. Brown, *Atti impuri: vita di una monaca lesbica nell'Italia del Rinascimento*, Milano, CDE, 1987; d'obbligo è pure rimandare a M. de Certeau, *La possessione di Loudun*, Bologna, CLUEB, 2011 (ed. or., *La possessione de Loudun*, riv. da L. Giard, Paris, Gallimard, 2005); infine: Brambilla, *Corpi invasivi e viaggi dell'anima*, cit.

II. Pazze di Lui: mistiche, isteria e Passione fra Medioevo ed età moderna

Lasciandoci alle spalle la ‘galassia’ del materno sublimato, spostiamo ora il punto di vista dalla maternità alla teatralità delle mistiche, la stessa teatralità che ricorda, per esempio, quella del noto giullare di Dio – Francesco d’Assisi – il quale, come informa la *Vita secunda* di Tommaso da Celano, una volta, in un eccesso di amor sacro, arrivò persino a raccattare due pezzi di legno e a mimare un suonatore di uno strumento ad arco per poi mettersi a cantare in francese e infine scoppiare a piangere, «dulcissima melodia spiritus intra ipsum ebulliens»¹⁵ Più specificamente, in questo secondo capitolo, cercheremo di capire se le ‘strane’ modalità – danze, gesti, pantomime, irrigidimenti, autolesioni – con le quali alcune donne mistiche, sempre fra Medioevo ed età moderna, vissero e ripercorsero la Passione di Cristo, siano state delle manifestazioni isteriche o meno. Esse costellarono le vite di molte di loro e sembra abbiano raggiunto l’acme proprio allorché costoro ripercorsero, con la mente e con il corpo, le scene della condanna a morte e della crocifissione di Gesù Cristo. Per il momento – facciamo notare – non prenderemo in considerazione il fenomeno delle stigmate per affrontarlo, più o meno distesamente, nel prossimo capitolo.

Gli strumenti complici dell’estasi, ovvero ‘prima’ dell’isteria

Il ricco ventaglio delle donne mistiche del Medioevo e della prima età moderna, come hanno dimostrato molti e qualificati studi, lascia intravedere alcuni elementi che, alla stregua di ‘coordinate’ di fondo, hanno a lungo veicolato la percezione del sacro, della Parola, dei codici etico-comportamentali; ci si sta riferendo qui, segnatamente, all’iconografia, alle laude, alla predicazione, agli spettacoli sacri e ai testi devozionali le cui rappresentazioni spesso innescarono reazioni violentissime nei fedeli, reazioni che talvolta sfiorarono il patologico, talaltra lo penetrarono, come nei casi delle donne mistiche che esamineremo; ma cominciamo ad analizzare, rapsodicamente, il primo di questi aspetti.

«La bellezza che attraverso l’anima si trasmette alle mani dell’artista» affermava sant’Agostino, «proviene da quella bellezza che sovrasta le anime, cui l’anima mia sospira giorno e notte»¹⁶. Con queste parole Agostino legittimava, di concerto con altri teorici del Medioevo, la dignità delle arti figurative, che – come aveva affermato Gregorio Magno – potevano rappresentare, alla stregua di *Biblia pauperum*, il libro per gli illetterati: «saltem in parietibus videndo legant quae legere in Codicibus non valent»¹⁷. La *querelle* sorta tra i fautori della dignità della pittura e quanti negavano la funzione pedagogica delle arti figurative aveva visto contrapporsi, per esempio, da un lato il pensiero di Guglielmo Durante¹⁸, di Fozio e dello stesso Dante¹⁹, e dall’altro il programma teologico di san Bernardo di Chiaravalle²⁰ e di Rabano Mauro, per il quale «l’immagine diletta per il momento, ma serve solo ad un senso e non merita alcuna fede perché falsifica il vero significato delle cose; soltanto lo scritto può essere norma di salvezza»²¹. Per ovvie ragioni non indagheremo qui il dibattito inerente i complessi rapporti intercorrenti fra Parola e immagini, ma bisogna almeno segnalare come la Chiesa del Medioevo promosse programmi figurativi posti molto in alto allo scopo che essi, con la loro complessità e con i loro giochi di luce, suscitassero negli astanti uno stato di obnubilamento, secondo quanto sanciva l’ideale filosofico del tempo; stando a questo ideale, il significato anagogico, quello che atteneva più da vicino al mistico, si sostanzialmente proprio della capacità di condurre verso l’alto, verso gli angeli, verso la Trinità, e della possibilità di andare *a visibilibus ad invisibilia* – la parola «anagogia» del

¹⁵ Thomas de Celano, *Vita secunda*, LXXXIX–XC, in *Fontes franciscani*, a cura di E. Menestò, S. Brufani, G. Cremascoli et al., Assisi, Edizioni Porziuncola, 1995, pp. 558–559.

¹⁶ Sant’Agostino, *Le confessioni*, lib. X, 34.53, a cura di M. Bettetini, Torino, Einaudi, 2001, pp. 390–391: «Quam innumerabilia variis artibus et opificiis in vestibis, calciamentis, vasis et cuiuscemodi fabricationibus, picturis etiam diversisque figmentis atque his usum necessarium atque moderatum et piam significationem longe transgredientibus addiderunt homines ad inlecebras oculorum, foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt et exterminantes. At ego, Deus meus et decus meum, etiam hinc tibi dico hymnum et sacrificio laudem sacrificatori meo, quoniam pulchra traiecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte».

¹⁷ S. Gregorii Magni, *Epistola CV* (PL 77, 1027–1028): «Idcirco enim pictura in Ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt, saltem in parietibus videndo legant quae legere in Codicibus non valent». E rimandiamo pure a F. Bologna, «*Operis causa, non fervor devotionis*», *spunti di critica d’arte medioevale*, in «Paragone», 12, 1961, pp. 3–18, a p. 15.

¹⁸ Guglielmo Durante, nel *Rationale divinarum officiorum*, un trattato di liturgia composto fra il 1290 e il 1294, afferma che le immagini sono più incisive della scrittura perché commuovono; cfr. Lunghi, *La Passione*, cit., p. 14.

¹⁹ Tanto per Fozio quanto per Dante: Bologna, «*Operis causa non fervor devotionis*», cit.

²⁰ S. Bernardi claraevallensis *Apologia ad Guillelmum Sancti Theoderici Abatem* (PL 182, 915–916): «Caeterum in claustris coram legentibus fratribus quid facit illa ridicula monstruositas, mira quaedam deformis formositas, ac formosa deformitas? Quid ibi immundae simiae? quid feri leones? quid monstruosi centauri? quid semihomines? quid maculosae tigres? quid milites pugnantes? quid venatores tubicinantes? Videas sub uno capite multa corpora, et rursus in uno corpore capita multa. Cernitur hinc in quadrupede cauda serpentis, illinc in pisce caput quadrupedis. Ibi bestia praefert equum, capram trahens retro dimidiam; hic cornutum animal equum gestat posterius. Tam multa denique, tamque mira diversarum formarum ubique varietas apparet, ut magis legere libeat in marmoribus quam in codicibus, totumque diem occupare singula ista mirando, quam in lege Dei meditando».

²¹ Cit. in Bologna, «*Operis causa non fervor devotionis*», cit., p. 9.

resto deriva da *anà*, e cioè ‘in alto’, e *ago* ‘conduco’ –, come si evince anche dalla lettura del *Rationale divinatorum officiorum* di Guglielmo Durante²². Va segnalato altresì che cicli murali, icone, vetrate, altari domestici e portatili istoriati funsero da sussidio indispensabile per la contemplazione personale e intimistica, al punto che talvolta le immagini si animarono davanti agli occhi dei mistici e delle mistiche, favorendo in loro le visioni, così come informano i testi²³. Un crocifisso ligneo parlò a santa Margherita da Cortona tutta la vita²⁴; il modello spirituale di Margherita, san Francesco d’Assisi, era stato esortato a restaurare la Porziuncola da un altro crocifisso parlante²⁵; santa Gertrude di Helfta ricevette le stigmate dopo aver contemplato «un crocifisso dipinto sulla pagina di un libro»²⁶; sant’Agnese da Montepulciano, a sua volta, ebbe una visione della Madonna con il Bambino in braccio suscitata dalla vista di una tavola ove si vedevano la Vergine e Gesù Bambino con un amuleto al collo²⁷. Insomma si potrebbe continuare a oltranza perché – come ha notato Rosario Assunto – la mistica, soprattutto quella femminile, sviluppa un meccanismo di interiorizzazione mnemonica dell’immagine, secondo il precetto di san Tommaso²⁸.

Ma veniamo ora al secondo elemento cui abbiamo accennato – l’influsso delle laude – procedendo sempre per esempi. Fra i declivi della Valle Spoletana, nella piana che sovrasta il Clitunno e il Topino, visse, fra Due e Trecento, una frugalissima monaca agostiniana, poi divenuta santa: Chiara da Montefalco²⁹. A differenza delle religiose del suo tempo, Chiara rifiutò la ‘formazione’ per immagini, preferendo pregare, piuttosto che per mezzo dell’iconografia, per mezzo delle laude, come vuole la biografia redatta da Berengario di Donadio³⁰. La donna in fondo non aveva bisogno delle rappresentazioni figurative per immaginarsi Cristo crocifisso, umanato e passionato perché quella Passione lei ce l’aveva nel cuore, così come riferì alla sua consorella: «Non agio paura cicha, che io agio Ihesu Christo mio crucifisso entro lo core mio»³¹. Una volta morta la monaca, le consorelle avevano rinvenuto nel cuore di lei i segni della Passione, o meglio avevano voluto vederli; e fu così che fra la carne e la cavità del cuore vennero fuori la croce, i flagelli, la lancia, la spugna e tutti i segni della *Passio*³². Chiara fu molto sensibile, abbiamo detto, al potere fascinatore delle laude. Per esempio nella *Vita* di Berengario leggiamo che la monaca, ogni volta che sentiva il canto delle laude, cadeva in deliquio, tanto che le consorelle erano costrette ad allontanare dal monastero i cantori³³. Nelle sue laude – in quelle che cantava lei stessa cioè – Chiara da Montefalco rievocava la città eterna, i suoi giardini, i servitori «per consonantias sive per versus pulcros»³⁴. Del resto anche un’altra penitente francescana, santa Margherita da Cortona³⁵, molto verosimilmente, intrattenne certa confidenza con i componimenti che la confraternita cortonese di S. Maria delle laude soleva cantare davanti a un crocifisso gotico³⁶, in una mescolanza di parole e immagini. A proposito di questo, parole e immagini, cartigli e iscrizioni furono lo strumentario preferito dei predicatori, che coinvolsero il loro pubblico innescando reazioni emotive molto forti³⁷. Così come accadde a Pisa per esempio,

²² Lunghi, *La Passione*, cit.

²³ Rimando qui a C. Frugoni, *Le mistiche, le visioni e l’iconografia. Rapporti ed influssi*, in *Temi e problemi della mistica femminile trecentesca*, cit., pp. 139-159; Ead., «Domine, in conspectu tuo omne desiderium meum»: visioni e immagini in Chiara da Montefalco, in *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo, Atti del Convegno di studi storici ecclesiastici organizzato dall’Arcidiocesi di Spoleto, Spoleto 28-30 dicembre 1981*, a cura di C. Leonardi ed E. Menestò, prefazione alla ristampa di R. Grégoire, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 1992, pp. 155-175; M. Chiellini Nari, *La contemplazione e le immagini. Il ruolo dell’iconografia nel pensiero della B. Angela da Foligno*, in *Angela da Foligno terziaria francescana*, cit., pp. 227-247; Lunghi, *La Passione*, cit.; H. Belting, *Il culto delle immagini. Storia dell’icona dall’età imperiale al tardo Medioevo*, Roma, Carocci, 2001, con riguardo a p. 505 (ed. or., *Bild und Kult*, München, Beck, 1990); *Krone und Schleier, Kunst aus Mittelalterlichen Frauenklöstern, Ruhrlandmuseum. Die frühen Klöster und Stifte, 500-1200. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland. Die Zeit der Orden, 1200-1500: eine Ausstellung der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, in Kooperation mit dem Ruhrlandmuseum Essen*, München, Hirmer, 2005; E. Lunghi, *Francesco d’Assisi, Chiara da Montefalco, le mistiche ombre e le immagini*, in *Santa Chiara da Montefalco. Culto, storia e arte. Corpus iconografico*, a cura di R. Tollo, Tolentino, Biblioteca Egidiana, 2009, pp. 137-143; *Dal visibile all’indicibile. Crocifissi ed esperienza mistica in Angela da Foligno*, a cura di M. Bassetti e B. Toscano, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 2012; M. Zangari, *Tre storie di santità femminile tra parole e immagini. Agiografie, memoriali e fabulae depictae fra Due e Trecento*, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2019.

²⁴ Il caso di Margherita da Cortona è argomentato ampiamente *infra* nel paragrafo successivo.

²⁵ Fra i tanti possibili rimandi: Frugoni, *Francesco e l’invenzione delle stigmate*, cit.; Ead., *Vita di un uomo: Francesco d’Assisi*, prefazione di J. Le Goff, Torino, Einaudi, 1995, rist. 2001.

²⁶ Santa Gertrude di Helfta, *L’araldo del divino amore. Diario spirituale*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2008, p. 45.

²⁷ Zangari, *Tre storie*, cit., pp. 107-112.

²⁸ R. Assunto, *La critica d’arte nel pensiero medioevale*, Milano, Il Saggiatore, 1961, pp. 243-254. Per san Tommaso d’Aquino, le immagini devono attivare l’immaginazione evocando il bello, fondato sui concetti di *proportio*, *perfectio* e *claritas*; cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I q. 85, art. 2.

²⁹ Anche la bibliografia su Chiara da Montefalco è molto estesa, quindi, per scelta, si segnalano qui per il momento: Berengario di Donadio, *Vita di Chiara da Montefalco*, a cura di R. Sala OSA, note di S. Nessi, Roma, Città Nuova, 1991, 2009³; P.T. De Töth, *Storia di S. Chiara da Montefalco secondo un antico documento dell’anno 1308 per la prima volta integralmente pubblicato tradotto e illustrato nella ricorrenza del VI Centenario*, Siena, Tipografia Pontificia S. Bernardino, 1908; E. Pasztor, *Donne e Sante. Studi sulla religiosità femminile nel medio Evo*, Roma, Edizioni Studium, 2000, pp. 197-274; S. Chiara da Montefalco e il suo tempo, cit.

³⁰ E. Lunghi, *Le immagini di Chiara: arte sacra in Valle Umbra tra XIII e XIV secolo*, in *Santa Chiara da Montefalco monaca agostiniana (1268-2008), Montefalco-Spoleto, 25-27 settembre 2008*, a cura di E. Menestò, Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 2009, pp. 279-298.

³¹ E. Menestò, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, prefazione di C. Leonardi, appendice storico-documentaria di S. Nessi, Firenze, La Nuova Italia, 1984, p. 72.

³² «Nel suo cuore, dunque, vi erano, nella somiglianza carnea di nervi duri, da una parte la croce, tre chiodi, la lancia e la canna, dall’altra la colonna, il flagello, con cinque cordicelle e la corona. Nella vescichetta del fiele non era rimasto alcun liquido, ma c’erano solo tre sassi rotondi e circolari in tutto simili per il colore scuro, credo però non specificabile, cioè di nessun colore preciso ma di un misto di tutti i colori propri dei sassi, e rappresentavano in modo credibile la Trinità»: Berengario di Donadio, *Vita di Chiara da Montefalco*, cit., p. 108.

³³ «Nam quando in illo tempore audiebat de Deo dici aliquid vel cantari, statim tantum eius anima trahebatur quod corpus omnes potentias admictebat, et ideo domine monasterii sommpere cavebant scilicet ne Clara udiente de Deo aliquid loquerentur. Et si per viam vel loca aliqua vicina monasterio aliqui laudes cantabant, domine statim mictebant illis cantantibus et eos rogabant ne prope monasterium decantarent»: *Vita di S. Chiara da Montefalco scritta da Berengario di S. Africano*, in «Archivio storico per le Marche e per l’Umbria», I/II, 1884-1885, 2, p. 609.

³⁴ «Clara incepit cantare dulciter et letari. [...] Clara nominabat in illo cantu civitatem eterne et iardina et stratas, et servitores et servitia, et dicebat: ‘Que servitia te fanno li santi? / Amor, fante servitia de canti’. Et postea dicebat: ‘O Signore qui sci salli, et que sunt le scale per que sci salli? Non se po salire, Signore, se no qui è enflamante de amore’. Et postea dicebat: ‘Quello strumento amore vorria sonare, / l’anema mia na tua vedere entrare’. Et dixit ipsa testis quod Clara multa alia verba loquebatur cantando cum magna letitia, et illa verba loquebatur per consonantias sive per versus pulcros sed ipsa testis non poterat retinere, et etiam non poterat intelligere. Et dixit etiam hec verba: ‘Amor mio Ihesu Christo, che me sguardi con uno sguardo tanto puro che me tragi, tanto [che] l’anima mia non se po tenere che non se vegna [a te]’: Il processo di canonizzazione, cit., pp. 72-73.

³⁵ Per la bibliografia su Margherita cfr. *infra*.

³⁶ M. Zangari, *Saint Margaret of Cortona (1247-1297) and the Laudario of the Confraternity of Santa Maria delle laude in Cortona*, in «Confraternitas», XXX, 1/2, 2019, pp. 44-56.

³⁷ L. Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino, Einaudi, 2002, rist. 2009, pp. 3-46. Sul tema della predicazione si

dove gli affreschi del Camposanto ‘interagivano’ con l’omiletica dei predicatori, con la quale intrattennero una corrispondenza tematica. Tutto era mediato da un codice che, come ha scritto Lina Bolzoni, «è interessato ad agire sul pubblico, a costruire cioè immagini interiori che influenzino e modellino di sé le facoltà dell’anima (l’intelletto, la memoria e la volontà)»³⁸. Già nel Medioevo uscite le prediche erano in volgare e fornivano agli ascoltatori gli strumenti necessari ad interpretare le immagini con le quali il predicatore si accompagnava: dalle storie del Camposanto di Pisa alla tavoletta con il nome di Gesù di san Bernardino da Siena³⁹, tutto cooperava a far comprendere che «solo l’amore di Dio è quello che fa l’uomo giusto»⁴⁰. Angela da Foligno (1248-1309), che abbiamo già incontrato, riferì nella sua autobiografia – da lei dettata a un frate francescano – il dolore provato da Cristo allorché gli vennero confitti i chiodi nelle carni, dolori dei quali aveva sentito parlare («audiveram dici»); Angela aveva desiderato vedere un po’ di quella carne divina confitta nel legno e davanti alla pena di Cristo aveva provato un dolore tale che aveva dovuto flettersi, quasi come se anche lei fosse crocifissa⁴¹. Quell’«audiveram dici» lascia intravedere un dato importante: Angela dovette assistere a prediche che si tenevano davanti ai crocifissi gotici dolorosi che, molto realisticamente, rappresentavano il Cristo sofferente, martoriato, angariato, allo scopo di suscitare negli astanti il noto ‘meccanismo’ della *compassio*⁴².

Sempre Angela da Foligno consente qui di delineare un altro discorso, ossia il rapporto fra le sacre rappresentazioni e il pubblico femminile, ed è ancora una volta l’autobiografia angelana a fornirci dei dati di particolare interesse. Il testo dà notizia della più antica sacra rappresentazione che la storia ricordi⁴³. La rappresentazione cui Angela assisté dovette tenersi il venerdì santo presso Santa Maria *infraportas*, la piazza più grande della città di Foligno. La mistica affermò di aver guardato verso la Croce e di aver avvertito un abbraccio nell’anima: l’abbraccio di Cristo. Inoltre la folignate disse di essere stata diletta dalla visione di una delle due mani di Gesù, sulla quale era confitto un chiodo⁴⁴. La folignate potrebbe essersi riferita, in tal caso, a uno dei crocifissi lignei del tipo del Crocifisso della Pinacoteca di Spello, proveniente dalla collegiata di Santa Maria Maggiore, databile al primo quarto del Trecento; «il Crocifisso ha le braccia trasformabili, cioè può essere staccato dal legno della croce e deposto in un sepolcro, una volta piegate le braccia»⁴⁵, e questo dimostrerebbe come le sacre rappresentazioni, dato il ricorso a questi crocifissi mobili, fossero fortemente teatralizzate.

Angela da Foligno fu inoltre protagonista di una mistica visione nella basilica superiore di San Francesco in Assisi, una visione grandiosa in cui i personaggi di una vetrata gotica – la vetrata degli angeli⁴⁶ (fig. 7) – si animarono (in termini patologici dovette trattarsi di un’allucinazione dell’apparato visivo di intensa tonalità euforica ed esaltante)⁴⁷. Il soggetto di questa vetrata – san Francesco *alter Christus* tenuto in braccio da Gesù – era stato desunto da un libro devozionale molto caro alla pietà francescana: lo *Stimulus amoris* di Giacomo da Milano⁴⁸. Questo *vademecum* del francescanesimo medievale dovette circolare non poco fra i devoti dato che, come si evince dall’autobiografia di Angela, alcuni dei più significativi temi dello *Stimulus amoris* fanno capolino nel testo angelano con ritornellanti rimandi⁴⁹. In altre parole si può affermare che la mistica dovette conoscere il libro di pietà tramite il *medium* delle rappresentazioni figurative – la vetrata – così come pure tramite la lettura e la direzione di spirito.

è consultato altresì: T.M. Charland, *Artes praedicandi. Contribution à l’histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Paris-Ottawa, J. Vrin – Institut d’Études Médiévales, 1936; C. Delcorno, *La predicazione nell’età comunale*, Firenze, Sansoni, 1974; Id., *Giordano da Pisa e l’antica predicazione volgare*, Firenze, Olschki, 1975; R. Rusconi, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in *Storia d’Italia, Annali 4, Intelletuali e potere*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 951-1035; J. Longère, *La prédication médiévale*, Paris, Études Augustiniennes, 1982; C. Delcorno, *Nuovi testimoni della letteratura domenicana del Trecento (Giordano da Pisa, Cavalca, Passavanti)*, in «Lettere italiane», XXXVI, 1984, pp. 577-590; Id., *Exemplum e letteratura tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, il Mulino, 1989; Id., *Medieval Preaching in Italy (1200-1500)*, in *The Sermon*, a cura di B.M. Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 449-560; G. Capriotti, «... Con li coltelli delle nostre lingue». *Immagini eloquenti come prediche nell’Osservanza francescana, in Immagini della predicazione fra Quattrocento e Settecento: Crivelli, Lotto, Guercino. Catalogo della mostra (Loreto, 7 ottobre 2017-8 aprile 2018)*, a cura di G. Capriotti, F. Coltrinari, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 2017, pp. 23-45.

³⁸ Bolzoni, *La rete delle immagini*, cit., p. 22.

³⁹ Per la tavoletta con il nome di Gesù, *ivi*, pp. 206-217.

⁴⁰ Giordano da Rivalto, *Prediche sulla Genesi recitate in Firenze nel MCCCIV*, a cura di D. Moreni, Milano, Giovanni Silvestri, 1839, p. 172.

⁴¹ «Quadam vice cogitabam de magno dolore quem Christus sustinuit in cruce et cogitabam de clavis illis, quos et audiveram dici quod clavi illi de manibus et pedibus eius carnem portaverunt intus in ligno. Et desiderabam videre vel saltem illud parum de carne Christi quod portaverunt clavi in ligno. Et tunc habui tam magnum dolorem de pena illa Christi, quod non potui stare in pedibus, sed inclinavi me et sedi et inclinavi caput super brachia mea que proieceram in terra»: Angela de Fulgineo, *Memoriale*, ed. Menestò, cit., p. 29. Sull’episodio di Angela qui commentato: Lunghi, *Le immagini di Chiara*, cit., p. 287; Id., *Mistici umbri: parole e immagini, in Il teatro delle statue. Gruppi lignei di deposizione e Annunciazione tra XII e XIII secolo, Atti del Convegno ‘Attorno ai gruppi lignei della Deposizione’, Milano, 15-16 maggio 2003, Museo Diocesano Fondazione S. Ambrogio - Università cattolica del Sacro Cuore*, a cura di F. Flores d’Arcais, Milano, V&P, 2005, pp. 145-220.

⁴² Zangari, *Tre storie*, cit., pp. 72 sgg.; Lunghi, *La Passione*, cit., *passim*.

⁴³ M. Sensi, *Gli spazi del Liber. Sette luoghi angelani*, in *Dal visibile all’indicibile*, cit., pp. 43-75, p. 69; Id., *Fraternite di disciplinati e sacre rappresentazioni a Foligno nel secolo XV*, in «Quaderni del Centro di ricerca e di studio sul movimento dei Disciplinati», XVIII, 1974, pp. 89-117.

⁴⁴ «Et videbam et sentiebam quod Christus intus in me amplexabatur animam cum illo brachio cum quo fuit crucifixus, et istud fuit tunc vel parum post. [...] Et delector ita videre illam manum, quam ostendet cum illis signis clavorum, quando dicit: ‘Ecce illa que sustinuit pro nobis’. Et laetitia, quam hic capit anima, nullo modo potest narrari. Et nullo modo possum nunc habere tristitiam aliquam de passione, sed delector videre et pervenire ad illum hominem. Et tota letitia est modo in isto Deo homine passionato. [...] Unde et quando representata fuit Passio Christi in platea Sancte Marie et videtur quod tunc fuisset plangendum, et michi tunc, e converso»: Ed. Frezza, p. 102.

⁴⁵ Lunghi, *Mistici umbri*, cit., p. 152. Anche l’attribuzione va riferita al medesimo studioso, cfr. *ibidem*.

⁴⁶ Zangari, *La Vetrata degli angeli e il Memoriale di Angela da Foligno*, cit.; J. Poulenc, *Saint François dans le «vitrail des anges» de l’église supérieure de la basilique d’Assise*, in «Archivum Franciscanum Historicum», LXXVI, 1983, pp. 701-713;

⁴⁷ Jervis, *Allucinazione*, cit., p. 235.

⁴⁸ Poulenc, *Saint François*, cit.

⁴⁹ Zangari, *La Vetrata degli angeli e il Memoriale di Angela da Foligno (Parte II)*, cit., pp. 468-471 e *passim*.

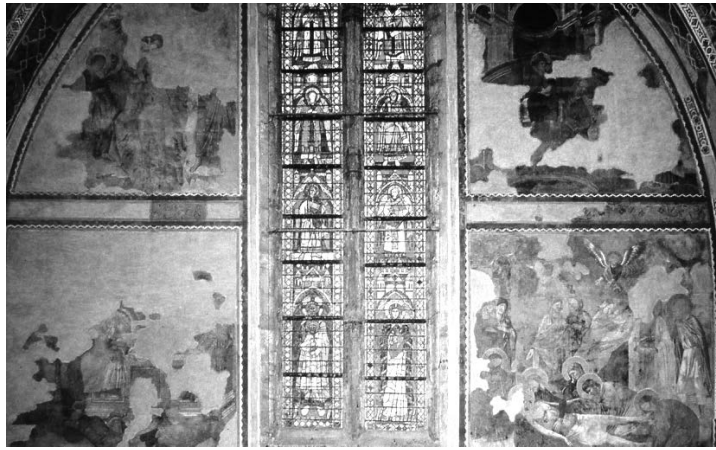


Figura 7. Maestro di San Francesco, *Vetrata degli angeli*, 1275 ca., Assisi (Perugia), Basilica superiore, per gentile concessione dell'Archivio fotografico del Sacro Convento di San Francesco in Assisi.

La Passione e il suo 'spettacolo'⁵⁰ rappresentarono però i momenti in cui le corde dei mistici e delle mistiche vibrarono più intensamente, nel senso che l'estasi dei mistici si attivò a un livello superlativo in specie in presenza della rappresentazione della Passione, e questo grazie appunto ai cinque *media* di cui abbiamo parlato. Come ha mostrato Chiara Frugoni, la morte di Cristo diviene il mezzo che consente al fedele, «nella desolata quotidianità del vivere che peste, guerre, malattie, carestie attraversano»⁵¹, di pensare alla propria morte; dinanzi a questa rappresentazione la religiosità diventa più intima e personale, ha luogo l'orazione mentale e lo spettacolo della Passione è interiorizzato al punto che non solo la loquela ma anche il corpo, in preda alle 'scosse' dello scarico delle pulsioni, manifesta 'rumorosamente' il dolore esperito dal *Christus*, che dal Medioevo in poi non è più il Dio degli splendori, bensì l'Uomo dei dolori⁵². Il tutto, possiamo concludere, ha luogo in un corpo di donna, un *corpus* liminale perché, nella sua concavità, richiama tanto Maria quanto Eva, ponendosi, pertanto, nei termini di porta aperta sulla soglia, mistico anello di congiunzione fra il bene e il male⁵³. Un corpo che, seppure appartenente a donne 'comuni', di paolina memoria⁵⁴, diventa sacrario perché su di esso il divino si rende manifesto – si pensi alle stigmate, ad esempio – e, altresì, direttamente sperimentabile dalla complessione delle anime devote⁵⁵.

Insomma si può affermare che iconografia, laude e predicazione da un lato e sacre rappresentazioni e testi devozionali dall'altro rappresentano quelli che Agamben, e prima di lui Foucault, chiamano «dispositivi»⁵⁶; essi prepararono il terreno all'estasi, particolarmente quando rappresentavano la Passione cristica; si resero complici del teatro visionario, così come pure del processo che portò il mistico non solo a rivivere la Passione, ma ad interpretarla con forte coinvolgimento passionale e corporeo, un coinvolgimento che, sovente, sfociò in comportamenti patologici, come cercheremo di mostrare nell'indagine patografica che ci accingiamo a fare. Di fondamentale importanza sarà anche ricordare, da qui in poi, gli effetti dell'inedia cui molte mistiche si sottoposero, dato che, come abbiamo già visto dimostrare da Aldous Huxley, la mancanza di zuccheri diminuisce l'efficienza biologica del cervello, provocando un deficit di vitamine, modificando le condizioni percettive e dando luogo quindi, spesso, alle visioni⁵⁷. Addirittura, talvolta, si potrebbe pensare anche al visionarismo indotto da sostanze allucinogene quali la cervogia, che in certi casi le mistiche ingerivano nel corso dei digiuni come sostanza di mantenimento basilare, insieme al pane: è il caso di santa Lutgarda di Tongeren, per esempio⁵⁸. Di concerto con queste condizioni, i dispositivi poterono quindi arrivare a determinare una vera e propria 'cristomimesi'⁵⁹, ma rimasero al di qua dell'evoluzione patologica, furono altro da essa e vennero prima. Nei prossimi passaggi indagheremo le mistiche 'isteriche' e vedremo, contestualmente, come esse interagirono con i dispositivi, isolando però questi ultimi dalla manifestazione delle nevrosi.

⁵⁰ C. Bino, *Dal trionfo al pianto. La fondazione del 'teatro della misericordia' nel Medioevo (V-XIII secolo)*, Milano, Vita e Pensiero, 2008.

⁵¹ Frugoni, *Le mistiche, le visioni*, cit., p. 168.

⁵² Per il 'passaggio' dal Dio degli splendori all'Uomo dei dolori: C. Leonardi, *Chiara e Berengario. L'agiografia sulla santa di Montefalco*, in Id., *Agiografie medievali*, cit., pp. 577-594, a p. 589.

⁵³ Giacalone, *Impronte divine*, cit., pp. 140-141, 157, 159.

⁵⁴ Per le donne comuni, protagoniste della tradizione cristiana: F. Frezza, *Santità delle donne dalle pagine di Paolo alla Chiesa*, in «Bollettino storico della città di Foligno», XXXI-XXXIV, 2007-2011, pp. 187-214.

⁵⁵ Giacalone, *Impronte divine*, cit., pp. 134-136, 155, 157-159.

⁵⁶ Agamben, *Che cos'è un dispositivo*, cit., pp. 21-22.

⁵⁷ Huxley, *Le porte della percezione*, cit. pp. 117-120.

⁵⁸ «Et hinc ergo septem annis continuis Lutgardis in panem tantum et cerevisiam ieiunavit»: Thomas Cantimpranus, *Vita Lutgardis Virginis in Aquiriae Brabantia* (BHL 4950), in *Acta Sanctorum*, Iunii, III, Antuerpiae, 1701, pp. 234-263, cfr. le pp. 243-244.

⁵⁹ B. Teuber, *Sichtbare Wundmale und unsichtbare Durchbohrung. Die leibhaftige Nachfolge Christi als Paradigma des anhermeneutischen Schreibens*, in *Stigmata. Poetiken der Körperinschrift*, a cura di B. Menke e B. Vinken, München, Wilhelm Fink Verlag, 2004, pp. 155-179, a pp. 158 sgg. Sul concetto di *imitatio Christi* ho tenuto presente R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961, pp. 15-18.

Punto di partenza del nostro percorso è, ancora una volta, il caso della francescana Angela da Foligno⁶⁰. Nella sua autobiografia, il *Memoriale*, si legge che la donna, di condizione benestante⁶¹, visse, fino all'età di quarant'anni, una vita poco evangelica⁶²; in seguito ebbe luogo una 'faticosa' conversione – Angela vendette tutti i suoi beni abbracciando la povertà⁶³ –, descritta nel *Memoriale* con la metafora dei trenta passi⁶⁴. L'amore per il *Christus passus* fu in Angela tale che, nel tempo liturgico della Passione, la visione del Cristo passionato – espressa sia nella pittura sia nella scultura⁶⁵ – le era insopportabile, tant'è che non solo Angela si denudò davanti alla Croce, indicando al Suo interlocutore tutte le membra del corpo⁶⁶, ma, in linea con una condotta delirante isterica⁶⁷, la santa raccontò altresì che la sua compagna dovette sovente coprirle le immagini in cui era rappresentata la Passione di Cristo perché esse le procuravano crisi, indicate da Angela come febbri: «Quando vedevo i dipinti della passione di Cristo, difficilmente riuscivo a resistere e mi prendeva la febbre e restavo inferma. Pertanto la mia compagna mi toglieva le pitture della passione e si metteva d'impegno a nasconderle»⁶⁸. Peraltro quest'ultima scena, forse proprio per l'originalità delle crisi angelane, è stata trasposta pure in uno degli episodi campiti in un ciclo pittorico d'epoca – risalente ad alcuni secoli dopo la stesura del *Memoriale* – qui visibile in figura (fig. 8). Non approfondiremo il discorso sulla condizione 'psicologica', diciamo così, di sant'Angela da Foligno, ma già il suo 'caso' evidenzia la sussistenza di una forte tensione emotiva – *rectius*, scissione emotiva – che cresce, esplose, deflagra proprio nel momento 'liturgico' della Passione. Sorprende il fatto che ad attivare questo meccanismo basti una rappresentazione figurativa, un'immagine, un pensiero, un'emozione da poco.



Figura 8. Ippolito da Orvieto, ciclo di affreschi con storie della vita di Angela da Foligno, particolare, sec. XVIII, Foligno (Perugia), Convento di San Bartolomeo di Marano (ingresso).

Mettendo da parte per un momento il tema dell'isteria, come corollario al discorso delineato fino a qui vorremmo far notare che lo 'squilibrio mentale' della santa sembra quanto mai patente anche allorché afferma di aver sperimentato la dannazione, un momento mistico che l'esegesi teologica interessata ad Angela da Foligno suole definire momento della tenebra, in guisa di *noche oscura* del faticoso itinerario catartico conducente a Dio⁶⁹. Nel luogo del *Memoriale* riferito al momento della tenebra, la santa si accusa come donna viziosa e afferma dapprima di non avvertire la presenza di Dio, dappoi di essere dannata. In seguito la folignate

⁶⁰ Per la bibliografia su Angela da Foligno vedi *supra*, cap. I.

⁶¹ Sensi, *Gli spazi del Liber*, cit., p. 55.

⁶² Del passato 'mondano' di Angela c'è traccia sempre nel *Memoriale*, Ed. Frezza, p. 17 e *passim*. Inoltre la santa informa di essersi potuta dedicare a Dio solo dopo essere rimasta vedova e solo dopo la morte dei suoi figli: «Avvenne così, per volere di Dio, che in quel tempo morisse mia madre, grande impedimento per me, e di seguito morissero in breve mio marito e tutti i figli. Quindi, poiché mi ero incamminata per quella via e avevo pregato Dio che morissero, ricevetti grande consolazione in quella circostanza, cioè dalla loro morte. E andavo pensando che da allora in poi, dopo che Dio mi aveva trattata in quel modo, il mio cuore sarebbe entrato nel cuore di Dio e il cuore di Dio nel mio»: ivi, p. 9.

⁶³ Ivi, pp. 18-19 e 20-21.

⁶⁴ Ivi, p. 4.

⁶⁵ Su questo rimando a Lunghi, *La Passione*, cit.; più recentemente Zangari, *Tre storie*, cit., pp. 71-83.

⁶⁶ «Ma con questa conoscenza della croce mi veniva dato un tale fuoco che, stando presso la croce, mi spogliai di tutte le vesti e mi detti tutta a lui. E sebbene con timore, tuttavia in quel momento gli promisi di conservare la castità perpetua e di non offenderlo con nessuno dei miei membri, additando completamente tutti e singoli i membri, uno ad uno»: Ed. Frezza, p. 7.

⁶⁷ J.-C. Maleval, *Le délire hystérique n'est pas un délire dissocié*, in «L'Évolution psychiatrique», XLIII, 1978, 4, pp. 691-739, a p. 691. In tal caso sarebbe opportuno parlare di condotta delirante isterica non dissociativa.

⁶⁸ Ed. Frezza, pp. 18-19.

⁶⁹ Secondo l'interpretazione teologica, la mistica di Angela si dialettizza in una triade: il momento dello spozializio mistico con Cristo, quello della percezione della *dulcedo Dei*, quello della tenebra, suggellato dall'"invasione" della Trinità nell'anima. La tenebra della fulginate conosce due momenti: quello in cui riaffiorano i vizi e quello in cui, malgrado la tenebra, malgrado l'eckhartiano nulla, l'anima incontra Dio. Cfr. Angela de Fulgineo, *Memoriale*, ed. Menestò, cit., introduzione; Zangari, *Tre storie*, cit., p. 67.

si dice disperata per aver offeso Dio pur non avendo voluto e dichiara di impegnarsi invano in una persistente lotta contro i vizi e contro i demoni. Allorché affiora in lei il senso di superbia, Angela diviene «scorbutica» e «arrogante», tanto che arriva a dubitare dell'esistenza stessa della virtù:

Mi sembra di essere assediata da tutte le parti. Così vedo difetti nell'anima e nel corpo. E Dio mi è coperto e nascosto in ogni parte, cosicché non riesco minimamente a tenere a mente Dio né il suo ricordo né la sua permissione. E mi vedo dannata, non mi importa affatto della mia dannazione, solo più penso e più sento dolore di una cosa, ossia di aver offeso il mio Creatore, che allora non avrei voluto offendere e non avrei voluto averlo offeso per tutti i mali o i beni che si possono dire. Per cui, vedendo le mie innumerevoli suddette offese, combatto con tutte le mie forze contro i suddetti demoni e contro i suddetti vizi e offese, per riuscire a vincere e a prevalere. Ma non ci riesco affatto, in nessun modo. E non trovo nemmeno un varco né una feritoia per poter evadere, né trovo un qualunque rimedio per potermi aiutare. Così, [...] ecco che incomincia la superbia. Infatti divento tutta ira, tutta tristezza, tutta intensamente scorbutica e arrogante. Ma sento un'altra grandissima amarezza per i beni che Dio mi ha concesso, perché li ricordo non come un beneficio, ma come una ingiuria e una dolorosa sorpresa, cioè come se in me non ci fosse potuta essere mai una virtù e poi dubito davvero che non ci sia mai stata in me una virtù. [...] E allora ogni bene mi è talmente coperto e nascosto che divento talmente tutta ira, tutta tristezza, tutta scorbutica e arrogante e addolorata più di quanto si possa dire, che, se tutti i consolatori e tutti i sapienti del mondo e tutti i santi del paradiso mi parlassero per consolarmi e mi promettessero tutti i beni e tutte le soddisfazioni che si possono dire, ma se anche lo stesso Dio mi parlasse, [...] non mi darebbero nessuna consolazione né alcun rimedio né crederei a loro⁷⁰.

La mistica afferma dunque di versare in una condizione di sconforto tale per cui la stessa manifestazione di Dio davanti a lei sarebbe inutile a placare il suo tormento interiore. Può essere interessante, nel contesto di questa piccola digressione sulla presenza del delirio in Angela da Foligno, il confronto di questo testo con quelli inerenti le pazienti di Mario Declich, uno psichiatra operante nel secolo scorso. Si trattava di donne affette da sintomatologia depressiva ricollegabile all'ambito o della psicosi depressiva endogena o della psicosi distimica bipolare marginale – detta d'ansia-beatitudine, o anche *Angst-Glücks-Psychose*. Queste condizioni, che si manifestano con la melancolia d'autoaccusa o con la «tendenza a comunicare agli altri la propria indegnità»⁷¹ – spiega Declich –, preludono alla manifestazione del delirio di possessione, del quale tratteremo più avanti; qui basterà menzionare che a proposito di G. Caterina, per esempio, Declich afferma: «La paziente si autoaccusa di innumerevoli colpe e di confessioni incomplete, quindi 'sacrileghe': perciò si sente già condannata 'dagli uomini e da Dio'. In questo essere condannata, cioè giudicata e respinta, si delinea un delirio di dannazione»⁷²; altrettanto vicina al testo angelano è poi l'autodescrizione di A. Tosca – un'altra delle pazienti di Declich, pure lei religiosa – che afferma: «Anche se mi confessassi di tutti i peccati, oramai sono dannata, oramai il Signore mi ha condannata così»⁷³. Insomma, anche nel caso di Angela da Foligno, lo diciamo con circospezione, si intravede forse traccia del delirio di possessione, oltre che di quello di autoaccusa, il che farebbe il paio con la condizione isterica di connotazione euforica ed esaltante sopra delineata.

Quando finisce un amore: Margherita da Cortona

Contemporanea di Angela da Foligno fu un'altra mistica francescana, anch'essa appartenente al terz'Ordine: Margherita da Cortona⁷⁴ (1247-1297). Suggestiva quasi come un romanzo, la *Vita* di Margherita – scritta dal francescano Giunta Bevegnati – informa di come la santa mise al mondo un bambino dopo essersi unita a un giovane – Arsenio di Montepulciano⁷⁵ – senza che i due fossero sposati. Morto Arsenio⁷⁶, la ragazza aveva fatto ritorno alla casa paterna, ove la matrigna aveva istigato il marito a scacciare la figlia ormai disonorata. Dopo aver stornato la tentazione di Satana, che le aveva suggerito di sfruttare la sua bellezza dandosi alla prostituzione⁷⁷, Margherita venne accolta come penitente dai frati di Cortona⁷⁸ e avrebbe avuto, da lì in poi, un'intensa vita mistica. Una notte Margherita chiese al Signore di provare lo stesso dolore che la Madonna aveva esperito stando sotto la Croce e Cristo le aveva risposto dicendole di recarsi, all'ora prima, al convento dei frati minori di Cortona; lì Margherita avrebbe potuto sentire – le aveva detto il Crocifisso parlante – «l'acerbità, l'amarezza, il dolore» della Sua pena⁷⁹. A partire dall'ora terza, la mistica vide, come in una sequenza filmica⁸⁰, tutte le scene della Passione di Cristo: il bacio del tradimento, l'assalto dei giudei, la flagellazione, gli schiaffi

⁷⁰ Ed. Frezza, pp. 146-149.

⁷¹ M. Declich, *Introduzione allo studio del diabolico in psichiatria*, in «Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria», XXXVIII/5, 1962, pp. 409-441, alle pp. 429-430.

⁷² Ivi, p. 430.

⁷³ Ivi, p. 435.

⁷⁴ Per la ricostruzione delle vicende biografiche di Margherita da Cortona disponiamo del *Processo Remissoriale* della S. Congregazione dei Riti a Cortona, tenutosi sotto il pontificato di Urbano VIII, tra il 1629 e il 1640. Dal *Processo* sono desunti i *Fioretti di santa Margherita da Cortona*, per i quali rimandiamo a O. Montenovesi, *I Fioretti di santa Margherita da Cortona*, in «Miscellanea Francescana», XLVI, 1964, pp. 234-293. Per quanto riguarda la versione della *Vita* trasmessa dai bollandisti, ricordiamo che gli *Acta Sanctorum* sono sprovvisti sia del prologo, sia del capitolo XII. L'edizione critica di cui disponiamo è la seguente: Iunctae Bevegnatis *Leggenda de vita et miraculis beatae Margheritae de Cortona*, a cura di F. Iozzelli, Grottaferrata, Bibliotheca Collegii S. Bonaventurae, 1997 (da qui in poi *Leggenda de vita*). Per la bibliografia critica si vedano: Giunta Bevegnati, *Leggenda della vita e dei miracoli di Santa Margherita da Cortona*, a cura di E. Mariani, Vicenza, LIEF, 1978 (in questo testo si citeranno i brani in trad. italiana da quest'opera, da ora indicata come *Leggenda della vita*); F. Cardini, *Agiografia e Politica: Margherita da Cortona e le vicende di una città inquieta*, in «Studi Francescani», LXXVI, 1979, pp. 127-136; M. D'Alatri, *L'Ordine della Penitenza nella Leggenda di Margherita da Cortona*, in *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile, Atti del Convegno di studi Francescani, Assisi 30 giugno-2 luglio 1981*, a cura di R. Pazzelli e L. Temperini, Roma, Commissione storica internazionale TOR, 1982, pp. 251-262; A. Benvenuti Papi, *Cristomimesi al femminile*, in Ead., «In castro poenitentiae», cit., pp. 48-51; Ead., *La famiglia, territorio negato*, ivi, pp. 171-203; C. Menestò, *La mistica di Margherita da Cortona*, in *Temi e problemi della mistica femminile trecentesca*, cit., pp. 181-206; A. Bartolomei Romagnoli, *Margherita come Francesco*, in *Margherita da Cortona, Atti della Giornata di studio di Firenze, 26 ottobre 2013*, a cura di F. Iozzelli, in «Studi Francescani», CXI, 2014, pp. 359-388.

⁷⁵ *Leggenda de vita*, p. 183; *Leggenda della vita*, p. 2, nota 4 e p. 3.

⁷⁶ *Leggenda de vita*, p. 183; *Leggenda della vita*, pp. 2-3.

⁷⁷ *Leggenda de vita*, pp. 181-182; *Leggenda della vita*, pp. 3-4.

⁷⁸ Benvenuti Papi, *La famiglia*, cit., p. 188.

⁷⁹ *Leggenda della vita*, pp. 74-75.

⁸⁰ A parlare di «sequenza filmica» è Elvio Lunghi, che ha sostenuto la possibile dipendenza delle scene viste da Margherita dagli scenari evocati dal laudario cortonese:

con i quali Gesù era stato aggredito⁸¹; dappoi vide i chiodi, la lancia, la Croce⁸² e, contestualmente, sentì le grida dei giudei: «*Ecco il Vostro Re, e: Non abbiamo altro Re che Cesare, e Io non trovo nessun motivo di condanna a morte in lui; o Prendetelo voi e crocifiggetelo*»⁸³. A questo punto il biografo informa di come Margherita, tutta sofferente per via dei dolori che stava rivivendo nel suo corpo, si mise a gridare e di come, successivamente, cadde in deliquio: «Per il dolore lanciò un grido e venne meno, tanto che tutti quelli che erano attorno credettero veramente che essa stesse morendo»⁸⁴. Il forte coinvolgimento passionale e corporeo della donna attirò gli abitanti di Cortona, che arrivarono al convento a frotte, incuriositi al punto di lasciare uffici, mestieri, bambini nelle culle, pur di assistere alla ‘rappresentazione’ della Passione margheritana⁸⁵; Giunta Bevegnati sostiene che Margherita non apparve come se fosse ‘sotto’ la Croce, bensì come se fosse ‘sopra’ la Croce; sorretta da alcune donne, la mistica digrignò i denti, si contorse come un rettile, divenne nera; il polso rallentò, lei si zittì, mentre il suo corpo si raffreddò; la santa perse i sensi e, per alcune ore, non vide più nulla:

Questo spettacolo così nuovo e compassionevole, commosse tanto i cittadini di Cortona, che interrotti i loro uffici e mestieri [...], lasciati a casa i bambini nelle loro cune o giacigli, in quel giorno accorsero più volte all’Oratorio del nostro Convento [...] e lo riempirono di pianti. Infatti, vedevano Margherita colpita da feroci dolori non come fosse presso la Croce ma quasi posta sopra la Croce. [...] per la violenza del dolore batteva i denti, si torceva come un verme e come una serpe, prendeva il colore della cenere, il polso rallentava, veniva meno la parola, diventava tutta gelida; e le fauci si fecero così rauche da non potersi capire quando ritornò ai sensi. Fino all’Ora Nona infatti aveva perduta ogni sensibilità e capacità visiva esterna tanto che non s’accorse della gente accorsa e piangente, né riconobbe il volto o la voce delle signore che l’assistevano e la tenevano⁸⁶.

Nel momento in cui si fecero le tre del pomeriggio, l’ora in cui Cristo era spirato, Margherita chinò il capo di lato, abbandonandolo sul petto; rimasta immobile, tutti credettero che fosse morta: «Quando giunse l’Ora Nona, cioè della Morte del nostro Signore e Salvatore, nella quale Egli, chinato il capo, spirò, anch’essa chinò lateralmente il capo sul petto e perse parimenti ogni movimento e sensibilità delle sue membra e noi tutti la credemmo morta»⁸⁷.

È sorprendente vedere come lo spoglio di opere dedicate all’isteria offra un cospicuo numero di ‘fotografie’ in cui poter ritrovare la condotta neuropatica di molte delle nostre mistiche, e questo ci ha indotto a fare un esperimento. Senza andare troppo lontano, abbiamo tentato un raffronto fra Margherita da Cortona e le isteriche di Freud e Breuer e proveremo adesso a illustrare i risultati di questo esperimento.

Com’è noto, il termine ‘isteria’ significa ‘movimento dell’utero’⁸⁸ ed essa non era sconosciuta nemmeno agli antichi Egizi⁸⁹, i quali avevano già identificato un disturbo ‘uterino’ che dava luogo a molteplici sintomi come la paralisi e la cecità; in breve, si credeva che l’utero fosse mobile e che migrasse lungo il corpo delle donne⁹⁰. Anche i Greci e i Romani erano del medesimo avviso e l’utero ribelle – che dava una serie di problemi quali il *globus hystericus* – veniva curato tramite l’attività sessuale⁹¹. Con l’avvento del cristianesimo l’utero venne sostituito dal Demonio, nel senso che, secondo l’idea del tempo, non era l’*uterum* a vagare nel corpo delle donne, bensì il Diavolo; il rimedio a questo ‘ospite inatteso’ fu il rogo. Il famoso *Malleus maleficarum* – un testo per la persecuzione delle streghe scritto da due inquisitori, Heinrich Kraemer e James Sprenger –, pubblicato nel 1487, dà prova di come la maggior parte delle streghe fossero in realtà delle donne che soffrivano di anestesia parziale, mutismo, cecità, convulsioni e frustrazioni sessuali⁹². Solo nel XIX secolo Paul Briquet ipotizzò per l’isteria una causa organica su base ereditaria⁹³, mentre Charcot, negli stessi anni, sostenne che ci fossero dei sintomi persistenti nella manifestazione dell’isteria, sintomi da lui chiamati «stimate isteriche» – ovvero «paralisi, anestesia, iperestesia, contrattura, restringimento del campo visivo e dolore nella regione ovarica»⁹⁴ – e che le cause dell’isteria non fossero neurologiche, bensì emotive: idea, questa, che sarebbe in seguito stata accolta da Freud⁹⁵. Secondo lo psichiatra David Wilfred Abse, infine, così come già secondo Freud, i sintomi legati all’isteria, dei quali parleremo tra poco, erano generati sempre da una frustrazione sessuale⁹⁶, spesso determinata dal complesso edipico. Ma torniamo ora alla nostra questione, ovvero alla connessione fra le isteriche di Freud e Breuer e Margherita da Cortona. Tanto per iniziare, facciamo notare che, come nei più celebri isterismi, il caso di Margherita ci sembra evidenzia la sussistenza di quello che la famosa isterica Anna O.

Lunghi, *La Passione*, cit., pp. 78-83; sullo stesso tema, Zangari, *Saint Margaret of Cortona*, cit.

⁸¹ *Leggenda della vita*, p. 74.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ivi*, p. 76.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ivi*, p. 77.

⁸⁸ Abse, *L’isteria*, cit., pp. 284-304. Per un’anamnesi sull’isteria dal Settecento ad oggi: DSM; PDM; Ferro, Riefolo, *Isteria e campo della dissociazione*, cit.; Jaspers, *Psicopatologia generale*, cit.; M. Fontana, *La diagnosi e le sue implicazioni nella clinica psicoanalitica*, Roma, Fioriti, 2017; McDougall, *Teatri del corpo*, cit.; A. Semi, *Sull’isteria e l’identificazione isterica*, in «Rivista di psicoanalisi», XLI/2, 1995. Per i rapporti tra medicina ippocratica e medicina teurgica: F. Bellato, G. Fornaciari, V. Giuffra, *Storia della medicina e della psicologia*, Pisa, Felici, 2012. Per i collegamenti fra isteria e sogni: G. Kohon, *Riflessioni su Dora: il caso dell’isteria*, in *Perché l’isteria? Attualità di una malattia ontologica*, a cura di F. Scalzone e G. Zontini, Napoli, Liguori, 1999. Per i sintomi dell’isteria: M. Alessandrini, *Tra teatro e follia*, Roma, Edizioni scientifiche Magi, 2011.

⁸⁹ Mazzoni, *Saint Hysteria*, cit., pp. 17-35.

⁹⁰ Come ha mostrato Cristina Mazzoni, esistono due papiri medici egiziani databili fra il 1900 e il 1500 a.C. ove sono indicati i trattamenti per il disturbo uterino, responsabile, secondo gli antichi Egizi, di molteplici sintomi quali la paralisi e la cecità. I papiri prescrivono, come cura del disturbo, l’ingestione/inalazione di sostanze marce e di genitali dall’odore dolce. Queste operazioni, che puntavano a spingere l’utero da sopra o a tirarlo da sotto, avevano, verosimilmente, una valenza magico-religiosa. I fumi utilizzati erano ottenuti tramite la fusione di un ibis di cera, rappresentazione di Thoth, una divinità prettamente maschile. Si può affermare, pertanto, che il compito di ripristinare l’utero nel suo posto originario, era affidato a una figura maschile. *Ivi*, p. 7.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Per tutto questo, *ivi*, pp. 17-35.

⁹³ P. Briquet, *Traité clinique et thérapeutique de l’hystérie*, Paris, J.-B. Ballière & Fils, 1859.

⁹⁴ A. Godino, A. Toscano, *Ipnosi: storia e tecniche*, Milano, Franco Angeli, 2007, p. 36.

⁹⁵ Lefons, *L’isterica e le altre*, cit., p. 176.

⁹⁶ Abse, *L’isteria*, cit., p. 296.

definiva «teatro privato»⁹⁷, ovvero il sogno ad occhi aperti. In altri termini, anche *fräulein* Anna O. ebbe delle ‘visioni’, originate – stando all’eziologia ricostruita da Breuer – dalla monotonia della famiglia all’interno della quale la ragazza viveva, una famiglia di mentalità puritana. Ma entriamo nel vivo del confronto. Assimilabile alla sequenza di immagini che si susseguono, senza soluzione di continuità, davanti agli occhi della mistica è quanto accadde a un’altra isterica curata da Freud: *fräulein* Emmy von N. Gli animali giganteschi apparsi ad Emmy durante le allucinazioni, come spiegò la stessa paziente, erano comparsi per la prima volta nel corso di una rappresentazione teatrale, in cui, sul palcoscenico, era apparsa «un’enorme lucertola»⁹⁸. Secondo l’eziopatologia freudiana, la donna doveva aver associato alla «grande lucertola», all’epoca, un’emozione nettamente negativa, emozione che riaffiorava ogni qual volta Emmy era allucinata: «Il ricordo visivo della grande lucertola ha avuto senza dubbio grande importanza in quanto temporalmente coincidente con una forte emozione che ella deve aver provato durante lo spettacolo»⁹⁹. All’epoca di Margherita, in fondo, tra i dispositivi più efficaci da un punto di vista del potere fascinatore troviamo gli spettacoli paraliturgici ai quali la cortonese assisté¹⁰⁰ e verrebbe da chiedersi se tra essi e gli spettacoli di Emmy von N. non si possa stabilire un parallelismo; tanto gli uni quanto gli altri funsero forse da stimolatori dell’immaginazione, magari per la loro intrinseca capacità di *movere e delectare*, alla stregua di *imagines agentes*.

Ancora, un’affinità molto forte intrattenuta dalle mistiche in rapporto alle isteriche riguarda la famosa *condition seconde*; in generale si può affermare che se Anna O., per esempio, oscillò fra uno stato di coscienza in cui era «relativamente normale» e una *condition seconde*¹⁰¹, in cui era «allucinata e cattiva», parimenti Margherita trascorse un’esistenza sostanzialmente normale, ma come di prammatica nelle vite di chi sperimenta il ‘delirio mistico’, conobbe fasi di trance violentissime in cui non era «cattiva», ma innegabilmente allucinata¹⁰².

Continuando, *fräulein* Anna O., a seguito delle sue visioni, appariva a Breuer incredibilmente serena, anzi lei stessa dichiarò di sentirsi *gehäglich*, un neologismo, questo, che Anna aveva derivato dal tedesco corretto *behäglich*, ovvero ‘comodo’¹⁰³. Tanto Margherita da Cortona, quanto le altre estatiche che esamineremo appaiono, a seguito del delirio mistico, sorprendentemente tranquille, anche o forse soprattutto allorché la crisi – come nel caso di Margherita – si conclude con il deliquio.

Infine, uno dei tratti che stigmatizzano Margherita e le altre mistiche delle quali tratteremo è l’irrigidimento – o intirizzimento isterico –, particolarmente patente nei pazienti di Freud¹⁰⁴ e di Charcot¹⁰⁵.

Volendo infine avanzare un’ipotesi diagnostica per lo ‘strano caso’ di Margherita, rifacendoci alle categorie delineate da Abse, sembrerebbe possibile ascrivere alla cosiddetta ‘isteria convulsiva’ la declinazione isterica della santa di Cortona. Come dicono i sondaggi clinico-amnestici, questo tipo di isterismo si verifica solo in presenza di spettatori, e se consideriamo i cortonesi spettatori – il che sembra realmente fattibile – si può forse opportunamente ricondurre la trance allucinatória margheritana al regime dell’isteria convulsiva¹⁰⁶.

Pantomima per una notte: Elisabetta di Spalbeek

Mentre Margherita si dimenava annaspando fra i colli dell’antica lucumonia, nella valle della Mosa, presso la cittadina di Herkenrode, vicino Liegi, un’altra vergine, Elisabetta¹⁰⁷, metteva in scena la Passione e un devoto biografo – il cisterciense Filippo di Chiaravalle – ne ‘disegnava’ i lineamenti col sacro pennello dell’agiografia. Molto malata fin da bambina, Elisabetta fu stigmatizzata, come leggiamo nella *Vita*: «Le ferite, fresche, sono piene e si aprono spesso, sanguinando specialmente di venerdì [...] sanguinanti nelle sette ore di ogni giorno (naturalmente al Mattutino, Prima, Terza, Sesta, Nona, Vespro e Compieta)»¹⁰⁸. Oltre alle stigmate, ci dice il biografo Filippo, il tratto caratterizzante sant’Elisabetta fu «la rappresentazione della *sua* passione beatissima e beatifica»¹⁰⁹, che aveva luogo di notte, inframezzata da alcune pause. Dopo essersi irrigidita «come una specie di immagine del legno o della pietra» – *ut imago quaedam ligni aut lapidis*¹¹⁰ –, totalmente insensibile, alzatasi nel bel mezzo della notte, la mistica mimava la scena della cattura di Gesù:

Quindi si alza nel mezzo della notte per testimoniare [...] come egli è stato catturato, portato via e trascinato con estrema crudeltà nelle mani

⁹⁷ Ivi, cfr. pp. 245-246.

⁹⁸ Freud, Breuer, *Studi sull’isteria*, p. 277 con riguardo alla nota 25.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Zangari, *Saint Margaret of Cortona*, cit.

¹⁰¹ Per quanto attiene al discorso della personalità multipla, una manifestazione clinica dell’isteria può essere appunto quella dello sdoppiamento di personalità, sdoppiamento di cui esiste un celeberrimo modello letterario: quello di *Dottor Jekyll e Mister Hyde* di Stevenson: cfr. Abse, *L’isteria*, cit., p. 287.

¹⁰² Freud, Breuer, *Studi sull’isteria*, cit., p. 25.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ S. Freud, *Hysterie*, in *Handwörterbuch der gesamten Medizin*, a cura di A. Villaret, vol. 1, Stuttgart, Enke, 1888, p. 50.

¹⁰⁵ Id., *Prefazione alla traduzione di Della suggestione di Barnheim*, in *Opera omnia*, Torino, Boringhieri, 1974, vol. 1, p. 190. Per l’irrigidimento, sintomo motore nell’ambito di paralisi, movimenti involontari, contratture, tempesta motoria ecc. si veda E. Kretschmer, *Hysteria*, New York, Nervous and Mental Disease Publishing Co., 1926, p. 34.

¹⁰⁶ Abse, *L’isteria*, cit., p. 388.

¹⁰⁷ Su Elisabetta di Spalbeek, si vedano: Philippus Claraevallensis, *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenode, Ordinis Cisterciensis, Leodiensis diocesis*, in *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae Regiae Bruxellensis*, Brussel, 1886, I, pp. 362-378; *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 1, pp. 339-350; G. Hendrix, *Hadewijch benaderd vanuit de tekst over de 22e volmaakte*, in «Leuvense bijdragen», LXVII, 1978, pp. 129-245; W. Simons, J.E. Ziegler, *Phenomenal Religion in the Thirteenth Century and its Image. Elisabeth of Spalbeek and the Passion Cult*, in «Studies in Church History», XXVII, 1990, pp. 117-126; W. Simons, *Reading a Saint’s Body: Rapture and Bodily Movement in the vitae of Thirteenth-century Beguines*, in *Framing Medieval Bodies*, a cura di S. Kay e M. Rubin, Manchester-New York, Manchester University Press, 1994, pp. 10-23; S. Rodgers, J.E. Ziegler, *Elisabeth of Spalbeek’s Trance Dance of Faith: A Performance Theory Interpretation from Anthropological and Art Historical Perspectives*, in *Performance and Transformation: New Approaches to Late Medieval Spirituality*, a cura di M.A. Suydam e J.A. Ziegler, New York, St. Martin’s Press, 1999, pp. 299-355.

¹⁰⁸ Cito qui la trad. it. della *Vita* latina, cfr. *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 1, p. 342.

¹⁰⁹ *Ibidem*, il corsivo è mio.

¹¹⁰ Ivi, pp. 342 e 347.

degli empi. Non ritengo, tuttavia, che debba essere omesso come già molte ore prima di alzarsi dal letto ella, sia rapita in quello stesso stato estatico di rigidità per un lasso di tempo non trascurabile, come una specie di immagine del legno o della pietra, senza sensibilità, movimento o alcun respiro, così che niente la può toccare o smuovere, nemmeno il dito mignolo può essere mosso senza che sia mosso tutto il suo corpo. Dopo quel rapimento, quasi riversa su se stessa, si alza ed esce velocemente dal letto e si aggira per la sua camera¹¹¹.

Dopo aver indossato una tunica di lana, si colpiva le mascelle con i palmi della mano «e così solennizza a lungo, quasi in luogo di salmodia in timpani e cimbali che suonano bene, le viglie del primo notturno». Dopodiché si appuntava la veste prima con la mano destra, trascinandosi nella parte destra, poi con la mano sinistra, trascinandosi a sinistra; spalancava gli «occhi terribili» e si percuoteva di nuovo la mascella, la nuca, le scapole, reclinando il corpo verso terra:

indossata una tunica di lana sulla carne e rivestita di una veste di lino che scende giù un poco oltre le caviglie e la misura all'altezza della vergine, incede molto nobilmente per la sua camera andando e ritornando senza alcuna interruzione e con entrambi i palmi in frequente successione si colpisce sulle mascelle, con la risultante costanza chiara e concorde di suoni: e così solennizza a lungo, quasi in luogo di salmodia in timpani e cimbali che suonano bene, le viglie del primo notturno. [...] Poi si può vedere come ella stessa, ora, appuntandosi le sue vesti sul proprio debole petto con la mano destra, si trascini nella parte destra, ora con la mano sinistra, similmente, nella parte sinistra. Talvolta, davvero, quasi per trascinamento, attraverso vari spostamenti va da un luogo all'altro con una sorta di slancio precipitoso, come se fosse trascinata da altri con estrema malvagità e violenza, come si soleva fare con gli assassini o con i ladroni [...]. Successivamente, invece, vedresti in quale modo ella, disteso il braccio destro e racchiusa la mano nel pugno, vibra un colpo con il movimento dell'animo infuriato. Fissa con occhi terribili; esprime orrori e terrori con occhi e mani, segni e movimenti della testa. Dopo ciò si percuote incessantemente, ora così forte nella mascella, che tutto il suo debole corpo inclina dall'altra parte verso terra per la pesantezza del colpo, ora sulla nuca, ora tra le scapole, ora nel collo¹¹².

Si colpiva nella parte anteriore del corpo, incurvandolo; dappoi appoggiava la testa a terra; si strappava i capelli e le guance, percuotendosi con pugni la faccia; si graffiava e sembrava che si volesse cavare gli occhi: «Da ciò che è stato detto», precisa Filippo, «è evidente, quindi, che [...] ella mostra in se stessa allo stesso tempo la persona del Signore che soffre e quella del persecutore e carnefice furioso»:

E allora si colpisce precipitosamente nella parte anteriore o, sorprendentemente, curvato il corpo, rovina con il capo a terra. Talvolta, afferrando violentemente dalla parte della fronte anche i capelli dal capo da poco rasato, per questo motivo abbastanza corti, i piedi immobili, percuote il terreno con la testa meravigliosa trascinata giù. Prendendosi per i capelli anche da destra e da sinistra si agita e si piega di qua e di là in modo insolito e inspiegabile con un movimento della mano. Talvolta afferra anche le proprie guance, che prima tormentava ora con il palmo ora con il pugno ora con frequenti colpi, talvolta con le dita strette come se le volesse scavare, rappresentando il detto profetico di Isaia: *Ho offerto il mio dorso ai flagellatori, le mie guance a coloro che mi strappano la barba* etc. (Is 50, 6). Talvolta, piega il braccio verso i suoi occhi e, dopo aver drizzato ed esteso l'indice e contratti gli altri all'interno dei palmi, con frequenza e alternanza lo percuote verso i suoi stessi occhi, come se li volesse cavare o perforare. Le cose suddette le ripete frequentemente e scrupolosamente. Da ciò che è stato detto è evidente, quindi, che in modo del tutto inedito ella mostra in se stessa allo stesso tempo la persona del Signore che soffre e quella del persecutore e carnefice furioso¹¹³.

Secondo il ricorrente processo di impersonazione tipico dell'isteria, la donna parve lasciarsi catturare da un personaggio che 'assunse' e interpretò¹¹⁴. Ma continuiamo con il racconto. Facendo scorrere le mani lungo il suo corpo, la mistica disegnò delle croci su sé stessa – *decentissimis modis imprimit signa crucis* – ma quel che più colpisce è che Elisabetta *stat sicut statua, sicut rigens*, ossia «sta come una statua, come rigida»; lasciamo ora che siano le parole dell'agiografo a darci un'idea della parte conclusiva della pantomima della sua biografata:

In luogo della salmodia [...], novella suonatrice di tamburello, sostituendo la carne alla citara, le guance al timpano, il giubilo al salterio, i palmi e le dita per plectro, prosegue a celebrare solennemente con l'inedito strumento del corpo le viglie del secondo notturno con un nuovo modo di cantare i salmi [...]. Espletate le cose suddette, rivolto il viso verso oriente, stando eretta, con gli occhi aperti che niente vedono, o meglio che neppure percepiscono se stessa: cose mirabili, nei segni, nel volto, nel gesto del corpo e della preghiera devota, testimoniano molto più di ciò che può essere narrato o scritto [...], poiché nel suo volto, e anche nel petto e in tutta la parte anteriore del corpo imprime in modi adeguati i segni della croce. In primo luogo si segna dal vertice fino al petto con linea dritta e da orecchio a orecchio, con movimento delle dita e disegnando linee davvero rette attraverso la superficie della faccia. Poi passa la mano dalla parte superiore della fronte verso l'ombelico, a dritto e trasversalmente nel mezzo del petto. Allo stesso modo estende quanto può la mano dal capo verso i piedi, mentre il corpo resta dritto, corrispondente a una linea trasversale, ed esprime le forme molte dritte della croce. [...] Sta come una statua, come rigida [...]. Anche in quel rapimento e in altri ho visto una leggerissima piuma posta alcune volte tra la bocca e le narici, così che, se avesse emesso un lieve fiato attraverso la bocca o le narici, immediatamente avrebbe espulso la piuma: tuttavia stava così immobile per tutto l'intervallo della sua estasi, se non fosse stata rimossa per caso da qualcun altro¹¹⁵.

A ben guardare, la pantomima di Elisabetta sembra essere caratterizzata da due aspetti in particolare: l'autolesionismo e gli irrigidimenti. Per quanto concerne l'autolesionismo è noto come gli isterici, spesso, facciano di esso uno strumento inteso a manipolare persone e situazioni a proprio vantaggio¹¹⁶ (nel caso di Elisabetta i suoi devoti?); per quanto attiene all'irrigidimento, si segnala che già Anna O. presenta il medesimo sintomo. Emblematica in tal senso è la descrizione di una delle tante allucinazioni di natura traumatica di cui la ragazza è vittima: la visione dei serpenti. Una volta, Anna stava vegliando sul padre allettato, ed era seduta su una sedia, con il braccio appoggiato al bracciolo. Breuer sostenne possibile che realmente ci fosse la possibilità che dei serpenti, dal giardino, penetrassero in casa e si dirigessero verso il letto del padre malato. Mentre la ventunenne austriaca stava quindi vicino al

¹¹¹ Ivi, p. 342.

¹¹² Ivi, pp. 343-344.

¹¹³ Ivi, p. 344.

¹¹⁴ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1968, p. 86.

¹¹⁵ *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 1, pp. 344-345.

¹¹⁶ S. Freud, *Frammento di un'analisi d'isteria* (1901), in Id., *Opere*, vol. 4, Torino, Boringhieri, 1970, p. 315.

capezzale del genitore, cadde in un sogno ad occhi aperti e durante questo sogno, durante questo 'teatro privato', vide un serpente nero che si avventava sull'ammalato; da allora, ogni volta che la ragazza vide un oggetto dall'apparenza serpentina, un semplice ramo ad esempio, ebbe non solo un'allucinazione – l'illusione di vedere 'realmente' un serpente, cioè – ma anche un irrigidimento del braccio destro, quello stesso arto superiore appoggiato al bracciolo della poltrona in camera¹¹⁷. Del resto, molto noto ai frequentatori della letteratura sull'isteria è l'intirizzimento isterico, ossia la perdita di movimento, ben patente nei pazienti di Freud¹¹⁸ e in quelli di Charcot¹¹⁹, come vedremo meglio analizzando il prossimo caso di santa isteria.

Giovanna la pazza

Accantonando per ora il confronto fra la mistica cristiana e le isteriche di Freud, veniamo a parlare di un caso di 'santa isteria' che si diversifica dagli altri per la presenza di una forte componente 'istrionica'. Nata a Carnaiola (Orvieto) nel 1264, la beata Giovanna (Vanna) fu una terziaria domenicana che per tutta la vita lavorò come ricamatrice¹²⁰. Consigliera spirituale e profetessa, venne biografata da Giacomo Scalza, che mise in rilievo la duttilità del suo corpo al momento dell'estasi, un corpo che riproduceva i supplizi cui i martiri erano stati sottoposti: «Quando le si raccontava come un martire era morto, concentrava tutto il suo spirito nella meditazione della passione del martire stesso e restava con il corpo insensibile e immobile in quella stessa posizione in cui il martire era stato sottoposto ai tormenti»¹²¹. La devozione alla Passione del Signore fu molto grande: ogniqualvolta ne sentiva parlare «vibrava» abbandonandosi alle lacrime: «La passione e la croce di Gesù signore e salvatore aveva impresse nel suo animo con tanta devozione che non solo quando vi pensava ma anche quando ne udiva qualcosa, nell'amarezza per l'amato tutta si liquefaceva sciolta in lacrime»¹²². Ma il momento in cui maggiormente Vanna mostrò di provare il dolore martiriale fu il venerdì santo, scandito dalle rappresentazioni teatrali ove si inscenava la *Passio Christi*. Il suo corpo si irrigidiva, in forma di croce, divenendo insensibile, in modo simile al *rigor mortis* di Gesù all'epoca della crocifissione:

Nel venerdì santo, quando a muovere la pietà dei fedeli, annualmente, la santa madre chiesa ripresenta la passione di Cristo [...], mentre stava riflettendo con profonda meditazione sulla crudelissima passione di Cristo [...], il suo corpo si estese in forma di croce e rimase rigido, come morto, insensibile, in quella stessa maniera in cui le membra di Cristo furono accomodate al diletto della croce¹²³.

Il biografo sottolinea che se qualcuno si fosse avvicinato alla mistica, avrebbe potuto sentire lo scricchiolio delle ossa contratte, quasi come se si stessero per distaccare dalle giunture. Possiamo farci un'idea di quale dovette essere la posa della donna guardando l'immagine qui riportata, realizzata dal pittore Andrea Bartolo alla fine del XIV secolo (fig. 9); Vanna soleva sovrapporre un piede sull'altro e spalancare le braccia, le quali erano di una rigidezza tale che si sarebbero potute spezzare piuttosto, ma giammai muovere. La beata restava così, immobile, con il corpo giacente *emortuum*, fino al calare della notte:

Se accadeva che qualcuno di coloro che stavano con lei fosse presente, mentre lei era in questa penosa estensione, poteva udire uno scricchiolio delle ossa così forte da sembrare che si staccassero dalle loro giunture. Sovrapposto poi un piede sull'altro ed estese le altre membra, stava immobile con fissità così grande, che si sarebbero piuttosto potute tagliare o rompere che muovere. [...] Così restava crocefissa con Cristo fino all'iniziare della notte. E questo le accadde, nello stesso giorno, per gli ultimi dieci anni della sua vita¹²⁴.

¹¹⁷ Freud, Breuer, *Studi sull'isteria*, cit., p. 259.

¹¹⁸ Freud, *Hysterie*, cit., p. 50

¹¹⁹ Id., *Prefazione alla traduzione di Della suggestione di Barnheim*, in *Studi sull'isteria* contenuti in S. Freud, *Opere*, vol. 1, Torino, Boringhieri, 1974 [= *Studi sull'isteria* (2)]. Per l'irrigidimento, sintomo motore nell'ambito di paralisi, movimenti involontari, contratture, tempesta motoria ecc. si veda Kretschmer, *Hysteria*, cit., p. 34.

¹²⁰ Su Vanna da Orvieto: M.L. Fiumi, *Le mistiche ombre*, Firenze, Barbera, 1928, pp. 95-118; *Scrittrici mistiche italiane*, cit., pp. 193-203; G. Scalza, *La Legenda di Vanna da Orvieto*, a cura di E. Paoli e L.G.G. Ricci, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1996.

¹²¹ *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 195.

¹²² Ivi, p. 196.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibidem*.

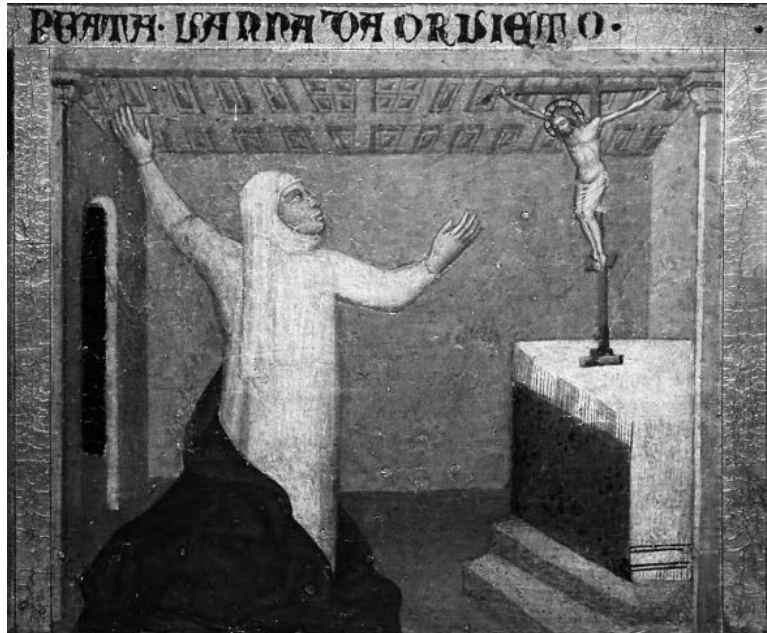


Figura 9. Andrea Bartolo, *Vanna da Orvieto*, 1394–1398 ca., Venezia, Gallerie dell'Accademia © Gallerie dell'Accademia di Venezia, su concessione del Ministero della Cultura.

Può essere interessante notare, in questo contesto, il fatto che anche le isteriche della Salpêtrière – uno dei primi ospedali in cui vennero avviati gli studi sull'isteria – assumevano le tipiche pose della crocifissione. Un allievo di Charcot, Desiré-Magloire Bourneville, nell'ultimo quarto dell'Ottocento, fece fare delle fotografie alle sue isteriche, foto che poi vennero raccolte in un catalogo, intitolato *Iconographie photographique de la Salpêtrière*¹²⁵. Il catalogo mostra una serie di immagini di donne suddivise per categoria – estasi, stato estatico, beatitudine e crocifissione – e risulta estremamente interessante vedere come le rappresentazioni delle estasi di santi e sante quali Caterina da Siena, Beatrice di Nazareth e Francesco d'Assisi siano ricollegabili, come afferma Cristina Mazzoni, alle posture assunte dalle pazienti di Charcot, le quali erano talmente rigide da apparire, talvolta, come realmente crocifisse (fig. 10)¹²⁶.



Figura 10. *Crucifixion*, in *Iconographie photographique de la Salpêtrière* (Paris 1876–1877).

«Così stava ligata de la lingua»: il mutismo di Chiara da Rimini

Come abbiamo visto nei casi censiti fino ad ora, il *setting* dell'esperienza mistica può dirsi, in definitiva, polimorfo; tuttavia le mistiche spesso condividono esperienze spirituali e ambienti di 'formazione' religiosa; condividono quindi il *patronage* di padri spirituali, di 'attori' deputati a informare, con tutte le pratiche correlate alla *cura animarum*, drappelli di donne desiderose di mettersi alla

¹²⁵ D.M. Bourneville, P. Regnard, *Iconographie photographique de la Salpêtrière (service de M. Charcot)*, Paris, Aux bureaux du progrès médical - V.A. Delahaye & Lecrosnier, 1876–1877. Collegato al lavoro di Charcot e Bourneville fu lo studio sulle pose tipiche dell'isteria realizzato dall'anatomista Paul Richer, *Études cliniques sur l'hystéro-épilepsie ou grand hystérie*, Paris, Adrien Selaye - Émile Lecrosnier, 1881.

¹²⁶ Mazzoni, *Saint Hysteria*, cit., pp. 17–53.

sequela di Cristo. Nel caso di Chiara da Montefalco, di Margherita da Cortona e di Angela da Foligno è possibile identificare un comun denominatore: il legame con correnti religiose al limite dell'eterodossia, il legame cioè con gli spirituali vicini a Ubertino da Casale e a Napoleone Orsini, che verranno presto condannati. Ai medesimi ambienti va ricollegata un'altra religiosa italiana originaria di Rimini, ma spostatasi in seguito a Urbino¹²⁷: Chiara, detta da Rimini (1282-1346). Donna di grande bellezza, fu in gioventù vanitosa e non irreprensibile nei costumi¹²⁸; moglie due volte, pentitasi, aveva rinnegato il suo passato peccaminoso e aveva fondato il monastero di Santa Maria degli Angeli¹²⁹. La *Legenda*, compilata da un anonimo biografo incaricato dal vescovo di Rimini – Girolamo – di redigere un testo sulla santità di suor Chiara, è «il primo esempio di un'opera agiografica redatta direttamente in italiano»¹³⁰. Nella *Legenda* di Chiara da Rimini troviamo «piancto et lacrime et gridi», cose a noi note ormai, eppure vale la pena vedere da vicino i testi perché, di concerto con i sintomi isterici più comuni, ne rinveniamo uno che non abbiamo ancora incontrato: il mutismo. Esso, va sottolineato, sarebbe stato un segnale di appurata conversione isterica nel caso della mistica tedesca contemporanea Therese Neumann († 1962)¹³¹.

Nel quarto capitolo della *Legenda*, ad esempio, è detto che un giorno, presso il vescovado, Chiara pianse e gridò fino a infastidire i vicini, i quali, a un certo punto, la scacciarono da quel luogo¹³². Chiara quindi è adusa a piangere, a urlare, a disperarsi; nel corso della festa di San Domenico, ricordando la «Passione del Nostro Signor Iesù Christo», cominciò a tremare sbattendo i denti e in seguito cadde per terra, «e giaceva quasi più morta che viva»:

Ritornata in Arimino, in la festa de san Domenico, sora Chiara con sua sorella, Drudula per nome, la matina a bona hora la ecclesia de frati predicatori visitarno. Et intrate in essa, recordandose de la Passione del Nostro Signor Iesù Christo, de la forante lancia, de la pressura de chiodi et de l'altre pene, cominciò fremitare et sbactere i denti con angustioso spirito et per dolore cadde et giaceva quasi più morta che viva¹³³.

Oltre a quelle che sembrano essere delle assenze isteriche¹³⁴ e oltre a quella che ha tutta l'aria d'essere una pseudociesi¹³⁵, ecco che al capo nono della *Legenda* fa capolino il mutismo: mentre la mistica contemplava Gesù Cristo, si sentì ispirata a osservare il silenzio e la sua lingua si bloccò:

Hora vedendo Iesù Christo sora Chiara in tanto ardente contemplatione, inspirò che lei et le compagne se abstinessero da molto parlare et osservassero silentio. Et stando per quindeci di che la sua lingua niun parlare explicare possecte con altri se non seco, così stava ligata de la lingua et questo molte volte li acadecte, che in nisciun modo per più di posseva el parlar comune impoi, in tucta la sua vita tenne silentio maraveglioso, maxime da meza nocte fino a nona del di seguente¹³⁶.

Il biografo aggiunge che il 'disturbo' persistette nei quindici giorni successivi e che l'incidente accadde altre volte nel corso della sua vita, durante le quali il mutismo di Chiara sembra essere variabile, dato che – leggiamo – si manifesta da mezzanotte all'ora nona, in linea con i quadri diagnostici che registrano alternanza fra patologia e norma¹³⁷. Un particolare importante sembra essere il passaggio continuo dal clamore al silenzio, che sono due poli isterici opposti. Il *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, ricordiamo infine, annovera oggi il mutismo tra i disturbi d'ansia e di fobia sociale, che possono essere considerati 'adiacenti' all'isteria.

Francesca Romana: un ballo a Trastevere

Sempre sul crinale di questo discorso sulla 'santa isteria', vedremo ora una declinazione ancora differente dell'isterismo analizzando il caso di Francesca Romana¹³⁸ (1384-1440). Francesca Bussa dei Ponziani, laica e taumaturga, istituì, nel cuore di Roma, un bizzocaggio legato ai benedettini olivetani di Santa Maria Nova. Nel 1433 le oblate di Francesca presero in affitto una casa nel rione Campitelli, vicino al Teatro di Marcello, e qui condussero vita comune¹³⁹; Francesca vi si trasferì solo nel 1436, dopo la morte del marito¹⁴⁰. Al complesso monastico fu in seguito annessa la famosa torre degli Specchi, in cui la santa avrebbe trascorso l'ultima parte della sua vita¹⁴¹. La documentazione che consente di ripercorrere la parabola esistenziale di Francesca Romana si basa oggi, oltre che sugli atti del processo di canonizzazione, su due biografie: la prima scritta da Giovanni Mattiotti, la seconda¹⁴² – quella affermata come la biografia istituzionale – scritta ad opera di frate Ippolito da Roma. Per ricostruire le vicende relative alle estasi di Francesca, ci rifaremo alla prima di queste due agio-biografie perché la vita latina costituisce una testimonianza autoptica. Il testo del Mattiotti si compone di cinque *corpora*: la vita e i trattati *de visionibus*, *de conflictibus*, *de Inferno*, *de Purgatorio*. I trattati delle visioni

¹²⁷ J. Dalarun, *Santa e ribelle. Vita di Chiara da Rimini*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 29.

¹²⁸ Ivi, p. 31.

¹²⁹ Ivi, p. 203.

¹³⁰ Ivi, p. 206.

¹³¹ Klaniczay, *Illness, Self-inflicted Body Pain and Supernatural Stigmata*, cit., p. 123.

¹³² «Al vescovado [...] in oratione [...], con dolor cordiale, con piancto et lacrime et gridi soi peccati ventillando, et peccati antiqui et passati a memoria [...], et con alta voce exclamando a Dio [...], a longo tempo canonici et vicini, quasi fastiditi da continuo gridare et nel divino officio et sonno impediti [...], li dixero ch'ella se temperasse ovvero tacesse et, non lo facendo, ella di quello loco partisse»: Dalarun, *Lapsus linguae*, cit., p. 29.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ «Et restava sospesa, guardando el celo, quasi fora del sentimento [...]. Et ritornata in sé da quella elevation de mente»: ivi, p. 31.

¹³⁵ «Intra le altre gratie che lei haveva, li pareva gran caldo sentire nel core et un bambino, integro et formato, ligato nel core et moverse»: *ibidem*.

¹³⁶ Ivi, p. 42.

¹³⁷ F. Capozzi, *Il mutismo selettivo*, Roma, Fioriti, 2012, p. 25.

¹³⁸ Per la bibliografia su Francesca Romana si veda *supra*, cap. I.

¹³⁹ A. Bartolomei Romagnoli, *Vita religiosa*, in Ead. *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, cit., pp. 215-384, a p. 326.

¹⁴⁰ Ivi, p. 327.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² D. Mazzucconi, «*Pauca quedam de vita et miraculis beate Franciscæ de Pontianis*». *Tre biografie quattrocentesche di Santa Francesca Romana*, in *Una santa tutta romana. Saggi e ricerche nel VI Centenario della nascita di Francesca Bussa dei Ponziani (1384-1984)*, a cura di G. Picasso, Monte Oliveto Maggiore, L'ulivo, 1984, pp. 95-197.

e delle estasi – facciamo notare – vennero scritti sotto dettatura, furono composti in volgare e solo successivamente sarebbero stati tradotti in latino.

Come ha notato Alessandra Bartolomei Romagnoli, se analizziamo attentamente i trattati contestualizzandoli, Francesca sembra accogliere le suggestioni che provengono dal teatro del suo tempo¹⁴³: il dramma sacro, le «esperienze spettacolari cittadine» e le sacre rappresentazioni offrono lo spunto per le visioni, suggerendo l'intelaiatura all'interno della quale sono armonizzate le scene dell'estasi¹⁴⁴. Anche la santa di Tor de' Specchi non è estranea alla rappresentazione della Passione¹⁴⁵. Nella *visio* IV, le immagini di essa si materializzarono davanti agli occhi della mistica, così come abbiamo visto in altri casi. Dapprima – informa il testo – la futura santa vide un agnello dal nitore abbagliante, poi prese corpo la crudezza della Passione e la donna meditò le preziose piaghe dei piedi, del fianco, delle mani; non soltanto le scene scorsero davanti agli occhi della mistica, ma i dolori delle piaghe di Cristo la penetrarono, tanto che, per esempio, quando meditò le piaghe dei piedi, costei non era più in grado di camminare perché il dolore sembrò trasferirsi dai piedi di Gesù a quelli di Francesca; per non parlare di quando meditò i dolori della corona, che la religiosa, puntualmente, riviveva percependo un dolore circolare intorno alla testa¹⁴⁶. Dal momento che abbiamo già indagato il rapporto fra le immagini della *Passio* e la 'teatralità' delle mistiche, e visto che le stigmatate saranno oggetto del discorso che approfondiremo nel capitolo successivo, quello che ci interessa maggiormente è qui la celebrazione del mistero eucaristico attraverso il ricorso alla danza, un elemento che non avevamo ancora incontrato. Precisiamo come il *raptus* mistico cogliesse la santa, generalmente, in una cappella della chiesa di Santa Maria in Trastevere, frequentata spesso dalla mistica, quasi sempre durante la messa¹⁴⁷. Nell'undicesima visione del *tractatus de visionibus*, è detto che la santa, dopo essersi comunicata, fu colta da un'estasi e cominciò a cantare muovendo le mani e profendendo parole angeliche alla presenza del suo padre spirituale:

Alio quoque tempore, postquam ista anima Deo devota sacramentum sanctissimi corporis Christi sumpsit in sepe dicta cappella, in extasi mobili existens et extra se rapta letitiam anima ostendendo, cantare cepit et manus pre gaudio immenso more corizantis movendo, porro in extasi existendo, verba angelica melodia proferebat, suo patre spirituali et Rita, de quibus superius dictum est, audientibus et videntibus¹⁴⁸.

Tante volte abbiamo visto come un aspetto importante dell'isteria è rappresentato dalla dimensione motoria; in questo caso si vede la 'spettacolarità' della *chorea*, della danza, secondo un costume proprio già della civiltà romana e di quella greca, ove il dio veniva invocato, evocato e celebrato a mezzo della danza parossistica¹⁴⁹. Restando nel «picciolo mondo» del *tractatus de visionibus*, nella *visio* XVI, quando, sempre dopo la comunione, comparve la Madonna gravida accanto a Giuseppe, Francesca cominciò a cantare facendo strani gesti – da notare la polisemia del termine *actus*, che in latino designa tanto il comune atto, quanto la spinta e il gesto proprio dell'attore – e mirabili atti:

Illa devota et humilis ancilla Christi beata Francisca, existens in extasi in sepe dicta cappella, recepit sanctissimum corporis Christi sacramentum et remansit porro in extasi mobili. Sic stans et suaviter cantans, inusitatos et novos faciebat actus et modos et mirabilia signa, ex quibus tam pater spiritualis quam eius in Christo filia Rita superius nominata satis mirabantur. [...] pater suo spirituali [...] interroganti de visione respondit se vidisse gloriosam virginem Mariam gravidam, [et] Joseph cum bove et asino in uno loco existentem¹⁵⁰.

La visione conobbe un crescendo perché Francesca ricevette in braccio Gesù Bambino, ormai nato: la donna lo coprì con le sue vesti e gli preparò un giaciglio su una certa cassa, cantando con letizia inenarrabile e giubilando grandemente¹⁵¹. Se applichiamo il nostro metodo interpretativo, sembra quindi ce ne sia abbastanza per parlare di stato crepuscolare oniroide con coscienza obnubilata, sfociante in una costruzione delirante complessa¹⁵².

Già con Francesca Romana, e ancor di più con le mistiche che vedremo nelle prossime pagine, l'affinità con i casi clinici novecenteschi appare quanto mai evidente; ad esempio, la contadina A. Giovanna, un'altra paziente di Declich, affetta da depressioni e psicosi, in particolare da delirio mistico, mostrò, a sua volta, allucinazioni, locuzioni solenni, eccitamento e atteggiamento mimico. Così il suo medico descrisse il quadro clinico iniziale della psicosi, ove molto rappresentato era l'aspetto distimico espansivo:

All'incirca ai primi di gennaio 1955, insorge progressivamente un delirio pseudo-mistico con probabile componente allucinatoria: la paziente, esprimendosi con un linguaggio solenne ed ispirato, ed assumendo un corrispondente atteggiamento mimico, afferma di «essere in cielo», di «godere le gioie del paradiso», di «sentirsi intimamente beata». Al momento del suo ingresso [...], la paziente è in preda ad un vivace stato di eccitamento «espansivo», pienamente e coerentemente connesso ai temi del suo delirio. Si sente infatti di vivere in piena beatitudine, in cielo: tutti i suoi atti, l'eloquio e la mimica sono dominati da questa intima persuasione. La paziente, del tutto estranea a quanto succede attorno a lei tanto da non essere capace di rispondere alle domande che le vengono rivolte, tiene gli occhi rivolti verso l'alto, le mani congiunte in atto di preghiera, ed

¹⁴³ Bartolomei Romagnoli, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, cit., p. 202.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 202-213.

¹⁴⁵ Ivi, p. 203.

¹⁴⁶ «Supra quod tabernaculum erat quidam Agnus incomparabiliter candidissimus [...]. Quotiens vero aliquid in manibus tenebat pro aliquali exercitio et memor esset plagarum Christi manuum, illico quicquid manu gerebat, ad terram cadebat, ipsa invita. Quando vero meditabatur pedum Christi pretiosissimas plagas, nec ambulare nec stare poterat super pedes, et similiter in omnibus membris, in quibus Christus plagatus fuerat, in eisdem ipsa anima in Dei amore ferventissima sentiebat intentissimum dolorem. Sed intentius, cum de plaga lateris cogitaret, intensiorem et maiorem in suo latere sentiebat dolorem [...]. Quando vero coronam spineam Salvatoris nostri meditabatur, quasi in circulo sui capitis dolorem immensum patiebatur», ivi, pp. 425-428.

¹⁴⁷ Ivi, p. 179; per i luoghi frequentati da Francesca Romana, ivi, pp. 115-129.

¹⁴⁸ Ivi, pp. 432-433.

¹⁴⁹ La bibliografia sulla danza parossistica – che può essere analizzata da angolature diverse – è molto vasta; qui ricordo solo: Kretschmer, *Sull'isteria*, cit., p. 124; J. Heers, *Le feste dei folli*, Napoli, Guida, 1983, p. 89; Lapassade, *Dallo sciamano al raver*, cit., con riguardo al cap. III; G. Rohmann, *Tanzwut: Kosmos, Kirche und Mensch in der Bedeutungsgeschichte eines mittelalterlichen Krankheitskonzepts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

¹⁵⁰ Bartolomei Romagnoli, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, cit., p. 449-450.

¹⁵¹ Ivi, p. 453.

¹⁵² S. Follin et al., *Cas cliniques de psychoses hystériques*, in «L'Évolution psychiatrique», XXVI, 1961, p. 257.

esclama: «il paradiso... il paradiso!...» perseverando alcun tempo in tali enunciazioni. Caratteristica è l'intonazione della voce che ricorda quella del sacerdote che predica; è certamente presente una condizione allucinatoria¹⁵³.

Anche nel caso dell'esperienza spirituale della santa di Tor de' Specchi dunque, così come in quella di Angela da Foligno, oltre ai lineamenti propri dell'isteria, sembrano evidenti i tratti caratteristici del delirio: in Angela figura il delirio di possessione, in Francesca Romana il delirio mistico.

«Parla e fa gesti»: l'addolorata di Soncino

Anche la mistica che stiamo per vedere «parla e fa gesti». Stefana Quinzani¹⁵⁴ (1457-1530), originaria di Orzinuovi, poi trasferitasi a Soncino, rimase orfana in giovane età e visse, per un certo periodo, facendo la domestica¹⁵⁵. Note furono le 'estasi della Passione', che avevano luogo di venerdì, nonché le sue critiche ad Alessandro VI, da lei accusato di mondanità¹⁵⁶. La prima estasi della Passione ebbe luogo il 17 febbraio 1497 ed è documentata, oltre che dalle biografie, da un atto notarile¹⁵⁷. Terziaria domenicana, Stefana ebbe le stigmate e la sua figura va ricondotta al contesto della propagazione della riforma di Savonarola¹⁵⁸. Fu apprezzata e protetta, oltre che dai Gonzaga di Mantova, dal duca Ercole d'Este e, nel 1518, fondò a Soncino un monastero di terziarie domenicane¹⁵⁹. Viaggiò a lungo per tutta l'Italia, incontrando così eminenti personaggi della sua epoca; fra i suoi viaggi si ricordano quello a Loreto, quello a Reggio, quello a Salò, infine quelli a Brescia e a Mantova¹⁶⁰. Per Stefana Quinzani disponiamo di una biografia in latino, redatta dal suo confessore¹⁶¹ – il domenicano Domenico da Calvisano – e di due volgarizzamenti della fine del Cinquecento¹⁶².

Di grande utilità per la ricostruzione della Passione di Stefana Quinzani, che veniva vissuta ogni sei giorni, è la descrizione dell'estasi del 1497, alla quale avevano assistito molti personaggi *fidei digni*, dei quali si possono ancora leggere i nomi¹⁶³. D'improvviso, affermarono i testimoni dell'estasi, sembrò che Stefana avesse le mani legate sulla testa, i lacci parvero «insolubili» eppure non c'erano, non si vedevano, e sembrava che anche i piedi fossero legati; in altri termini la mistica sembrò reiterare, con l'immobilità delle mani e dei piedi, la scena della flagellazione di Gesù alla colonna. La donna parve inoltre realmente flagellata perché i suoi movimenti sembrava fossero quelli caratteristici di chi è fustigato. L'estasi durò circa due ore e gli astanti, talvolta, provarono a dividerle le braccia, senza tuttavia riuscirci. In realtà, prosegue il cronachista, sarebbe stato impossibile anche muoverle un solo dito tanto era forte l'irrigidimento delle membra:

Nel anno corrente de la nativitate del nostro redemptore Christo Iesù millequattrocentononantasette, in la nobile terra de Crema [...], in casa de uno zentilomo da Crema nominato Zanfrancesco Verdello in la parrocchia di San Iacomo, se ritrova una devota e sancta dona piena de virtude e sancte operazione, nominata sore Stephana di Quinzani da li Urcii novi de la diocese de Bressa, [...] a la quale da poi le grandissime e inenarrabile visione et rivelazione divine il maximo et onnipotente Idio ogni sexta feria li comunica tutti li misterii de la passione del redemptore del'universo Christo Iesù in questo modo e forma.

[...] rapta in spirito e temptata dal demonio in varii e diversi modi e rappresentazioni, e maxime circa la sancta fede, circa la forteza, [...] et etiam circa la vanagloria [...]. E questa in estasi e rapta in spirito parla intelligibilmente rispondendo a caduna oppugnatione e temptatione del demonio [...]. Da poi è ligata cum la mane sopra el capo cum ligami insolubili tamen invisibili, cum li pedi come fu Christo a la columna. E tunc è flagellata invisibiliter: secundo che se può comprehendere per li movimenti exteriori visibili, movendosi tutto el corpo per meza ora, excepto li pedi e le mane, le quale stano immobile come fosseno ligate cum corde reale a una columna. E molti de li astanti faceno esperienza de voler movere uno brazo da l'altro e mai non fu possibile, licet facesseno pluries grandio sforzo. Imo non era possibile che gli potesseno mover uno digito. E sta ligata in questa forma quasi una ora. In tanti tormenti e afflizioni, cum lamenti e sospiri piatosi¹⁶⁴.

A un certo punto dell'estasi le apparve Gesù Cristo, che la esortò a sopportare la Passione. La prossemica cambiò: le mani parvero ancora legate l'una all'altra, ma non giacquero più sulla testa bensì sul petto, esattamente come quelle di Gesù allorché era stato condotto davanti a Pilato.

Poi facto intervallo di circa meza ora, li appare Christo Iesù secundo che se può comprehendere per li gesti devoti e parole sancte de essa sore, el quale conforta e exorta a la tolleranza de la passione. Al quale stando in estasi cum grandissima devozione gli risponde: – Signore, non sum

¹⁵³ Declich, *Introduzione allo studio del diabolico in psichiatria*, cit., p. 438.

¹⁵⁴ Su Stefana Quinzani: A. Simonetti, *Le vite e gli agiografi della beata Stefana Quinzani*, in «Hagiographica», VIII, 2001, pp. 191-231; E. Guazzoni, *La beata Stefana da Soncino nel solco di Osanna. L'immagine e il legato artistico*, in *Osanna Andreasi da Mantova (1449-1505). L'immagine di una mistica del Rinascimento*, a cura di R. Casarin, Mantova, Casandrea, 2005, pp. 79-97; T. Herzig, *Le donne di Savonarola. Spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento*, prefazione di G. Zarri, Roma, Carocci, 2014, pp. 105-107, 164-166, 182-189; C. Muessig, *Women as Performers of the Bible: Female Preaching in Premodern Europe*, in *Performing the Bible*, a cura di C.M. Bino e C. Ricasoli, Leiden, Brill, in corso di stampa; Zarri, *Le sante vive*, cit., pp. 97, 121, 134 nota 68.

¹⁵⁵ Herzig, *Le donne di Savonarola*, cit., p. 106.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Heinrich Kramer (Institoris), *Sancte Romane ecclesie fidei defensionis clippeum adversus Waldensium seu Pikardorum heresim*, Olmütz, 1501, f. 18v, cit. ivi, p. 249, nota 121.

¹⁵⁸ Zarri, *Le sante vive*, cit.; Herzig, *Le donne di Savonarola*, cit.

¹⁵⁹ E. Bonora, s.v. *Quinzani, Stefana*, in DBI, vol. 86, 2016, pp. 53-56, a p. 55; Zarri, *Le sante vive*, cit., p. 97.

¹⁶⁰ Bonora, *Quinzani*, cit., pp. 54-55.

¹⁶¹ Roma, Archivio generale dell'Ordine dei predicatori, sez. X, n. 2857, f. 13: *Excerpta ex scriptis fr. Baptistae de Solodio per fr. Dominicum de Calvisano*.

¹⁶² Per il primo dei due volgarizzamenti: ivi, sez. X, n. 2864; il secondo è stato pubblicato in P. Guerrini, *La prima legenda volgare de la beata S. Quinzani d'Orzinuovi secondo il codice Vaticano-Urbinate latino 1755*, in «Memorie storiche della diocesi di Brescia», 1a s., I, 1930, pp. 67-186, alle pp. 89-172. Un'altra biografia più tarda della Quinzani venne scritta da Serafino Razzi, *Vite dei santi e beati, così huomini come donne del sacro Ordine de' frati predicatori*, in Firenze, Bartolomeo Sermartelli, 1577, pp. 136-149.

¹⁶³ *Appendice di documenti appartenenti alla vita, ed al culto della beata Stefana Quinzani*, in *Compendio della vita della beata Stefana Quinzani [...]*, Parma, Dalla Stamperia Reale, 1784, pp. 61 sgg. Si citeranno i luoghi del testo da *Scrittrici mistiche italiane*, cit., pp. 287-291.

¹⁶⁴ Ivi, p. 288.

digna de patir questa sanctissima passione: ma sempre sia fatta la vostra sancta voluntà, Signor -. Et dicto questo è ligata cum le mane susa el pecto cum ligami invisibili et immobili, [...] in quello modo che stava Christo Iesù ligato devante a Pilato¹⁶⁵.

Stefana ricevè la corona di spine, che le procurò dolori e sudori «dal capo per sino a li piedi». In seguito avanzò verso la croce e distese dapprima il braccio destro, gridando, dappoi quello sinistro, sempre lamentandosi. La mistica rivisse, in pratica, il momento della crocifissione in tutta la sua crudeltà e dato che fu reiterato il momento dell'inchiodatura, le mani le si annerirono, i nervi le si distesero e le vene le si ingrossarono. Collocò il piede destro sul sinistro, sopra al quale apparve una chiazza rossiccia – il sangue della ferita dei piedi? – dopodiché rimase immobile, per riprodurre, subito dopo, la scena in cui Cristo era stato dissetato a mezzo della spugna, del fiele e dell'aceto:

poi aperiva la mano dextera como pigliasse la cana stringendo poi quella immobiliter; e poi stando in contemplazione <se> Cristo Iesù gli offerisse la corona de spine. [...] Poi se leva e cum grandissima reverenza e devozione, receve la corona de spine sopra el capo suo, cun tanta pena e dolore e tormento e tremore, [...] per uno quarto de ora; e resta tuta in sudori dal capo per sino a li piedi. Poi cessa e resta immobile rapta in spirito, e tunc, in questo rauto, se li è toccato el fronte etiam levissimamente cum uno filo o altra cosa piccola, como più volte è facto esperienza, statim ritorna susa li dolori stridori e lamenti pristini per li dolori grandi de la corona. Poi è dissolta e sta mezza ora in contemplazione. [...] Da poi vede la croce e sta cum gli ochii fissi et immobili verso essa croce, dicendo: – O redempzione granda, o redempzione umana, o salutifera croce, tanto tempo te ho desiderata -. Poi se leva in verso essa croce e cum grandissima devozione e letizia abraza e basa essa croce invisibile como se corporaliter fosse presente la croce. Poi visibiliter gli è esteso el brazo destro como se fosse inchiodata la mane realiter et immobiliter, e statim si vedeno li nervi tirati et extensi, le vene ingrossate e le mano se fanno nigre, e como li fosse inchiodata la mane cum chiodi materiali fa un crido terribile cum lamenti lacrimabili e piatosi. Poi gli è exteso el brazo sinistro in simile forma e modo como el dextro, tamen assai sopra la lungagine sua naturale. Poi le sono extensi li piedi collocando el dextro sopra el sinistro e nel tirar de li piedi tuto el corpo se move in zoca [giù] excepto le mane, le quale restano totaliter immobile nel luco dove sono inchiodate como fusseno cum veri chiodi de ferro chiodate sopra uno ligno immobiliter. E sopra el pede dextro, collocato sopra el sinistro, gli appare rosso tanto quanto sia un marcello [moneta veneziana], e quando è chiodata la mane sinistra manda uno crido cum lamenti piatosi como nel chiodar de la prima mane dicto, e simile crido e lamenti fa quando li sono chiodati li piedi. E facto questo resta poi immobiliter extesa in croce in modo de Christo Iesù crucifixo, e facto breve intervallo pare che beva como fece Christo cum la sponga lo aceto e fele¹⁶⁶.

Stefana 'spirò' e non mancò neppure la lancia, che le trafisse il costato: solo dopo un'ora l'addolorata di Soncino sarebbe rinsavita:

Et iterum facto breve intervallo contremisse, in modo che pare che la manda l'anima fora del corpo. Poi resta immobile per alquanto spazio de tempo e poi fa granda commozione cum cridori e pii lamenti, in modo che sia percussa cum lanza nel costato, e poi resta in modo che pare morta. Tuto el tempo che la sta in croce è circa un ora. Poi le sono deschiodati primo la mano dextra poi la sinistra e ultimo li piedi. [...] Qua accepta ritorna dal rauto a li proprii sentimenti corporei e patisse tuta dicta passione sempre stando in estasi. Nel quale estasi parla e fa gesti secundo che dicto desopra a li luochi occurrenti¹⁶⁷.

Un ciclone in convento: danze e acrobazie per Maria Maddalena de' Pazzi

Scivolando verso avanti, verso le mistiche della Controriforma, sempre percorrendo il filo rosso del rapporto fra sante, Passione e isteria, non potevamo esimerci dall'esaminare colei che è ricordata per essere la santa italiana della Controriforma: Maria Maddalena de' Pazzi¹⁶⁸. Maria Maddalena, al secolo Caterina, nacque a Firenze nel 1566. Fece la sua professione religiosa nel 1584¹⁶⁹ e, contestualmente, iniziò per lei un ciclo di estasi della durata di quaranta giorni¹⁷⁰. Il padre confessore ingiunse allora che gli venisse

¹⁶⁵ Ivi, p. 289.

¹⁶⁶ Ivi, pp. 289-290.

¹⁶⁷ Ivi, p. 290.

¹⁶⁸ La bibliografia su Maria Maddalena de' Pazzi è imponente. In questa sede si indicano semplicemente gli studi consultati. Per le rivelazioni: *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi, dai manoscritti originali*, Firenze, Centro Internazionale del libro di Bruno Nardini, 7 voll., 1960-1966; Maria Maddalena de' Pazzi, *Le parole dell'estasi*, a cura di G. Pozzi, Milano, Adelphi, 1984; Ead., *I quaranta giorni*, cit.; *Maria Maddalena de' Pazzi*, a cura di A. Maggi, prefazione di E.A. Matter, Mahwah (NJ), Paulist Press, 2000; Ead., *L'epistolario completo*, a cura di C. Vasciaveo, Firenze, Nerbini, 2009; Ead., *Revelatione e Intelligentie*, a cura di C. Vasciaveo, Firenze, Pagnini, 2016. Per la bibliografia critica: G. Agresti, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi. L'amore non amato. Un'antologia delle sue opere*, Roma, Città nuova, 1974, pp. 9-88; B. Secondin, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi, Esperienza e dottrina*, Roma, Institutum carmelitanum, 1974; B. Papasogli, B. Secondin, *La parabola delle due spose*, Torino, Gribaudo, 1976; E. Ancilli, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi. Estasi - Dottrina - Influsso*, Roma, Edizioni del Teresianum, 1976; G. Pozzi, *Patire e non potere nel discorso dei santi*, in «Studi medievali», XXVI, 1985, pp. 1-52; Id., *L'identico del diverso in s. Maddalena de' Pazzi*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XXXIII, 1986, pp. 517-551; T. Zaninelli, *Influssi culturali nell'esperienza mistica di santa Maria Maddalena de' Pazzi*, in «Rivista di ascetica e mistica», I, 1992, pp. 53-55; P. Moschetti, B. Secondin, *Maria Maddalena de' Pazzi, mistica dell'amore*, Milano, Edizioni Paoline, 1992; S.F. Matthews Grieco, *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma*, in *Donne e fede*, cit., pp. 320-322; A. Maggi, *The Voice and the Silences of Maria Maddalena de' Pazzi*, in «Annali d'Italianistica», XIII, 1995, pp. 257-281; Scattigno, *Maria Maddalena de' Pazzi tra esperienza e modello*, cit.; Ead., *Un commento alla regola carmelitana. Gli Ammaestramenti di Maria Maddalena de' Pazzi*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'Alto Medioevo al secolo XVII*, a cura di G. Zarri, San Pietro in Cariano, Il segno dei Gabrielli, 1997, pp. 283-302; F. Brezzi, *La passione di pensare. Angela da Foligno, Maria Maddalena de' Pazzi, Jeanne Guyon*, Roma, Carocci, 1998; A. Maggi, *Uttering the Word: The Mystical Performances of Maria Maddalena de' Pazzi, a Renaissance Visionary*, Albany, State University of New York Press, 1998; A. Scattigno, *Una comunità testimone. Il monastero di S. Maria degli Angeli e la costruzione di un modello di professione religiosa*, in *I monasteri femminili come centri di cultura tra Rinascimento e Barocco*, cit., pp. 175-204; M. Gotor, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in Età moderna*, Firenze, Olschki, 2002, pp. 30-33; A. Scattigno, *La costruzione di un profilo di santità femminile nella Firenze del XVII secolo*, in «Annali di storia di Firenze», VIII, apr. 2014, pp. 145-170, disponibile sul web: <http://www.fupress.net/index.php/asf/article/view/14444/13456>, DOI:10.13128/Annali_Stor_Firen-14444. Per gli studi inerenti al comportamento nevropatico della Pazzi, oltre a quelli qui citati, si tenga presente il lavoro di E. Dingwall, *Very Peculiar People*, cit., pp. 119-144.

¹⁶⁹ V. Puccini, *Vita della beata Maria Maddalena de' Pazzi vergine nobile fiorentina, Monaca nel Munistero di Santa Maria degl'Angioli in Borgo San Fridiano (oggi in Pinti) di Firenze, dell'Ordine Carmelitano Osservante [...]*. Ridotta in miglior ordine, con aggiunta di molte azzioni virtuose, e mirabile, Cavate da i Processi formati per la sua canonizzazione, in Firenze, nella Stamp. di Gio. Batista Landini, 1639, 5^a ed., p. 36.

¹⁷⁰ Ivi, pp. 37 sgg.

consegnato un resoconto dettagliato di esperienze mistiche di Maria Maddalena e fu così che le consorelle della Pazzi si organizzarono in maniera tale da trascrivere le parole proferite dalla donna allorché questa andava in estasi. L'operazione di trascrizione fu abbastanza complicata perché, mentre Maria Maddalena parlava, un gruppo di monache memorizzava le «parole dell'estasi» – per reiterare la fortunata definizione di Giovanni Pozzi – e un altro gruppo trascriveva. Poiché la Pazzi «accelerava d'improvviso il ritmo del suo discorso oppure si esprimeva a voce così bassa da venire intesa a stento»¹⁷¹ e dato che la mistica, in preda al forte coinvolgimento emotivo dell'estasi, si spostava convulsamente da un luogo all'altro del monastero, il processo trascrittivo si complicò parecchio. Nel corso del lunedì santo del 1585, mentre contemplava Gesù crocifisso, ricevette le stigmate¹⁷². Il 28 aprile del medesimo anno Cristo la sposò misticamente¹⁷³ e a maggio Egli scambiò il Suo cuore con quello della mistica¹⁷⁴. Come leggiamo nel testo dei *Quaranta giorni* – ove sono raccolte le estasi avute nel 1584 – il 14 giugno le venne concesso di vivere i dolori della Passione del Signore (il rapimento durò sedici ore e mezzo. Come nel caso di Margherita da Cortona¹⁷⁵, gli episodi si snodarono, agli occhi di Maria Maddalena, quasi fossero un ciclo di scene campite di seguito, che scorsero una dopo l'altra: il tradimento di Giuda¹⁷⁶; l'arresto di Gesù¹⁷⁷; la flagellazione¹⁷⁸; l'incoronazione di spine¹⁷⁹; le grida della folla che Lo volle crocifisso¹⁸⁰; Gesù caricato della croce¹⁸¹. Il testo registra, con dovizia di particolari, l'atteggiamento della Pazzi nel corso di questo rapimento; si apprende non solo che il suo corpo emise lacrime, sudori e tremiti, ma che addirittura le si rizzarono i capelli¹⁸²; inoltre la monaca urlò talmente tanto che fu udita da lontano:

Mostrò segni di grande dolore e compassione con smorfie, gesti e modi di tutta la persona e pareva che interiormente si disfacesse. Emetteva sospiri, lacrimava e sudava, fremendo in se stessa con tremito esteriore in modo tale che le si vedevano rizzare i capelli sul capo¹⁸³.

Maria Maddalena inoltre digrignò i denti e si contorse, fece gesti con la bocca¹⁸⁴, mostrando «il segno del grande dolore che pativa interiormente nell'anima ed esteriormente nel corpo»¹⁸⁵. Tanto nei *Quaranta giorni*, quanto in altre opere in cui sono trascritti «gli estasi» – per reiterare il termine del protobiografo di Maria Maddalena, Vincenzo Puccini – sono descritti quelli che noi definiremmo comportamenti nevropatici. Per esempio, il 7 maggio 1585, la monaca rise, si contorse e, di nuovo, digrignò i denti. Si gettò per terra e batté la testa, per poi inarcarsi e appendersi a un quadro. D'improvviso si immobilizzò, dappoi incrociò le braccia sulle ginocchia e aprì la bocca ben sette volte al fine di ricevere i doni dello Spirito Santo:

Dopo fece un riso mostrando di farsi beffe di quello che esso Demonio gli diceva, et stando un poco mostrò di sentire un gran dolore e patire una gran pena, scontorcendosi e stringendo i denti. Et fece un viso come dire infagonato, e sudava la faccia e la testa come quando s'è in agonia. Et poi in un subito fu gettata in terra con grande impeto; e stando così un poco, cominciò a dibattersi hor qua e hor là, battendo il capo, il viso e tutta la persona in terra [...]. Et poi si rizzò su ritta [...]; et [...] in un subito fu rigettata in terra a rovescio [...]. S'affissò al quadro stando immobile e ferma per alquanto [...]. Si poneva a sedere posando le mane in croce sopra le ginocchia [...]. Aperse sette volte la bocca come quando si tira a sé l'alito, stando un pochino da una volta all'altra, mostrando di ricevere e sette doni dello Spirito Santo in esso altro modo¹⁸⁶.

Oltre a cadere senza farsi male¹⁸⁷ e oltre ad irrigidirsi¹⁸⁸, nel corso dei suoi ratti, la mistica emise bava dalla bocca, si gonfiò, arrivò all'opistotono¹⁸⁹ e spesso danzò:

Et dette queste parole si rizzò su in piede [...]. Et girando tre volte in circolo, si ripose poi a sedere [...] cominciò [...] a girare intorno intorno la sala del'Novitiato, volgendo il viso in qua e là, guardando con grande stupore e ammiratione. Mostrava di veder gran cose, facendo certi be' gesti, con modi molto maravigliosi. Et girato che hebbe tre volte essa sala, si prostrò in terra con tutta la persona; et stata così un poco, si rizzò su girando altre volte essa sala, et di nuovo fece un'altra prostratione [...]. Et fatte esse tre prostratione, di nuovo rizzandosi sù cominciò a rigirare essa sala a modo di ballo, e faceva certe belle reverentie e scambietti con i piedi, con una destrezza e con tanta bella gratia che non pareva creatura humana ma un Angelo disceso di cielo [...]. Andava girando a quel modo così un po' per canto, e non in faccia [...]. Fece nel mezzo di sala una bella danza, per dire al modo nostro quaggiù, però che non era danza ma un ballo di quelli di paradiso¹⁹⁰.

Ma l'apice della manifestazione isterica è visibile nel momento in cui la monaca 'ripercorse' la Passione. Scalza, si distese per terra, simulando la crocifissione, e fece finta che un chiodo le trafiggesse la mano sinistra; dopodiché si appese al muro, rigida come «un legno secco», fino a che non si abbandonò, quasi esanime, fra le braccia delle consorelle:

¹⁷¹ Maria Maddalena de' Pazzi, *I quaranta giorni*, cit., p. 14.

¹⁷² Puccini, *Vita*, cit., pp. 52-53.

¹⁷³ Ivi, p. 55.

¹⁷⁴ Ivi, p. 60.

¹⁷⁵ Cfr. *supra*.

¹⁷⁶ Maria Maddalena de' Pazzi, *I quaranta giorni*, cit., p. 105.

¹⁷⁷ Ivi, p. 112.

¹⁷⁸ Ivi, p. 117.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ Ivi, p. 121.

¹⁸² Ivi, p. 113.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ Ivi, p. 125.

¹⁸⁵ Ivi, p. 126.

¹⁸⁶ *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi*, cit., vol. 3, pp. 134-141.

¹⁸⁷ Ivi, pp. 317-373.

¹⁸⁸ Ivi, p. 16: «che ce ne avedemo perché si chetò e diventò tutta intrizzata come fa sempre quando è rapita».

¹⁸⁹ Ivi, vol. 2, cfr. *Trigesimo Sesto Colloquio*, p. 409: «però che in un tratto si gettò giù in terra, e si fece come un gomitollo restringendosi insieme in tutta la persona».

¹⁹⁰ Ivi, vol. 3, pp. 232-233.

Uscendo di sala grande nel medesimo modo, se ne andò nell'orto [...]; si condusse nel dormitorio delle Novitie; et entrata nell'loro Oratorio, si pose ginocchioni, con le man giunte, da un lato dell'altare, dove orò per mezza hora, stando sempre cheta. Et appunto era 18 hore. [...] Si rizzò su; cavandosi di piede le pianelle, le lassò quivi da quel canto dell'altare, et andando dalla banda di là dell'oratorio, si distese per da sé in terra; aprendosi nelle braccia mostrò distendersi con Jesu su la Croce, et stando un poco fece segno che li fussi confitto la mano sinistra, similmente riscotendosi e raggrinchiando detta mano, e ancora il braccio intrizzando in un modo che non sarebbe mai possibile darlo ad intendere a chi non l'ha vista. [...] Et stette a quel modo in terra distesa come dire ¼ d'ora; tanto che fra la crocifissione e lo stare in terra vi corse una mezza hora in circa. Et dopo si rizzò su, e appoggiandosi al quanto al muro con le braccia aperte, stette a quel modo sino appresso alle 21 hora [...]. L'era con le braccia e collo intrizzato che pareva tutta la sua persona appunto un legno secco [...]. Et in un subito mandò giù le braccia e il capo che lo teneva così al quanto sospeso, et cascò nelle nostre braccia; e così a poco a poco distendendosi, si stirizzò tutta ritornando al sentimento corporale¹⁹¹.

Testimone delle trance sonnamboliche, delle identificazioni multiple, dell'immobilità catatonica, della conoscenza delle lingue e della rappresentazione della *Passio* fu, per esempio, suor Maria Vincenza de Datis, la quale depose al processo di canonizzazione:

Ancora nell'estasi ho veduto molte cose miracolose, particolarmente l'essere immobile che, per forza che tal hora ci provassimo a farli per moverla, non potevamo; così altre volte essere in essi agile che pareva un angiole che havessi l'ali e tanto era veloce. [...] Ancora nell'istessi estasi [...] proferiva sententie latine della Sacra Scrittura e l'accomodava con bellissimi sentimenti a sua discorsi, il che tanto più era da stupire quanto che non haveva studio nè lingua latina. [...] Fu anco cosa miracolosa quando nel ratto ch'ebbe doi volte della participatione di misterii della passione di Giesù, doppo avere rappresentato la crocifissione, si levò [...] come se propriamente fussi da altri rizzata in sur una croce¹⁹².

La vicenda di Maria Maddalena consente quindi non solo di vedere, ancora una volta, nell'effervescenza del comportamento mistico, gli elementi dello sdoppiamento di personalità, l'allucinazione, l'irrigidimento e la danza parossistica, ma permette altresì di cogliere un altro aspetto interessante: la glossolalia. A ben guardare, ad Anna O., a causa della degenerazione della malattia, capitò sovente di perdere completamente la capacità di parola, oppure di utilizzare un linguaggio 'ibrido', costituito da parole provenienti dalle quattro lingue che conosceva, cioè formulando la frase con l'unire parole di lingue diverse¹⁹³. Potrebbe darsi, lo diciamo cautamente, che le glossolalie di Maria Maddalena de' Pazzi fossero la risultante del processo degenerativo di una nevrosi ove la 'paziente' era andata fagocitando tutti gli stimoli provenienti dagli *instrumenta* dei predicatori e dei direttori di spirito; la loro loquela sarà stata infarcita di parole greco-latine e non si può escludere che le fonti del linguaggio 'esotico' della diretta fossero proprio i poliglotti ecclesiastici, impegnati nella sua formazione spirituale e nella *discretio spirituum*. D'altra parte questa stessa ipotesi della spiegazione della glossolalia come 'competenza linguistica' riconducibile ai poliglotti interlocutori della mistica fu avanzata, in anni più recenti, dai medici che visitarono Therese Neumann († 1962), aggiungendo che la glossolalia sarebbe stata riscontrata più volte negli isterici, «la cui facoltà mnemonica è spesso superiore al livello comune»¹⁹⁴.

La bambina perduta: la strana malattia di Maria Crocifissa Tomasi

Rimaniamo in età moderna e continuiamo a parlare di donne. Tra i fasti della Sicilia barocca, una fanciulla, umbratile 'femminella', appena quindicenne, varcava le soglie del monastero benedettino di Palma di Montechiaro – vicino ad Agrigento – abbandonando la magnificenza della corte e consegnandosi all'austerità del chiostro. La giovane era Isabella Tomasi, figlia del duca di Palma di Montechiaro, entrata fra le benedettine con il nome di Maria Crocifissa della Concezione (1645–1699). Il caso di suor Maria Crocifissa è di grande interesse perché la monaca, a partire dal 1667, a ventitré anni, si ammalò, regredendo a uno «stato di bambina»¹⁹⁵: interessante è notare come sempre la stigmatizzata Therese Neumann, morta nel 1962 e dichiarata isterica, avrebbe anche lei avuto una regressione allo stato di bambina¹⁹⁶. La regressione della Tomasi è documentata da molteplici relazioni, alcune delle quali vennero scritte dalle consorelle e dai padri spirituali di Maria Crocifissa, mentre altre vennero messe a punto dalla Tomasi stessa. In una di queste relazioni leggiamo che lo stato di fanciulla durò tre mesi¹⁹⁷; nel corso dei tre mesi la giovane monaca non parlò, talvolta rise e non seppe portarsi il cibo in bocca, al punto che coloro che la assistevano dovettero mimare come si faceva affinché Maria Crocifissa reimparasse *ex novo* questo semplice gesto; inoltre la Tomasi ripeté spesso le parole che sentiva e manifestò la propria allegrezza battendo le mani esattamente come i bambini:

[le monache] la posero a letto [...]. Non parlava, guardava senza proferir parola, alle volte si faceva la bocca a riso, [...] né sapeva porsi il cibo in bocca [...] e per farla cibare bisognava quella che li porgeva il boccone, aprire la bocca, e fingere di masticare il boccone, e Crocifissa [...] faceva come

¹⁹¹ Ivi, pp. 416–419.

¹⁹² *Summarium actionum, virtutum et miraculorum servae Dei Mariae Magdaleneae de Pazzis ordinis Carmelitarum ex processu remissoriali desumptorum*, a cura di P. Ludovico Saggi, O. Carm., Roma, Institutum Carmelitanum, 1965, p. 128 (da qui in poi *Sommario*). Queste considerazioni su trance, identificazioni multiple e immobilità già in L. Ancona, *S. Maria Maddalena de' Pazzi alla luce della psicologia*, in «Carmelus», XIII, 1966, pp. 3–20, a p. 10.

¹⁹³ Freud, Breuer, *Studi sull'isteria*, cit., p. 248.

¹⁹⁴ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., p. 97. Per un'idea affine, si può vedere anche il recente lavoro di Marco Alessandrini, *Dove sono i diavoli dell'isteria?*, cit., p. 10.

¹⁹⁵ Per un 'ritratto a penna' di suor Maria Crocifissa della Concezione: S. Cabibbo, M. Modica, *La santa dei Tomasi. Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Torino, Einaudi, 1989; per lo «stato di bambina» in cui versò la Tomasi: ivi, pp. 133 sgg. Utili pure i saggi seguenti: L. Mezzadri, «Contemplare a viso scoperto». *L'esperienza di Isabella Tomasi (1645-1699) a tre secoli dalla morte*, in *Arte e Spiritualità nella Terra dei Tomasi di Lampedusa. Il Monastero Benedettino del Rosario di Palma di Montechiaro*, a cura di M.C. Di Natale e F. Messina Cicchetti, fotografie di E. Brai, San Martino delle Scale, Officina della Memoria, 1999, pp. 19–27; A. Lipari, *Cenni sulla spiritualità di suor Maria Crocifissa della Concezione*, ivi, pp. 35–39.

¹⁹⁶ B. Braun, J. Demling, T.H. Loew, *Die "Volksheilige" Therese Neumann von Konnersreuth und ihre Stigmata. Ein historisches Beispiel zur Wechselwirkung von Psyche und Religiosität*, in «Der Nervenarzt», XCI, 2020, pp. 64–72, a p. 65; O. Seidl, *Zur Stigmatisation und Nahrungslosigkeit der Therese Neumann (1898-1962)*, in «Nervenarzt», LXXVIII, 2008, pp. 836–844, a p. 839.

¹⁹⁷ *Visioni e rivelazioni della Ven. Serva di Dio Suor Maria Crocifissa della Concezione*, vol. 1, disponibile sul web, si veda *Relazione dello stato di fanciulla di Suor Maria Crocifissa accaduto in quest'anno 1668*, <http://www.infolio.it/cda/isabella/visioni1/vision01.html#ancora1670026>.

vedeva fare, [...] senza sapere serrare il pugno. [...] Se sentiva dire A, rispondeva A, se sentiva dire Mamma, rispondeva il medesimo, se sentiva proferire il SS.mo Nome di Gesù e Maria faceva gran festa battendosi le mani l'una con l'altra come sogliono fare li bambini¹⁹⁸.

A dispetto di quanto crederono le consorelle, che vollero vedere in questo «stato di bambina» la manifestazione di una grazia, alcuni ritennero che la Tomasi fosse impazzita, mentre i medici ipotizzarono che avesse avuto una sincope e la curarono tormentandole le mani con «forti legature», così come pure dandole delle purghe che avrebbero dovuto, secondo la medicina del tempo, ridurre le «offuscazioni di cerebro»:

Li medici restavano confusi [...], nessuno teneva scienza di quel che veramente era, giudicandola sincope e svenimenti [...] e l'affliggevano per via di forti legature con stortigliarli le dita delle mani. [...] Con tutto ciò non lasciavano li medici ad istanza del duca, e duchessa d'applicare vari, e continui medicamenti per togliere quei svanimenti ed offuscazioni di cerebro [...] e in tre giorni alle fila diedero 18 oncie di medicina purgante, ma come s'avesse buttato al vento senza aver nessuno effetto, alla fine conobbero li medici quell'infermità non essere corporale, ma sopra naturale, e superiore alle regole di medicina¹⁹⁹.

Maria Crocifissa non sapeva più né vestirsi né svestirsi, non comprendeva ciò che accadeva intorno a lei, non sapeva più scendere o salire le scale²⁰⁰. Una volta la monaca fissò in giardino una «gebbia» piena d'acqua e «vedendola così bella, e piena di limpidissima acqua se le voleva buttare dentro, per pigliare non so che nel fondo della gebbia», ma il rumore dell'impatto del piede con l'acqua la spaventò: «Il timore la fuggò talmente, che venne quasi senza respiro nella cella, portò un piede tutto inzuppato d'acqua, per averlo in quella tutto attuffato»²⁰¹. Inquietante invece è il racconto di quando voleva cavare gli occhi a suor Maria Lanceata:

si rallegrava molto delle cose lucide e bianche e precise dell'occhi, e perché sor Maria Lanceata sua sorella minore tenea bell'occhi grandi, vivaci, Crocifissa molto si rallegrava di questi occhi, e per lo più se li faceva avvicinare per guardare gli occhi, e voleva in ogni conto toglierli, facendo tutto il possibile con le dita, ed alle volte trovandosi forbice, e tentando con spigoli per cavarle l'occhi, questa si cercava di guardare e cautelarsi gli occhi, e Crocifissa si poneva a piangere, volendo per ogni conto quest'occhi²⁰².

La Tomasi fu intrattenuta come si suole intrattenere i bambini, tant'è che una volta le si dette una bambola che prima vezzeggiò e poi squartò, scaraventandola per terra:

Le diedero una volta un pupillo nelle mani, e lei si pose a giocare col medesimo, e domandava al pupillo con dirgli tu l'ami lu Signuruzzu, una religiosa di nascosto le diceva con voce bassa sì, e Crocifissa accarezzava con più vezzi quel pupillo, credendosi che quel sì l'avesse detto il medesimo, e seguiva a domandargli se amava il Signore, quella religiosa le rispose di no, Crocifissa si fece la faccia rubiconda, e tutta sdegnata levò la testa al pupillo, le gambe e tutto lo sconquassò, e lo buttò in terra²⁰³.

Ancorché più mesta e misurata, affine a questa scena per via della presenza della bambola è la scena in cui la monaca culla la statuetta di Gesù Bambino:

Se li dava allo spesso un santo bambinello nelle mani, quale ricercava con suo gran contento, lo abbracciava, lo baciava, se lo poneva nascondendolo sotto il suo velo, e diceva parliamo noi di solo a solo, e col suo solito linguaggio con bassa voce gli diceva, or che tutti dormono, così nominava le Religiose, quelle fingevano di dormire, ti voglio raccontare cunti, così diceva al bambinello, senti che ti voglio raccontare, io sempre piccola, sempre piccola, e sempre dire, e sempre dire, e quando non dirò più²⁰⁴.

Lo stato di regressione fu intermittente e conobbe tre fasi, così come si apprende da una delle relazioni monastiche in nostro possesso: la prima fase fu quella in cui la donna «comparsa come una figliolina lattante»²⁰⁵; la seconda quella in cui «mostrò un poco più d'intendimento», ma durante la quale non aveva il senso del pericolo, al punto che fu sul punto di cavarli gli occhi con le forbici o di inghiottire degli spilli; infine vi fu la terza fase della malattia, durante la quale, seppur incapace di maneggiare il cibo o di spezzare il pane, la Tomasi fu in grado di riconoscere le consorelle: «Dopo questo secondo stato, venne il terzo, ed io stimo che s'avvicinava allo stato naturale, ma non perfetto, conosceva le religiose, si cibava con le sue mani, benché non tanto bene, per non sapere maneggiare il cibo, e spezzare, o tagliare il pane»²⁰⁶.

Molto interessante è il fatto che anche la Tomasi, nel corso di questa regressione allo stato di bambina, rivisse la Passione di Cristo. Una volta si fasciò le mani e discese dal letto, leggiamo in un'altra relazione²⁰⁷; inginocchiatasi, la monaca iniziò a giocare con un fazzoletto: prima distese il pezzo di stoffa, passandolo da un palmo della mano all'altro, poi si fasciò le mani, che distese lungo le gambe; la donna si inginocchiò, continuando a tormentare il fazzoletto, mentre il suo respiro parve farsi affannoso e dolente «tanto

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibidem*. Sul parere dei medici si veda pure *Relazione dello stato di Bambina di Suor Maria Crocifissa, fatta ad istanza del suo Confessore*, disponibile sul web (<http://www.infolio.it/cda/isabella/visioni1/vision03.html#ancora387956>): «Padre Giuseppe Farruggia, il Padre Vitale di Vitale, il Padre Ferdinando di Siracusa esaminarono Suor Maria Crocifissa, e prima dissero alla detta ch'era pazza, ed inferma di frenesia, e dopo il seguente giorno l'approvarono per guidata da buono spirito».

²⁰⁰ *Relazione dello stato di Bambina*, cit.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ibidem*. Si fa presente che anche Maria Crocifissa riferì di aver avuto un malanno scandito da tre fasi: «Nei primi giorni questa mancanza di sensi era molta (tal che secondo dicono) mi rendeva come immobile, solo m'era rimasta la vista, e poco udito, e se molto durava, mi sarei morta; poiché né meno sapeva inghiottire il cibo, e bere l'acqua, o serrare gli occhi per prendere sonno [...]. Ma vi erano taluni intervalli, ne' quali io poteva benissimo conformarmi alla Comunità», cfr. *Riferisce aver Dio disposta la sua incapacità, per liberarla dagli uffici di superiorità*, <http://www.infolio.it/cda/isabella/visioni1/vision03.html#ancora453145>.

²⁰⁶ *Relazione dello stato di Bambina*, cit.

²⁰⁷ *Altra relazione intorno ad alcuni detti ed operati da Suor Maria Crocifissa nello stato di fanciulla*, <http://www.infolio.it/cda/isabella/visioni1/vision01.html#ancora2906752>.

dolente e compassionevole che rappresentava in vero molto al vivo l'addolorato Signore orante, ed agonizzante nell'orto», fino a che non cadde a terra tramortita²⁰⁸. Quasi come se Maria Crocifissa fosse cosciente di uno stato di sdoppiamento di personalità²⁰⁹, nel momento in cui ebbe luogo tutto ciò, costei riferì che quella che parlava non era Maria Crocifissa, bensì un'altra persona – «la picciola» – e aggiunse che in quel mentre Maria Crocifissa in realtà dormiva: «Diceva di non sentirla Crocifissa, la quale era lei stessa asserendo, che quando ella era in questo stato di piccola, Crocifissa dormiva, e quella che parlava era la piccola dicendo queste formali parole bambinesche di Crocifissa *idda duormi, e la picciola è che parla*»²¹⁰. Dopodiché la monaca si era messa a ridere, le braccia «distese a Croce», la faccia rubiconda²¹¹. In seguito si era posta un fazzoletto sugli occhi, aveva preso in mano una crocetta di legno e se l'era accostata alla guancia esclamando: «Oh che è bello il dormire sopra la Croce», e infine, dopo aver incrociato le braccia sopra il petto, aveva appoggiato la faccia per terra e si era inginocchiata esaltando la santa Croce²¹². La rappresentazione della Passione avvenne a più riprese, in contesti nei quali la benedettina, puntualmente, si irrigidiva o tremava, tutta «pallida e mesta»; non soltanto fece impressione che la Tomasi apparisse rigida «come una statua di marmo», ma suscitò stupore altresì il fatto che gli occhi di lei fossero, tutte le volte in cui 'replicava' la Passione, vitrei, immobili, spalancati verso il cielo:

tirandola il Signore totalmente a sé con violenti rapimenti restando totalmente fuor di sentimenti, e moti corporali, si vedeva, ed osservava, tutta fredda ed intisichita, come una statua di marmo, e li membri si induriti, che parevano di ferro, e per più diligenze operate non fu possibile mai farla venire nelli propri sentimenti, con farle forti scosse, e violento dolore, mai fu possibile piegarle il più piccolo dito delle mani, e tenendo alle volte gli occhi aperti guardando il Cielo, o altra parte, li tratteneva così vivi e rilucenti, senza mai palparli, e per farle abbassare le palpebre, se li tenevano lucerne accese da vicino, e con vicini ventagli se li facevano ribattere quel venticello, né mai fu possibile non solamente serrarli, ma né meno abbassarli²¹³.

Spesso poi i tremori facevano il paio con le lacrime, riversate a dirotto:

alle volte si poneva in ginocchio, e si mutava tutto il suo naturale sembiante, che venendo tutta pallida e mesta, tremante e col petto sì fatigato, che pareva agonizzante, e dagli occhi mandava due fiumi di lagrime, come anche facevano le Religiose, guardandola in quel conflitto²¹⁴.

Quindi, quasi come se si trattasse di un fenomeno di isteria di gruppo²¹⁵, le consorelle, non di rado, sembrarono compartecipi del dolore di Maria Crocifissa Tomasi: «più volte intimorite le religiose oltre li continui, e dirotti pianti domandavano perdono a Dio, confessando pubblicamente i loro difetti, con fiere discipline battendosi», mentre la Tomasi, la bocca «denigrata» e gli occhi neri, cascava per terra o cadeva in ginocchio mentre spalancava le braccia, a mo' di Cristo crocifisso:

Alle volte si vedeva tutta pallida con la bocca denigrata, occhi neri concavi, e la faccia totalmente disseccata: non si conosceva più Maria Crocifissa, che mostrava apertamente Nostro Signore nella sua Passione afflitto, e tormentato, ed altre volte cambiando il sembiante pareva una Maria trafitta al piede della Croce, si trovava alle volte in piedi, altre in ginocchio, ed alle volte cascava totalmente in terra, dove teneva le mani in vari atteggiamenti di mestizia, o confusione, o del tutto aperte in forma di Croce secondo il Signore le dimostrava²¹⁶.

Per completare il quadro, facciamo presente che l'estasi si conchiudeva con lievi scosse del corpo e alcuni «placidi respiri»; la donna appariva sfinita, esausta e spossata, ecco perché alle volte non si reggeva in piedi e cascava, tramortita, «come in agonia»:

quando il ratto era in fine, e Crocifissa vicina a venire nelli propri sentimenti, dava il suo corpo come certi rilassamenti, o leggere scosse come un placido tremoretto per tutto il corpo, ma non continuo, ed alcuni placidi respiri; [...] alle volte veniva dal Ratto tanto distrutta, e senza forza, che cascava in terra, come in agonia, né poteva per sé medesima muoversi, o sollevarsi²¹⁷.

Sulla scena dell'estasi, quindi, tutti i sintomi isterici più noti sembrano essere presenti, dalla paralisi ai tremori, dalla rigidità alla lacrimazione, dalle percosse autolesive al collasso con crisi sincopale²¹⁸.

Trascorsi i tempi della strana malattia, l'isteria della Tomasi sembrò persistere. Venendo all'analisi dei momenti in cui Maria Crocifissa andò in estasi, ad esempio, è possibile avere un'idea di cosa accadde alla donna in certe occasioni successive ai mesi in cui attraversò la fase acuta della malattia, e questo sempre grazie alle testimonianze delle consorelle, che consideravano ormai la Tomasi una «santa viva»²¹⁹. Esemplicando, nella *Relazione di un ratto pubblico di Suor Maria Crocifissa*, si racconta di un rapimento durato quattro ore²²⁰; il rapimento risale al 25 febbraio 1670, all'epoca della seconda settimana di Quaresima, giorno in cui Maria Crocifissa era stata invitata a tenere un sermone alle consorelle²²¹. Il discorso, di cui le monache trascrissero alcuni stralci, appare

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ M. Prince, *Rapport de Psychiatrie*, Paris, Masson, 1965, p. 132.

²¹⁰ *Altra relazione intorno ad alcuni detti ed operati da Suor Maria Crocifissa nello stato di fanciulla*, cit.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ Rimando qui a studi divenuti ormai classici: E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1961; Abse, *L'isteria*, cit.; Jaspers, *Psicopatologia generale*, cit., pp. 440-441, 783; Jervis, *Manuale critico di psichiatria*, cit., pp. 94 sgg; de Certeau, *La possessione di Loudun*, cit.; Alessandrini, *Dove sono i diavoli dell'isteria?*, cit.

²¹⁶ *Altra relazione intorno ad alcuni detti ed operati da Suor Maria Crocifissa nello stato di fanciulla*, cit.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ Per questo si può vedere H. Baruk, *L'hystérie et les fonctions psychomotrices*, relazione presentata al Congrès des aliénistes de langue française, Bruxelles 1935, Paris, Masson, 1935, p. 79.

²¹⁹ Il riferimento è qui al noto volume di Gabriella Zarri: *Le sante vive*, cit.

²²⁰ *Relazione delle Monache di un ratto pubblico di Suor Maria Crocifissa*, <http://www.infolio.it/cda/isabella/visioni1/vision03.html#ancora259437>.

²²¹ *Ibidem*.

molto confuso, dato che la Tomasi sembra passare da un argomento all'altro senza che vi sia un nesso fra le varie questioni che, di volta in volta, cerca di sviluppare: si va dal tema della penitenza a quello della presenza di Maria sotto la Croce, dalla disobbedienza alla necessità di amare ardentemente²²². Ma ancor più dei concetti sconclusionati colpiscono la gestualità della monaca e il repentino cambiamento dell'umore: la Tomasi distende le braccia in forma di Croce, ride, poi piange, casca per terra e infine si mette seduta:

per ordine del padre confessore si fece da tutte le religiose la disciplina, dicendosi una posta del Rosario, e suor Maria Crocifissa in tal mentre aperse le braccia in forma di Croce, e dopo seguitò a dire: «[...] *Te Deum laudamus, Te Dominum confitemur, Te Deum laudamus* [...]». Ciò dicea con bocca ridente [...]. Inconocchì le mani e lacrimando disse: «Misere senza rimedio, [le monache] si pentiranno un giorno [...]!». Qui cascò in terra, e si pose a sedere²²³.

Degne di attenzione appaiono altresì le incursioni in giardino, ove Maria Crocifissa trafugava delle erbe amare per poi accusarsi in pubblico²²⁴, nel corso del capitolo o in refettorio, così come pure le ninnenanne da lei cantate alla «picciola» (a sé stessa, cioè), che si accoccolava «a segno di dormire»²²⁵.

«Gira e rigira quanto vuoi»: i patimenti di Veronica Giuliani

Sempre di condizione sociale parecchio agiata e sempre da ricollegare alla spiritualità italiana dell'età moderna fu la mistica che ci accingiamo ad esaminare. Nata a Mercatello sul Metauro nel 1660, Veronica Giuliani²²⁶ – nel secolo Orsola – apparteneva a una famiglia benestante e ricevette una forte educazione cattolica, grazie anche alla piissima madre, la quale, in punto di morte, assegnò alle sue cinque figlie una piaga di Cristo: a Veronica spettò la piaga del costato²²⁷. Contesti morbosi costellarono la sua infanzia, come ad esempio l'episodio in cui, all'età di quattro anni, si scoprì il seno con l'intento di allattare Gesù Bambino²²⁸. In gioventù, prima di entrare in monastero, aveva raggiunto il padre a Piacenza, ove si era distinta per bellezza, audacia e malia; qui aveva respinto molti pretendenti e, in seguito, aveva deciso di farsi monaca, contravvenendo al volere del padre. All'inizio del suo percorso monastico Veronica non fu una monaca esemplare perché sappiamo, ad esempio, che era solita rivolgersi in malo modo alle consorelle²²⁹. Già queste poche notizie delineano una situazione di estremo interesse e il fatto che la ragazza, ai tempi del soggiorno piacentino, si fosse travestita da uomo allorché aveva preso parte a una festa²³⁰, così come l'abilità nella scherma e il forte ascendente di Veronica su suo padre, hanno indotto, insieme ad alcuni altri elementi, a fare una ricca lettura psicoanalitica negli anni passati²³¹. Comunque sia, nel 1677, la giovane era entrata fra le cappuccine di Città di Castello e subito erano iniziati i fenomeni mistici, per i quali fu denunciata al Sant'Uffizio nel 1697: Veronica venne «esaminata con insistenza impietosa, ispezionata corporalmente in modi umilianti, segregata, privata di ogni carica, interdotta dal comunicare con l'esterno»²³². A questo si aggiunsero le sevizie di un confessore, padre Crivelli, il quale le impose, fra le tante penitenze, quella di inghiottire insetti e quella di leccare sterco²³³. Nel 1716 il Sant'Uffizio le riconobbe il diritto di essere eletta e quindi divenne badessa, carica che manterrà fino alla morte, avvenuta nel 1727.

A partire dal 1693 e fino alla fine dei suoi giorni Veronica fu impegnata nella redazione di alcuni diari ove, su ordine dei suoi numerosi direttori di coscienza, riversò le esperienze mistiche intimamente vissute²³⁴. «Grafomane contro voglia»²³⁵, alla clarissa venne ingiunto di scrivere altresì, per ben cinque volte, la sua autobiografia, il che, di concerto con l'estenuante opera di trascrizione delle rivelazioni, dette come risultato quello che oggi è un insieme di ben ventiduemila pagine. Dato che la monaca era analfabeta, apprese a scrivere grazie a quest'«esercizio» di trascrizione impostole dai confessori. Veronica, indefessa, «spalma» sulla carta un fraseggio che arranca perché «la scrivente si sarebbe fermata anche prima del prossimo punto (che nemmeno usava)»²³⁶. Tutto ciò determina un discorso diaristico estremamente complesso anche perché la mistica, sovente, confonde i pensieri. I segni della follia di Veronica sembrano essere quanto mai patentati: episodi in cui la clarissa suona le campane a distesa²³⁷, giri per le mura del

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ *Altra relazione intorno ad alcuni detti ed operati da Suor Maria Crocifissa nello stato di fanciulla*, cit.

²²⁵ *Invitata dalla rev. Madre Vicaria canta la Ninna*, <http://www.infolio.it/cda/isabella/visioni1/vision01.html#ancora2759722>.

²²⁶ Per le fonti relative a Veronica Giuliani: *Sacra Rituum Congregatione [...] Beatificationis, et canonizationis Ven. Servae Dei Sor. Veronicae de Julianis Monialis professae in Ven. monasterio S. Clarae Cappuccinarum Tiferi seu Summarium super dubio an constet de virtutibus theologabilibus fide, et charitate erga Deum, et proximum; ac de cardinalibus fide, et spe, et charitate erga Deum, et proximum; ac de cardinalibus prudentia, justitia, fortitudine, et temperantia, earumque adnexis in gradu heroico, in casu, et ad affectum etc.*, Romae, 1762 (da qui in poi *Summarium*); *Sacra Rituum Congregatione [...] Beatificationis, et canonizationis Ven. Servae Dei Sor. Veronicae de Julianis [...] Responsio ad animadversiones R.P. Fidei promotoris super dubio an constet de virtutibus theologabilibus [...] ac de cardinalibus [...]*, Romae, ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae, 1763. Si vedano poi gli atti di due importanti convegni: *Santa Veronica Giuliani dottore della Chiesa? Atti del convegno di studi (29-30 aprile - 1 maggio 1978)*, Città di Castello, Centro Studi S. Veronica Giuliani, 1979, e *Testimonianza e messaggio di santa Veronica Giuliani. Atti del congresso internazionale di studi su santa Veronica Giuliani, Roma, Pontificio Ateneo Antonianum, 27-31 ottobre 1982*, a cura di L. Iriarte, 2 voll., Roma, Laurentianum, 1983. Si veda poi la biografia di Fernando da Riese Pio X, *Santa Veronica Giuliani, implacata inseguitrice di amore e dolore*, Padova, Messaggero, 1985. Costruita a mezzo di un punto di vista psicoanalitico è invece l'opera di C.A. Landini, *Fenomenologia dell'estasi*, cit. Si segnalano infine M. D'Alatri, *Santa Veronica Giuliani una vita votata all'espiazione*, e M. de Miserey, *Sainte Veronica Giuliani*, in *Santi e Santità nell'ordine cappuccino*, a cura di M. D'Alatri, vol. 3, Roma, 1982, pp. 467 sgg. e 82 sgg.

²²⁷ *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 505.

²²⁸ Veronica Giuliani, *Il Diario*, Siena, Cantagalli, 1999, p. 39.

²²⁹ *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 505.

²³⁰ *Un tesoro nascosto ossia Diario di Santa Veronica Giuliani, religiosa cappuccina di Città di Castello scritto da lei medesima, pubblicato e corredato di note dal P. Pietro Pizzicaria D.C.D.G.*, 8 voll., Prato, 1895-1905, Rel. 1, V. 18.

²³¹ Bell, *La santa anoressia*, cit., pp. 65-98.

²³² *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 505.

²³³ Per le sevizie di padre Crivelli, *Summarium*, pp. 17, 375, 386.

²³⁴ *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 506.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *Ivi*, p. 508.

²³⁷ Si veda per esempio *ivi*, pp. 133-134.

convento con enormi pesi in spalla²³⁸, umore instabile, arrampicate sugli alberi e corse nell'orto²³⁹. Per saggiare queste atmosfere vedremo, di seguito, tre contesti. Il primo brano qui proposto risale a quanto accadde nel giugno 1697. La monaca afferma che un giorno, conosciuto il suo niente, avvertì la necessità di comunicare questa cognizione alle creature affinché anch'esse, a loro volta, ne prendessero coscienza. La giovane clarissa dichiara inoltre di essersi recata nell'orto e di aver girato più volte intorno ad esso: «Io non ero in me, ma come pazza andavo dicendo: – O anima mia, su, su; dietro al niente corri; nel niente fermati; for del niente va in Dio». Ma vediamo da vicino questa pagina di diario:

Ritornando in me da questo rapimento con la cognizione di questo nulla, sentivo certa brama di andare chiamando anco le creature tutte e le volevo invitare a questa cognizione del proprio niente acìo avessero conosciuto Idio. Sentivo che non potevo più tacere né star ferma. Andai a l'orto e con velocità l'agirai tutto più volte. Io non ero in me, ma come pazza andavo dicendo: – O anima mia, su, su; dietro al niente corri; nel niente fermati; for del niente va in Dio –. [...] O Dio! [...] –. Così mi diceva questa notte esso medesimo: – Se mi voi trovare, prima trova il niente; se mi voi contentare, fa conto del niente, non che esso sia apprezzato, ma disprezzato, avelito e sotto gli piedi di tutti²⁴⁰.

E veniamo ora al secondo episodio esemplificativo per il discorso che stiamo provando a fare. Il 12 novembre 1697 Veronica volle sentire un pentimento maggiore di quello provato abitualmente, dunque si diresse verso gli sterpi e verso gli alberi dell'orto del monastero, afferrò una scala e salì su un pero: le membra le si immobilizzarono e la santa cominciò a urlare: «Gira e rigira quanto vuoi»²⁴¹, nel suo 'canto', la mistica esortò tutte le creature a patire e a cercare l'Amore – la Croce cioè – mentre il vento e il freddo si abbattono su di lei che, piuttosto che avvertirli, percepì un grande calore, senza sentire «né vento né tramontana»:

Ai 12 novembre 1697 (*bis*). Quando andai, quella notte, girando per tutte le loggie ed orto, e tirava quella gran tramontana, per sentire più patire, mi venne desiderio di montare negli sterpi ed alberi di detto orto. A questo l'umanità ripugnava molto, stante il gran freddo che sentiva. Frattanto, sentivo che il desiderio di più patire, mi cresceva. Così, andai per una scala, e salii su in un pero che sta in mezzo all'orto [...]. Al meglio che potei mi posi in ginocchioni in detto albero ed abbracciai un ramo per non cadere; perché poco ci voleva a fare ciò, stante ché io non avevo forza, e, per il freddo, [mi] si erano intormentiti tutti i membri. [...] Io cominciai ad invitare i peccatori e dicevo: *O patire, giacché sei così arido e frigido, verso di me, parla tu, per me, acciò sia cosa efficace, per ottenere la grazia del puro patire. – Su, su; venite a me, o pene tutte.* E poi, rivolta al cielo, dicevo: *O Gesù mio, eccomi pronta a più penare. E poiché mi manca anche la voce, per il patire che sento, sia, per me, voce il medesimo patire. Esso ne chieda di più, per darvi gusto, e per fare la vostra volontà. [...] O creature tutte, tutte io v'invito a Dio. Venite meco a chiedere più pene, per ritrovare l'amore. – Via! O peccatori, lasciate le offese che fate a Dio; in cambio dei peccati, cercate l'amore; e, per trovare l'amore, amate la croce e le pene. [...]* E mi venne sì gran caldo, che più non potevo trovar luogo. [...] Discesi dal pero, e, intanto, la tramontana tirava forte; ma io sentivo tanto calore, che non stimavo né vento né tramontana. Così mi avvenne, anche la notte passata. *Laus Deo*²⁴².

Di connotazione ezio-patologica sembra essere pure quanto la santa riferisce a proposito della sua reinterpretazione della Passione, durante la quale tutto si svolge a suon di disciplina, carichi pesanti in spalla «in vece di Croce», 'scalate' lungo i fusti degli alberi:

Andavo nell'orto di notte, quando erano le nevi ben grosse [...] e dicevo: *Gesù mio, più pene, più croci.* [...] ed ivi facevo per più tempo la disciplina, [...]. Così discendo mi mettevo a fare il viaggio della croce, e perché non avevo croce da portare, pigliavo certe banche ben pese che stavano ivi nella cappella, le mettevo in spalla in vece di croce, e così giravo più volte per tutto l'orto, oppure a qualche albero, vi stavo molto tempo; e delle volte montavo negli alberi, stavo delle ore ivi in ginocchioni con gran patire ma tutto facevo per più patire²⁴³.

Forse basterebbe soltanto il discorso fin qui delineato per poter affermare che il profilo di Veronica evidenzia effettivamente tratti patologici, ma questa nostra idea potrebbe essere altresì avallata da quanto, alcuni decenni fa, ha notato Carlo Alessandro Landini, il quale ha messo in evidenza altri aspetti del carattere di Veronica riconducibili, secondo lui, a una matrice patologica, magari ricollegabile, aggiungiamo noi, a una forma di bipolarismo²⁴⁴. Per esempio Landini sostiene che in Veronica coesistono depressione melanconica ed eccitamento maniacale, ovvero una sorta di eccitamento che – come si può vedere osservando il comportamento della santa secondo i suoi scritti – porta il soggetto a rapida ideazione, movimenti continui, estrema facilità di emozionarsi ecc. La coesistenza di depressione ed eccitamento costituirebbe, secondo lo studioso, l'aspetto di una malattia a noi nota come psicosi maniaco-depressiva²⁴⁵. Se dell'eccitamento troviamo traccia, senza fatica alcuna, nei brani sopra citati, a proposito dell'aridità diciamo che essa si manifesta ogni volta che compare «una privazione delle consolazioni sensibili e spirituali che agevolano la preghiera e la pratica della virtù»²⁴⁶. Semplificando, potremmo dire che ogni volta che Veronica avverte l'incapacità di pregare sperimenta questo senso di aridità, come ad esempio allorché afferma: «Parmi di ricordare che qualche volta, in queste desolazioni ed aridità e tenebre, in un mare di tentazioni mi trovavo [...]. Non sentivo un minimo sentimento; solo mi pareva di trovare la mia umanità abbattuta, i sensi vivi e lo spirito a terra»²⁴⁷.

Un altro aspetto interessante sul quale si sofferma Landini è la natura isterica di quella che la Giuliani chiama «ansia di patire» e che abbiamo visto in alcuni dei luoghi del *Diario*. L'ansia di patire – scaturente dalla *libido* repressa e determinante la destruttura-

²³⁸ Cfr. *Un tesoro nascosto ossia Diario di S. Veronica Giuliani [...]*, nuova ed. a cura di O. Fiorucci, 4 voll., Città di Castello, monastero delle cappuccine, 1969-1974 (da qui in poi *Diario*), vol. 2, pp. 56-57, nota 29.

²³⁹ Si consultino: *Diario*, vol. 1, pp. 638, 660, 722; vol. 2, pp. 262-263, 370-371; *Diario di S. Veronica Giuliani, V, Frammenti inediti del diario. Relazioni autobiografiche. Altri reperti inediti. Le poesie*, nuova ed., a cura di L. Iriarte e A. De Felice, Città di Castello, monastero delle cappuccine, 1987 (da qui in poi: vol. 5), p. 785.

²⁴⁰ Città di Castello, monastero delle cappuccine di santa Veronica Giuliani, D 7, ff. 16v-20v; vol. 5, pp. 100-102.

²⁴¹ *Diario*, vol. 1, p. 722.

²⁴² Città di Castello, monastero delle cappuccine di santa Veronica Giuliani, D 8, ff. 222r-225v; *Diario*, vol. 2, pp. 301-302.

²⁴³ *Diario*, vol. 1, pp. 56-57.

²⁴⁴ Per il quadro psicopatologico relativo ai disturbi dell'umore, cfr. DSM-4 (American Psychiatric Association, *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, ed. it. a cura di V. Andreoli, G.B. Cassano, R. Rossi, Milano, Masson, 1996), p. 156.

²⁴⁵ Landini, *Fenomenologia dell'estasi*, cit., pp. 39-40.

²⁴⁶ A. Tanquerey, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Tournai, Desclée & Co., 1930, § 925, p. 576.

²⁴⁷ *Seconda relazione*, in *Diario*, vol. 1, p. 71, nota.

zione dell'io (*Gestaltzerfall*)¹ – sarebbe, in pratica, assimilabile a quella che Freud e Breuer chiamavano «cambiamento d'umore»² e che Jung, a sua volta, chiamava «preoccupazione»³. Come accade negli isterici, anche in Veronica il cambiamento dell'umore, declinandosi come ansia di patire, si verifica subito 'prima' della manifestazione somatica, nel suo caso 'prima' della visione⁴. Dato che sussiste questa consequenzialità caratteristica degli isterici, ovvero cambiamento dell'umore (ansia, irritazione, ira, tristezza) – manifestazione somatica – ritorno dell'instabilità dell'umore, si può forse concludere che la fenomenologia della visione veronichiana possa dirsi di natura isterica.

Sempre da ricondurre al vasto quadro della sintomatologia isterica sono le cosiddette allucinazioni negative, chiamate pure «anestesi sistematiche»⁵. Si tratta cioè di attribuire a disturbi della percezione, caratteristici degli isterici, i numerosi casi in cui Veronica sembra non vedere – o meglio non percepire – la presenza di persone o cose vicino a sé. Emblematico a tal proposito risulta quanto segnalato da suor Maria Tommasini, la quale dichiarò che una volta lei ed altre monache scorsero la santa mentre suonava la campana: Veronica «suonava detta campana, senza neppure accorgersi che le religiose erano ivi accorse»⁶. Scaturigine di questo disturbo della percezione, notava Jung, sarebbe sempre la *libido* in eccesso, che verrebbe canalizzata dall'apparato psichico in maniera tale da produrre un sintomo, così come ben si vede nel celebre caso della paziente del neuropatologo di Kesswil, chiamata S.W., la quale, come Veronica, ebbe una forma ben documentata di anestesia sistematica⁷. Tipicamente isterico è pure l'«impazzimento» veronichiano, rilevabile in molti *loci* dei diari. Come abbiamo visto, molto spesso la mistica dichiara di essere impazzita e, contestualmente, di essere, a seguito della visione, «più morta che viva»: «Ritornai in me più morta che viva e stiedi come fuor di me per più giorni»⁸. In pratica impazzimento e spossatezza, in Veronica, coincidono, e del resto anche Teresa d'Ávila parlava di un imbambolamento successivo all'estasi⁹. Orbene, sappiamo che la conversione è il processo intermedio fra il trauma e la generazione del sintomo, che spesso il soggetto cerca di evitare, così come Freud ha spiegato nell'*Introduzione alla psicoanalisi*:

Il loro principale danno [dei sintomi] sta sia nel dispendio psichico che per se stessi comportano, sia in quello ulteriormente necessario per combatterli. Nel caso di una copiosa formazione dei sintomi, questi due costi possono avere come conseguenza uno straordinario impoverimento del malato per quanto riguarda l'energia psichica disponibile e quindi di paralizzarlo rispetto a tutti i compiti importanti della vita¹⁰.

Lo sforzo proteso a evitare il sintomo, così come del resto la generazione del sintomo stesso, determinano nel soggetto un dispendio di energia quindi, o, se vogliamo, un senso di spossatezza, quella medesima spossatezza che, stando al Landini, Veronica chiamerebbe impazzimento e Teresa imbambolamento.

Sempre ascrivibili al quadro nosologico dell'isteria sarebbero il vomito, il pianto e le palpitazioni di Veronica – che andrebbero ricondotte alla cardiopatia nervosa –, così come del resto il mal di testa, l'«intirizzimento» e il tremore¹¹. Una precisazione per quanto attiene alle 'palpitazioni' di cui parla Veronica, quando scrive «e parvemi di sentire come bussare nel cuore medesimo»¹². Esse, come abbiamo detto, andrebbero ricollegate a una forma di cardiopatia nervosa, sulla falsariga di quanto già si manifestava nelle pazienti di Freud, di Breuer¹³ e di Jung; quest'ultimo, nel caso di S.W., osservò che, a seguito dello stato catalettico, la sua paziente ebbe una tachipnea della durata di due minuti con una frequenza di cento respiri per ciascun minuto¹⁴. Per quanto concerne invece il tremore isterico, affine alle palpitazioni, si può guardare a questi asserti contenuti nei diari: «Prima, mi è venuta un'agonia come di morte; tremavo, temevo e sudavo con sudore così agghiacciato, che, tra tremore e timore, ero divenuta in tutte le membra intirizzata»¹⁵. La connessione fra il tremore e l'isterico sarà ben visibile nei pazienti, ancora una volta, di Jung che, in un suo caso, affermava: «Quando [l'ammalata] prova a scrivere subentra un tremore straordinariamente forte»¹⁶.

Sempre al quadro nosologico dell'isteria vanno ascritte le assenze veronichiane; esse – che consistono nel non-ricordo di un evento recentemente occorso – possono essere rilevate negli scritti della santa in luoghi diversi. Per fare un esempio, possiamo prendere in considerazione il passo seguente:

e delle volte montavo negli alberi, stavo delle ore ivi in ginocchioni con gran patire, ma tutto facevo per più patire. Restavo come impazzita e fuori di me. Delle volte non mi accorgevo di fare queste cose; ora mi ritrovavo salita nell'albero, e non sapevo come avevo fatto per andarci. Così in questi altri esercizi molte volte me ne accorgevo dopo¹⁷.

L'assenza, caratteristica dell'isteria, implica – ricordiamo – tanto una scissione della psiche, quanto un restringimento della coscienza¹⁸.

Per concludere, secondo l'anamnesi del Landini, la santa passò da una condizione isteroide, che prevalse nella prima parte della

¹ S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, Einaudi, Torino, 1951, pp. 493 sgg.

² Freud, Breuer, *Studi sull'isteria (2)*, cit., p. 369.

³ C.G. Jung, *Caso di sonnambulismo in medium spiritico*, in Id., *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti e altri scritti*, cit., 1974, p. 51.

⁴ Landini, *Fenomenologia dell'estasi*, cit., pp. 57-58.

⁵ Jung, *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti*, cit.

⁶ *Seconda relazione*, in *Diario*, vol. 1, p. 82.

⁷ Jung, *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti*, cit., pp. 72-73.

⁸ *Seconda relazione*, in *Diario*, vol. 1, p. 112.

⁹ Teresa d'Ávila, *Libro della mia vita*, Alba, Paoline, 1975, p. 179.

¹⁰ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, in Freud, Breuer, *Studi sull'isteria*, cit., p. 235.

¹¹ Per indagare la natura isterica di questa sintomatologia, Landini, *Fenomenologia dell'estasi*, cit., pp. 99 sgg.

¹² *Diario*, vol. 1, p. 179.

¹³ Freud, Breuer, *Studi sull'isteria (2)*, cit., pp. 26-27 e 384-385.

¹⁴ Jung, *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti*, cit., p. 29.

¹⁵ *Diario*, vol. 2, p. 37.

¹⁶ C.G. Jung, *Caso di stupore isterico in una detenuta in carcere preventivo (1902)*, in Id., *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti*, cit., p. 101, cit. in Landini, *Fenomenologia dell'estasi*, cit., p. 126.

¹⁷ *Seconda relazione*, in *Diario*, vol. 1, pp. 56-57, corsivo mio.

¹⁸ Landini, *Fenomenologia dell'estasi*, cit., pp. 142 sgg.

sua vita, a una condizione schizofrenica, manifestatasi nella seconda parte¹⁹. In buona sostanza, se prima le cariche pulsionali dell'Es convergono verso la formazione di sintomi tramite la conversione, nella seconda fase esse convergerebbero sull'Io²⁰. L'evidenza di questa 'conversione' schizofrenica si può evincere, per esempio, prendendo in considerazione che nell'ultima parte della sua vita – dunque negli ultimi diari – Veronica non scrisse più in prima persona, ma fece parlare la Madonna al posto suo²¹. La fase schizofrenica, inoltre, sarebbe altresì evidente allorché Veronica versa in uno stato di estasi pressoché perpetuo, che non le impedisce però di attendere ad alcune opere esteriori, come alla recita dell'ufficio divino²². In tal caso si verificherebbe, segnatamente, la cosiddetta spersonalizzazione o derealizzazione, ovvero il sintomo di chi, pur essendo coscientemente collocato nella realtà di fatto, è convinto di essere collocato, contestualmente, in una realtà fantastica²³.

Il quadro nosologico qui profilato sembra insomma molto ricco e varrebbe la pena continuare a indagare, ma – come direbbe Veronica Giuliani – «non bado qui a distendermi; penso che basta così»²⁴.

Verso una diagnosi

Dal teatro visionario di Margherita da Cortona alle crisi di ipertermia di Angela da Foligno, dalle danze acrobatiche di Maria Maddalena de' Pazzi alle rappresentazioni teatralizzate di Vanna da Orvieto su su fino alla regressione allo stato di bambina di Maria Crocifissa Tomasi, tutto sembra concorrere a creare un unico giudizio diagnostico: la «grande simulatrice» delle malattie e del meraviglioso²⁵ – come la definiva il neurologo Charcot –, l'isteria. Simulatrice tanto del meraviglioso divino quanto di quello demoniaco²⁶, l'isteria si presenta qui polimorfa, cangiante, 'friabile'. Per concludere, vorremmo provare a far vedere come i sintomi delle nostre mistiche possano essere ricollegati a diagnosi più o meno precise e per farlo illustreremo di seguito dei veri e propri casi clinici in cui l'affinità fra i sintomi delle mistiche e quelli degli isterici è particolarmente stringente.

Il primo caso che vedremo è quello della signora X²⁷, vissuta nella prima metà del Novecento, caso che peraltro presenta tratti molto consimili a quello di Madeleine, studiato da Pierre Janet²⁸. La signora X aveva quarant'anni ed era la moglie di un funzionario²⁹; quando si trasferì in un'altra città, a causa del lavoro del marito, cominciarono per lei gravi disturbi, quali la perdita della parola (come non rivedere in lei Chiara da Rimini?), della vista, l'indebolimento progressivo, l'ipertermia – la febbre arrivava fino a 42,5° – e le si diede quindi l'Estrema Unzione, ma il pericolo di morte fu, infine, scongiurato, anzi la signora X guarì prodigiosamente³⁰. Ebbe luogo però una ricaduta e, nel corso di uno stato di trance seguito a un momento di intensa preghiera, sulle mani, sui piedi, sul fianco e sulla fronte comparvero delle effusioni di sangue, che parvero stigmate, anche perché vennero fuori il primo venerdì di agosto³¹. Di concerto con questa 'stigmatizzazione', nella paziente si manifestarono catalessi, immobilità, contrazione delle dita³²; inoltre: «le palpebre semi aperte e battenti lasciavano intravedere uno sguardo vago»³³. I dolori fisici provenivano per lo più dalle contrazioni alle mani e dall'irrigidimento degli arti inferiori, dopodiché c'erano sofferenze interiori e tutto le procurava un senso di dolore e, contestualmente, di letizia³⁴. Al soggetto veniva diagnosticata l'isteria: «Non è possibile dubitare che il nostro soggetto non sia stato realmente vittima di fenomeni tra i più caratteristici della grande nevrosi: l'isterismo»³⁵. Non è difficile 'ritrovare', già all'interno di questo quadro diagnostico sommario, l'ipertermia di Angela da Foligno, né risulta difficile rivedere le catalessi e gli attacchi di letargia delle altre mistiche che abbiamo visto sopra; catalessi e letargia «che si ritrovano nell'affezione nevrotica che Charcot chiama la 'grande simulatrice'»³⁶. Nel corso delle sue estasi, la signora X udiva Gesù proferire parole, anzi lunghi discorsi, che i medici considerarono allucinazioni sensoriali di tipo uditivo-verbale, esito di un processo di «rimuginazione psichica» noto come «automatismo verbale»³⁷. All'isterismo si giustappone quindi un'altra nevrosi, quella dell'automatismo, che può declinarsi in vario modo, per esempio nei disordini psicopatologici associati alla vita mistica – dove si arriva all'identificazione totale del soggetto mitomane con un personaggio, come ad esempio Gesù Cristo – oppure, alle volte, in vere e proprie danze³⁸. Vedremo di seguito altri tre casi, corrispondenti alle due manifestazioni dell'automatismo mentale.

Il primo caso è quello della psicopatia, abbastanza nota, di padre J.J. Surin (1600-1665), famoso per essere stato uno dei prota-

¹⁹ Ivi, p. 184.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*. Su questo si veda altresì Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, cit., pp. 21-42, a p. 36.

²² Landini, *Fenomenologia dell'estasi*, cit., p. 186.

²³ R. Spiazzi, *Appunti registrati del corso di psicologia clinica*, Policlinico di Milano, apr.-lug. 1978, Edizioni cp, pp. 3-4.

²⁴ *Diario*, vol. 1, p. 785.

²⁵ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., p. 145; Abse, *L'isteria*, cit., p. 299.

²⁶ Per un «assempro» di isteriche che vedono i demoni, rimando di nuovo all'opera di Michel de Certeau, *La possessione di Loudun*, cit.

²⁷ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., pp. 146 sgg.

²⁸ Janet, *De l'angoisse à l'extase*, cit.

²⁹ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, p. 146.

³⁰ Ivi, p. 147.

³¹ Ivi, pp. 148-149.

³² *Ibidem*.

³³ Ivi, p. 149.

³⁴ Ivi, p. 162.

³⁵ Ivi, p. 169.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 174.

³⁸ Sull'automatismo si segnala inoltre G.G. De Clérambault, *Automatismo mentale, psicosi passionali*, Chieti, Metis, 1994.

gonisti della celebre possessione di Loudun³⁹, studiato peraltro dal punto di vista spirituale, storico, teologico e psicopatologico⁴⁰. Membro della Compagnia di Gesù, il giovane padre Surin era stato mandato a Loudun presso un convento di suore orsoline al fine di esorcizzare alcune di loro che presentavano segni di possessione demoniaca⁴¹; fra di esse ricordiamo suor Jeanne des Anges e suor Agnès⁴². Di corporatura estremamente delicata, forse addirittura inadatta allo stress mentale cui gli esorcismi lo avrebbero sottoposto⁴³, questi iniziò ad esorcizzare Jeanne des Anges, «isterica, pretenziosa e simulatrice»⁴⁴. Il gesuita iniziò a sentirsi attratto da Jeanne e gli sembrò che il Demonio, allontanato dall'orsolina, si fosse impossessato del suo corpo⁴⁵. Al di là delle tentazioni sessuali, quello che ci interessa notare è la «trasformazione corporale in Nostro Signore Gesù Cristo»⁴⁶, quella medesima trasformazione che, in vario modo, abbiamo visto avvenire nelle mistiche da noi censite e analizzate. Sempre *ex post*, Lhermitte diagnosticava, in tal caso, un disordine psicopatologico associato alla vita mistica, precisamente megalomania da psicosi allucinatoria cronica di carattere persecutivo, da collocare sempre nel grande insieme dell'automatismo mentale⁴⁷.

Correlato ai precedenti per il tema dell'automatismo di mente è il caso della penultima donna che vedremo qui: quello di una quarantenne piissima, che cadeva in trance e rimaneva in stato catalettico⁴⁸. La giovane affermava di essere costantemente in comunicazione con Dio, ma soprattutto, nel corso delle sue trance, costei faceva credere di «rivivere la Passione di Gesù, di cui imita gli atteggiamenti, però in modo alquanto grossolano, abbandonandosi agli eccessivi contorcimenti»⁴⁹. Ancora una volta, quindi, una 'fotografia' delle varie figure femminili del mondo mistico cristiano occidentale che abbiamo visto da vicino.

Restando sempre sul crinale dell'automatismo mentale, vedremo brevemente l'ultimo caso clinico di nostro interesse. Esso servirà, in buona sostanza, a farci 'rivedere' le danze di Francesca Romana, di Elisabetta di Spalbeek e di Maria Maddalena de' Pazzi. Si tratta di una religiosa diretta, sempre nella prima metà del Novecento, da un certo padre G., convinto che la donna fosse indemoniata⁵⁰. Alla diretta vennero fatti degli esorcismi, durante i quali si contorceva terribilmente, abbandonandosi alle «'diavolerie' più stravaganti e più assurde»⁵¹. Un giorno le venne chiesto di leggere la preghiera a san Michele Arcangelo, invocato contro gli assalti del demonio⁵². Allorché la religiosa pronunciò le parole «defende nos in proelio», non soltanto ricoprì i medici di nefandezze, ma cominciò a danzare e a piroettare «gettando le gambe di qua e di là»⁵³. La paziente sarebbe stata sottoposta all'elettrochoc, che parve avere, a detta dei clinici, un effetto sanante e immediato⁵⁴.

Giusto per venire a un caso clinico più recente, si può notare una certa affinità fra le trance delle estatiche da noi censite e quelle della mistica calabrese contemporanea Natuzza Evolo⁵⁵ (1924-2009). Visionaria, profetessa, stigmatizzata, interlocutrice delle anime dei morti, Natuzza fu dichiarata isterica dai vari medici che via via la visitarono, tacciandola di simulata santità a causa delle ferite che, secondo alcuni, la mistica si sarebbe autoinflitta⁵⁶. I clinici ebbero modo di appurare come, in buona sostanza, si trattasse di allucinazione allorché la mistica affermava di parlare con i defunti e con l'angelo custode e di stati alterati di coscienza – da ricondurre a derealizzazione e depersonalizzazione – quando Natuzza affermava di essere in estasi⁵⁷. Inoltre si può affermare che tanto le mistiche che abbiamo visto quanto la Evolo vissero, seppure in modo differente, l'esperienza esaltante della cristomimesi: le prime a mezzo delle contrazioni, delle paralisi, delle folli corse per il convento; la seconda tramite la stigmatizzazione che, identica a sé stessa, si ripeteva sistematicamente ogni anno, in tempo di Quaresima⁵⁸.

Questa riflessione conclusiva, che intendeva mettere in parallelo alcune esperienze di conclamata isteria con quelle – in alcuni casi misconosciute – delle donne mistiche dà modo di saggiare contesti in cui, con evidenza, vengono fuori affinità interessanti, somiglianze che consentono forse di indagare oltre.

³⁹ De Certeau, *La possessione di Loudun*, cit. Ricordo qui che Surin fu uno dei più importanti mistici della Compagnia di Gesù. Per un inquadramento delle sue opere: Michel de Certeau, *Les œuvres de Surin*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», nn. 40-41, 1964-1965. Tra le sue opere principali ricordiamo: *Cantiques spirituels de l'amour divin* (1639-1655); *Catéchisme spirituel* (1654-1655); *Contrats spirituels* (1655); *Dialogues spirituels* (1655-1658); *Guide spirituel pour la perfection* (1660); *Poésies spirituelles* (1661). Per una visione d'insieme del suo pensiero spirituale: M. Bergamo, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo seicentesco*, Firenze, Sansoni, 1984; per l'edizione dell'autobiografia: J.J. Surin, *Cantiques spirituels de l'amour divin*, a cura di B. Papisogli, Firenze, Olschki, 1996.

⁴⁰ E. de Greef, *Succédanés et concomitances psychopathologiques de la nuit obscure. Le cas du Père Surin*, in «Études Carmélitaines», ott. 1938, p. 152; E. Gelma, *La psychopathie mélancolique du Père Surin*, in «Cahiers de Psychiatrie», I, 1951, p. 133.

⁴¹ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., pp. 217-218.

⁴² Ivi, p. 218.

⁴³ De Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., pp. 331-333; M. Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 157.

⁴⁴ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., p. 221. Cfr. anche Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, cit., p. 156.

⁴⁵ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., p. 221; Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, cit., pp. 161-162.

⁴⁶ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., p. 238. Karl Jaspers, a proposito di Surin, parlava di scissione dell'Io: Jaspers, *Psicopatologia generale*, cit., pp. 134 sgg. Per i testi scritti da Surin sui quali si basano le diagnosi, K.W. Ideler, *Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns*, Halle, Schwetschke und Sohn, 1848, vol. 1, pp. 392 sgg.

⁴⁷ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., p. 238.

⁴⁸ Ivi, p. 245.

⁴⁹ Ivi, p. 246.

⁵⁰ Ivi, pp. 241 sgg.

⁵¹ Ivi, p. 241.

⁵² Ivi, p. 242.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Su Natuzza Evolo segnalò: Giacalone, *Impronte divine*, cit., pp. 153-161; M. Boggio, L.M. Lombardi Satriani, *Natuzza Evolo: il dolore e la parola*, Roma, Armando, 2018 (1ª ed., 2006); R. Allegri, *Natuzza Evolo: una vita tra i miracoli*, Pessano con Bornago, Mimep-Docete, 2019; L. Bisantis, F. Frontera, F. Perticone, *Il sangue di Natuzza si fa scrittura: la verità sulle emografie*, a cura di A. Badolati, Cosenza, Pellegrini, 2018; L. Regolo, *Natuzza: il miracolo di una vita*, Milano, Mondadori, 2010.

⁵⁶ Su tutto questo si vedano: P. Sarteschi, C. Maggini, *Manuale di psichiatria*, Parma, SBM, 1982, pp. 117 e 827; F. Granone, *Trattato di ipnosi*, Torino, UTET, 1989; Ferro, Riefolo, *Isteria e campo della dissociazione*, cit., p. 183.

⁵⁷ DSM-4 R, A.P.A. 1996.

⁵⁸ Perticone, *Il sangue di Natuzza*, cit.; Granone, *Trattato di ipnosi*, cit., § *Stigmate epigrafiche*.

III. Sorelle di sangue: una mappa per le donne con le stigmate

Nel percorso che abbiamo delineato nel capitolo precedente abbiamo visto scorrere una moltitudine di donne tra loro alle volte molto diverse: talune sono monache, talaltre laiche; alcune hanno conosciuto la ‘contaminazione’ della copula con l’uomo, altre sono *matres inviolatae*. Bisognerà attendere il Novecento per incontrare una figura femminile in grado di rompere tutti gli schemi della mistica tradizionale: Natuzza Evolo (1924-2009), la mistica di Paravati. Moglie e madre, interprete di una cristiformità solipsistica ma anche eterodiretta, animata da una spiritualità cristocentrica ma anche mariana, interlocutrice delle anime dei morti ma anche ‘medichessa’ allorché si tratta di diagnosticare – pronunciando, con esattezza, particolarità cliniche e definizioni scientifiche – le più disparate malattie, la mistica di Paravati è difficilmente ‘catalogabile’ e questo perché «pur portando alcuni tratti delle mistiche medioevali, Natuzza esprime alcuni elementi connessi alla modernità»⁵⁹. Ma la grandezza della Evolo, che, essendo una mistica dell’età contemporanea, non sarà oggetto dei sondaggi qui presentati, riguarda soprattutto le stigmate, e ci sembra di poter dire che, in tal senso, Natuzza abbia in comune alle stigmatizzate che vedremo qui alcuni aspetti antropologici. Ad esempio, le stigmate della mistica calabrese, in forma di emografi, rilasciano – tramite i fazzoletti con i quali le piaghe sono opportunamente tamponate – reliquie di sangue lustrale, direttamente connesso a una matrice divina, cosa che vale anche per le altre stigmatizzate della storia cristiana, il corpo delle quali diventa un anello di congiunzione fra la Terra e il Cielo, fra la dimensione umana e quella divina⁶⁰. Surrogato di una scrittura normale, il corpo stigmatizzato complica le relazioni con l’Altro – si pensi alle frequenti perplessità e all’incredulità dei devoti –, particolarizza il corpo delle mistiche, ma non ne determina l’emarginazione, anzi ne segna la straordinarietà. Come ha notato l’antropologa Fiorella Giacalone a proposito della Evolo, il corpo, così connotato, offre all’Altro l’esperienza ‘tangibile’ del divino, che diventa dunque verificabile: il tutto nel corso di un processo in cui ai credenti è rivendicata – benché costoro ne siano inconsapevoli – l’«applicazione pratica» del contatto del singolo con la divinità⁶¹, un processo che, contestualmente, finisce per annullare l’intrinseca finitezza umana e storica della manifestazione divina⁶². Si tratta di un corpo-sacrario attraversato, non solo nel caso di Natuzza, dal sangue, liquido contaminante e dunque pericoloso in quanto connesso alla sessualità e segnatamente al mestruo, che è elemento ‘di transizione’, in quanto «non è più possibilità generante e non è ancora potenzialità fecondativa»⁶³.

Nel vorticoso avvicinarsi di segni, ferite essudanti e altre ‘geografie’ del sacro, in questo terzo capitolo cercheremo di tracciare una mappa delle sante stigmatizzate vissute fra Medioevo ed età moderna. È necessario però fare due precisazioni: anzitutto, come anche nei capitoli precedenti, non vedremo qui solo donne appartenenti al contesto italiano, bensì donne che pertengono alla ‘galassia’ della santità femminile europea⁶⁴; va detto poi che si è scelto di censire solo i casi di donne le cui stigmate furono visibili e sanguinolente: sappiamo infatti che, da santa Caterina da Siena in poi, una pletera di mistiche dichiarò di avere su di sé stigmate ‘invisibili’. Infine, applicheremo a questo vasto e studiatissimo fenomeno delle letture laiche.

È notorio come le stigmate⁶⁵ debbano essere considerate in relazione al loro precedente, al loro antefatto cristico, ossia in relazione alle cinque ferite che Gesù crocifisso aveva avuto sulle mani, sui piedi, sul fianco, così come pure sul dorso – lussato dal carico della croce – e sulla fronte, punta dalle spine della corona⁶⁶. Forti dubbi rimangono su chi sia stato il primo stigmatizzato della storia cristiana; c’è chi sostiene che sia stato san Paolo, il quale, in *Galati* 6,17, afferma: «D’ora innanzi nessuno mi procuri fastidi: difatti io porto le stigmate di Gesù nel mio corpo». Protagonista indiscusso di una ierofania durante la quale sono trasmesse le stigmate è però il «povero cristianissimo»⁶⁷: san Francesco d’Assisi († 1226)⁶⁸. Le stigmate di Francesco vennero riconosciute dal papato relativamente presto, benché molti fossero quelli che pretendevano di vedere nel poverello di Assisi e nei suoi sostenitori dei fermenti ereticali⁶⁹. Eppure, nel corso dei secoli e particolarmente negli ultimi anni, sono state formulate molteplici ipotesi

⁵⁹ Giacalone, *Impronte divine*, cit., p. 161.

⁶⁰ Ivi, p. 155.

⁶¹ Ivi, pp. 157 e 159.

⁶² Ivi, p. 158.

⁶³ Ivi, p. 147; sul concetto di sangue si veda pure L.M. Lombardi Satriani, *De sanguine*, Roma, Meltemi, 2000, p. 10.

⁶⁴ M. Zangari, «Dum puella devotius oraret coram imagine». La «Legenda» di Agnese da Montepulciano (1268-1317) tra fonti classiche e santità femminile europea, in Id., *Tre storie*, cit., pp. 89-110; Id., *Il poema latino cinquecentesco sulla beata Colomba da Rieti (1476-1501) e l’immagine della protagonista nello spettro delle donne mistiche nordeuropee*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XXXI, 2018, pp. 231-257; sul tema della santità femminile europea vd. pure: R. Guarnieri, *Donne e Chiesa tra mistica e istituzioni (secoli XIII-XV)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. 13-46, 51-62, 117-150.

⁶⁵ Un avvio di un’indagine sulle stigmate potrebbe prendere le mosse da Debongnie, *Essai critique sur l’histoire des stigmatisations au Moyen Âge*, cit., pp. 52-59.

⁶⁶ N. Kluger, B. Cribier, *Les stigmates: de Saint François d’Assise à l’hématidrose idiopathique*, in «Annales de dermatologie et de vénéréologie», CXL, 2013, pp. 771-777; F.L. Schleyer, *Die Stigmatisation mit den Blutmalen. Biographische Auszüge und medizinische Analyse*, Hannover, Schmorl & von Seefeld, 1948; Klaniczay, *Illness, Self-inflicted Body Pain and Supernatural Stigmata*, cit., p. 119.

⁶⁷ Bonaventura Balneoregensis, *Legenda maior*, VIII, 5.

⁶⁸ La bibliografia su questo è ponderosa; per avere un quadro d’insieme, si può guardare Frugoni, *Francesco e l’invenzione delle stimmate*, cit.; più recentemente A. Vauchez, *De la stigmatisation aux stigmatisés: évolution des perspectives historiographiques autour du cas de saint François d’Assise*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XX, 2013, pp. 11-20; Dalarun, «À cette époque, le bienheureux François avait des cicatrices aux mains et aux pieds et au côté», ivi, pp. 43-92.

⁶⁹ A. Vauchez, *Les stigmates de Saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge*, in «Mélanges d’Archéologie et d’Histoire», LXXX, 1968, pp. 595-625.

intese a negare l'origine soprannaturale delle ferite del santo. Ne ricorderemo alcune in maniera cursoria. Secondo Edward Frederick Hartung, Francesco si ammalò di malaria e la malaria dovette procurargli la porpora sanguinolenta, scambiata per il miracolo delle stigmate⁷⁰; stando alla congettura di Joanne Schatzlein e di Daniel Sulmasy, il poverello di Assisi avrebbe invece contratto la lebbra, le ferite della quale sarebbero state scambiate erroneamente per i *sacra signa*⁷¹. Se secondo Richard Trexler, infine, le lacerazioni di san Francesco potrebbero essere spiegate dando per buona l'idea che siano state 'semplicemente' dei segni dovuti ad autolesionismo⁷², in ossequio alla tradizione dolorifica e penitenziale allora molto in voga⁷³, altri hanno ricondotto, fin da subito, le stigmate dell'assiate a varie forme psicosomatiche: ad esempio Iacopo da Varazze, sostenne che il santo fosse talmente assorto nella contemplazione della Passione – Iacopo parlò di *vehemens imaginatio* – che alla fine i segni della *Passio* erano comparsi sul suo stesso corpo⁷⁴, e idee affini possono essere rinvenute nel trattato rinascimentale *De incantationibus* scritto da Pietro Pomponazzi⁷⁵. Quanto sostenuto da questi 'teorici' fu in un certo senso ratificato da studiosi d'età contemporanea, i quali, osservando la mistica tedesca coeva Therese Neumann di Konnersreuth – ormai a noi molto nota – sostennero che le stigmate erano un fenomeno tipico dell'isteria, la quale determinava talvolta la comparsa di chiazze rubiconde e sanguinolente⁷⁶.

Nel corso dei settecento anni successivi alla morte di san Francesco, ben trecento furono i devoti che pretesero di avere le stigmate⁷⁷; la stragrande maggioranza erano cattolici romani italiani, come hanno mostrato i sondaggi di Antoine Imbert-Gourbeyre⁷⁸.

Un dato interessante è rappresentato dal fatto che sembra possibile tracciare un identikit⁷⁹ del soggetto stigmatizzato, così com'è emerso in seguito alle escussioni di Klauder⁸⁰ e di Harrison⁸¹. Gli stigmatizzati sono per lo più donne, le quali non soltanto vivono complicate condizioni di solipsismo, ma riferiscono fenomeni soprannaturali, come ad esempio le 'comuni' visioni. Spesso le stigmate scompaiono, per riaffiorare nuovamente in un secondo momento⁸². Il numero di ferite, le dimensioni e la parte del corpo sulla quale compaiono possono variare⁸³, così come può variare il ritmo del sanguinamento, che può seguire un certo ciclo o persino coordinarsi rispetto al ciclo mestruale⁸⁴. Anche l'aspetto delle piaghe è polimorfo – possiamo trovarci davanti a porpora, così come pure davanti a bolle emorragiche – e infine si ricorda come le lesioni possano fare il paio, sovente, con stati di trance, crisi estatiche e disturbi alimentari di tipo restrittivo⁸⁵.

Per avviarcì alla conclusione di questo discorso di carattere generale, parlando delle stigmate non ci si può esimere dal menzionare le cause alle quali ricondurre, secondo la medicina, i 'processi sanguinolenti' testé visti. Oltre che ai fenomeni di autolesionismo⁸⁶, che può tranquillamente essere annoverato fra le manifestazioni isteriche, come hanno dimostrato alcuni studi fatti su Therese Neumann di Konnersreuth, le stigmate appaiono collegate a crisi di conversione isterica, come per esempio l'amaurosi – cioè la cecità –, la sordità e la paralisi⁸⁷. Esiste tuttavia una patologia che sembra spiegare in modo convincente il fenomeno misterioso delle emorragie dei mistici 'cristiformi', ossia la cosiddetta ematidrosi, l'emissione di sudore sanguigno. Costituito da una 'base' di globuli rossi, leucociti e piastrine, il sudore da ematidrosi si manifesta generalmente a seguito di un intenso stress emotivo o successivamente a un evento traumatico⁸⁸ e comunque sempre a seguito di uno squilibrio dei vasi sanguigni. La patologia, dato non da poco, colpisce in prevalenza giovani donne e determina il sanguinamento in zone diverse: la fronte, l'ombelico, le mani, il cuoio capelluto ecc.⁸⁹. Come abbiamo anticipato, la stigmatizzazione può avere poi, per esempio, una valida spiegazione neurofisiologica: il tono dei vasi sanguigni, è noto, possiede un suo equilibrio che, se rotto, può determinare una condizione in cui l'apparato vascolare emette secrezioni sanguinolente; esattamente come accade nell'ematidrosi. In altri termini, la sovversione dell'equilibrio normale fra vasodilatazione e vasostrizione può portare all'alterazione della cute e delle mucose, dalle quali comincia a trasudare sangue⁹⁰. Gli esiti di queste alterazioni sono presenti sovente nei casi d'isteria, ove la condizione nervosa – ormai lo sappiamo – è abnorme; e ove i traumi sono frequenti perché le isteriche si dimenano violentemente. Alla luce di quanto fino a qui chiarito, proseguiremo considerando le nostre mistiche affette da isterismo e le stigmate esiti, declinazioni diversive dell'isteria.

Il quadro fin qui delineato fa comprendere che la stigmatizzazione sembra avere cause psicosomatiche; pare quindi interessante provare a vedere da vicino le fonti relative alle mistiche con le stigmate, sì da vedere se questa tesi, nei testi, trovi riscontro oppure

⁷⁰ E.F. Hartung, *St. Francis and Medieval Medicine*, in «Annals of Medical History», VIII, 1935, pp. 85-91.

⁷¹ J. Schatzlein, D.P. Sulmasy, *The Diagnosis of St. Francis: Evidence for Leprosy*, in «Franciscan Studies», XLVII, 1987, pp. 181-217.

⁷² R. Trexler, *The Stigmatized Body of Francis of Assisi: Conceived, Processed, Disappeared, in Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, a cura di K. Schreiner e M. Münz, München, Fink, 2002, pp. 463-477.

⁷³ G. Constable, *Attitudes Toward Self-Inflicted Suffering in Middle Ages*, Brooklin, Massachusetts, Hellenic College Press, 1982.

⁷⁴ Rimando qui a Klaniczay, *Illness, Self-inflicted Body Pain and Supernatural Stigmata*, cit., p. 127.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ J. Deutsch, *Ärztliche Kritik an Konnersreuth! Wunder oder Hysterie?*, Lippstadt, Selbstverlag, 1938; A.E. Hoche, *Die Wunder der Therese Neumann von Konnersreuth*, München, J.F. Lehmann, 1933; F. Pollak, *Zur Klinik der Stigmatisierungen (Ein weiterer Beitrag zur Frage des psychozerebralen Bauplanes)*, in «Zeitschrift für die Gesamte Neurologie und Psychiatrie», CLXII/1, 1938, pp. 606-626; B. Poray-Madeyski, *Le cas de la visionnaire stigmatisée: Thérèse Neumann de Konnersreuth. Étude analytique et critique du problème*, Paris, P. Lethielleux, 1940; G. Evald, *Die Stigmatisierte von Konnersreuth. Untersuchungsbefunde und gutachterliche Stellungnahme*, in «Münchener Medizinische Wochenschrift», LXXIV/46, 1981-1982.

⁷⁷ Rimando qui a Klaniczay, *Illness, Self-inflicted Body Pain and Supernatural Stigmata*, cit., pp. 127, 120.

⁷⁸ A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes*, Clermont Ferrand, L. Bellet, 1894.

⁷⁹ Seidl, *Zur Stigmatisation*, cit., pp. 840-841.

⁸⁰ J.V. Klauder, *Stigmatization*, in «Archives of Dermatology and Syphilology», XXXVIII, 1938.

⁸¹ T. Harrison, *Stigmata: a Medieval Mystery in a Modern Age*, London, Penguin, 1994.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Klauder, *Stigmatization*, cit.; Harrison, *Stigmata*, cit.

⁸⁴ Harrison, *Stigmata*, cit.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Kluger, Cribier, *Les stigmates*, cit., pp. 774 sgg.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ I sopraricordati meccanismi vasali sono regolati dai sistemi ortosimpatico e parasimpatico del sistema nervoso della vita vegetativa, dipendente dal sistema nervoso della vita di relazione: cfr. *Fisiologia medica*, a cura di F. Conti, Milano, Edi.Ermes, 2010, vol. 1, p. 831.

no; per poterlo fare, partiremo da una mappa che, senza pretesa di esaustività, intende censire un congruo numero di stigmatizzate vissute fra Medioevo ed età moderna.

Mistiche che si autoledono

Non è affatto facile presentare uno *status quaestionis* sulle mistiche stigmatizzate e questo perché, per esempio – lo abbiamo già fatto notare – vi sono le stigmate visibili e quelle invisibili, quelle che le mistiche si infliggono volontariamente e quelle che fanno capolino ‘spontaneamente’ sul derma, permeato, in tal caso, da misteriose ‘matrici’, o se vogliamo, da «impronte divine»⁹¹. Il nostro discorso prenderà le mosse dall’esperienza di tre mistiche che dichiaratamente si procurarono le stigmate per una forma di cristomimesi⁹², ossia Marie d’Oignies, Francesca Romana e Beatrice di Ornacieux. Se la seconda ci è nota, la prima è un personaggio che non avevamo ancora incontrato.

Maria d’Oignies (1177-1213) era la moglie di un ricco mercante di Nivelles, la quale decise, accompagnata nella sua scelta dal marito, di lasciare il mondo e di dedicarsi alla cura dei lebbrosi in un lazzaretto vicino a Willambrox⁹³. In seguito si ritirò in una celletta contigua alla chiesa dei canonici regolari di Pas-de-Calais, cella in cui visse da reclusa⁹⁴. Maria divenne la *mater spiritualis* del cattedratico Giacomo da Vitry – destinato a diventare vescovo di Acri e cardinale – ed ebbe una florida vita mistica, caratterizzata per lo più da visioni e doni profetici⁹⁵. Giacomo ne avrebbe trasmesso la biografia, richiestagli dal vescovo di Tolosa – Folchetto di Marsiglia – e avrebbe offerto così alla letteratura agiografica il primo testo della nuova agiografia occidentale⁹⁶. La vita della reclusa d’Oignies fu permeata da una serie di atti di rinuncia, alla sessualità, al cibo, agli affetti: un’oblazione, la sua, che si esaurì non solo nella mendicizia e nell’assistenzialità, ma anche in una serie di comportamenti autolesivi ‘a laude di Gesù Cristo’, come appunto il digiuno, e soprattutto nelle ferite che si procurò sul corpo, un vero *secretum* di cui si apprenderà solo alla morte di Maria, quando, preparando il corpo in occasione del rito funebre, alcune donne rinverranno le cicatrici sulla salma della povera reclusa⁹⁷. Fu nel corso di un eccesso d’amore, si legge nel testo di Giacomo da Vitry, che la donna si procurò delle ferite, «ma [Maria] vince il dolore fisico e ha la mirabile visione di un Serafino»⁹⁸:

inebriata dal fervore dello spirito e avendo in disgusto le sue carni per la dolcezza di quelle dell’Agnello pasquale, se ne tagliò con un coltello dei pezzi non piccoli, e per pudore li nascose sotto terra. E dal momento che, infiammata da un incendio d’amore troppo grande, superò il dolore della carne, in un eccesso mentale vide dinanzi a sé uno dei Serafini. Quando, da morta, lavavano il suo corpo, le donne vi trovarono i segni delle ferite e restarono stupite; quelli invece che lo avevano saputo da lei in confessione capirono di cosa si trattava. Coloro che ammirano e venerano i vermi che escono dalle piaghe di Simeone, il fuoco con cui il beato Antonio brucia i suoi piedi, perché non dovrebbero ammirare anche nel sesso fragile la forza straordinaria di una donna, che, ferita dalla carità e vivificata dalle piaghe di Cristo, dispreggiò le piaghe del proprio corpo?⁹⁹

Maria d’Oignies, quindi, avrebbe tagliato dei pezzi di carne del proprio corpo e in seguito li avrebbe nascosti: una situazione, questa, che potrebbe far pensare a una grave patologia mentale psicotica, nel corso della quale Maria sarebbe arrivata a non sentire dolore perché versava forse in uno stato delirante intenso, ove ogni sensazione neurofisiologica sarà stata verosimilmente alterata. Patenti sembrano essere poi le allucinazioni visive, che possono farci congetturare un disturbo dissociativo dell’identità¹⁰⁰.

Consimile all’esperienza di Maria d’Oignies fu quella di santa Francesca Romana¹⁰¹. La santa, che ebbe la grazia di portare una ferita nel fianco, in conformità alla piaga del costato di Gesù («humor de suo latere exiebat ex una plaga»)¹⁰², era adusa a infliggersi ferite con il fuoco – una pratica questa in cui si specializzerà la beata Maria Maddalena Martinengo (1687-1737), la quale, per ustionarsi, ricorse a zolfo, pezzetti di carta, acido solforico e fiammiferi¹⁰³ –, che più volte le ustionò la pelle: «et sepius ceram accensam super nudam carnem liquefaciebat, ex quo tormentam quasi per totum erat vulnerata»¹⁰⁴. Ma ancora più ‘vicina’ a Maria d’Oignies fu la certosina Beatrice d’Ornacieux (1250?-1303). Fondatrice del monastero di Eymeux, vicino a Valance, fu biografata da una sua consorella – Margherita d’Oingt (1240?-1310)¹⁰⁵ – che scrisse una *Vita* in franco-provenzale. In ossequio alla memoria della

⁹¹ Il riferimento è qui a Giacalone, *Impronte divine*, cit.

⁹² Teuber, *Sichtbare Wundmale*, cit., pp. 155-179, a pp. 158 sgg.; Girard, *Mensonge*, cit., pp. 15-18.

⁹³ D. Dufrasne, *Donne moderne del Medioevo. Il movimento delle beghine: Hadewijch di Anversa, Mectilde di Magdeburgo, Margherita Porete*, prefazione di G. Danneels, Milano, Jaca Book, 2009, pp. 170-171 (ed. or., *Libres et folles d’amour*, Bierges, Éditions Thomas Mols, 2007). Per la bibliografia su Maria d’Oignies segnaliamo: G. Geneen, s.v., in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 8, Roma, Città Nuova ed., 1966, coll. 1018-1025; M. Lauwers, *Expérience béguinale et récit hagiographique. À propos de la Vita Mariae Oigniencensis de Jaques de Vitry (vers 1215)*, in «Journal des savants», 1989, pp. 61-103; Bynum, *Sacro convivio, sacro digiuno*, cit., pp. 133-142; W. Simons, *Holy Women of the Low Countries: A Survey*, in *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100 - c. 1500*, a cura di A. Minnis e R. Voaden, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 625-662; A. Vauchez, *La santità, un’arma contro l’eresia*, in Id., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 191-207.

⁹⁴ Dufrasne, *Donne moderne*, cit., pp. 170-171.

⁹⁵ *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 1, pp. 112 sgg.

⁹⁶ B. McGinn, *Storia della mistica cristiana in Occidente*, Genova, Marietti, 2008, vol. 3, p. 62.

⁹⁷ *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 1, p. 117.

⁹⁸ Ivi, p. 128.

⁹⁹ La *Vita Mariae de Oignies* di Giacomo da Vitry (BHL 5516) è stata edita criticamente da R.B.C. Huygens, cfr. Jakob von Vitry, *Das Leben der Maria von Oignies* – Thomas von Cantimpré, *Supplementum*, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 65-67. Si cita la traduzione di A. Bartolomei Romagnoli contenuta in *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 1, p. 128.

¹⁰⁰ DSM-4, 1996, p. 187.

¹⁰¹ Magli, *Storia laica delle donne religiose*, cit., p. 155.

¹⁰² «Sed intentius, cum de plaga lateris cogitaret, intensiorem et maiorem in suo latere sentiebat dolorem, ita quod continue humor de suo latere exiebat ex una plaga quam tenebat coopertam semper pannis quos sepe et sepius mutabat non sine magna pena». Cfr. Bartolomei Romagnoli, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, cit., p. 427.

¹⁰³ Jacobson Schutte, «*Orride e strane penitenze*», cit., p. 268.

¹⁰⁴ Bartolomei Romagnoli, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, cit., p. 336.

¹⁰⁵ *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 2, pp. 81-103.

Passione, Beatrice si conficcava nelle palme dei chiodi spuntati, ma – stando all’agiografa – come per prodigio, dalle lesioni non usciva sangue, bensì acqua chiara:

Nutriva un così grande ricordo della passione di Nostro Signore Gesù Cristo che si perforava le mani, nelle palme, con un chiodo senza punta perché esso usciva sul dorso della mano. E ogni volta che lo faceva, ne sgorgava un’acqua tutta chiara senza fuoriuscita di sangue. E la piaga si chiudeva e guariva così presto che nessuno poteva accorgersene¹⁰⁶.

«*Volo te pati mecum*»: le stigmatate ‘tradizionali’

Da Ida di Lovanio a Rita da Cascia: donne stigmatizzate del Medioevo Rimanendo idealmente, ancora per un momento, nel Nord dell’Europa, nello spettro delle mistiche europee, è possibile scorgere un altro esempio di stigmatizzazione ‘al femminile’ di grande interesse. Si tratta del caso di Ida di Lovanio († 1290?), della quale rimane una biografia. Prima beghina e poi monaca cisterciense, fu a lungo tormentata da attacchi demoniaci ed è bene precisare che la sua vita sembra essere costellata da una serie di eventi che possono far pensare realmente a un profilo se non patologico, almeno eccentrico: non solo si autoledeva, ma sappiamo anche che soleva andare in giro con il viso coperto da un velo, e il corpo ricoperto di stracci¹⁰⁷. Al centro della sua esperienza mistica ci fu la contemplazione della Passione, che Ida rivisse sul suo stesso corpo allorché su di esso comparvero le stigmatate. Esse ‘incisero’ le sue mani, i suoi piedi e il suo costato:

Ida aveva concentrato interamente l’attenzione della sua meditazione sulla memoria della Passione del Signore, alla quale, come a un suo personale e vitale rifugio, rivolgeva il vertice della sua intelligenza e della sua affezione in ogni momento di necessità [...]. Dio, infatti, in quei giorni imprese le stigmatate che simboleggiano le sue sante ferite nelle mani, nei piedi e anche nel costato della santa vergine. Degli strazi che Cristo, nostro Salvatore, un tempo subì sulla croce dalla trafittura dei chiodi per la redenzione del mondo intero, [Dio] consegnò le graditissime testimonianze alla sua venerabile sposa con un miracolo gaudioso e sublime; e non già da custodire nel segreto della memoria, bensì perché le portasse fisicamente sul suo corpo. E così in quegli stessi punti delle mani e dei piedi, nei quali già le mani e i piedi del Signore erano lacerati dalle trafitture dei chiodi, crebbero sia all’interno che all’esterno i segni delle stigmatate, simili a dei circoli di colorito diverso. Erano aperture della carne come ferite reali, e occuparono tutta la superficie di quelle parti del corpo; a tutti coloro che, in quell’epoca, ne ebbero notizia o ebbero il dono di poterle vedere, si offrirono come miracoloso spettacolo di grazia¹⁰⁸.

Muovendo il nostro immaginario cursore dall’Alta Francia alla Renania settentrionale, rinveniamo un’altra storia affascinante. Non lontano dalla selva di Teutoburgo – che era stata teatro della lotta fra le legioni romane e i barbari germanici – prese corpo, fra Due e Trecento, un’altra battaglia, un’asprissima *pugna spiritualis* fra il Demonio e una vergine: Cristina, detta di Stommeln¹⁰⁹ (1242-1312). Figlia di agricoltori, Cristina fuggì da casa all’età di tredici anni per unirsi a una comunità di beghine a Colonia, ma l’incapacità di ‘incorporarsi’ nel beghinaggio – le beghine deprecavano infatti i suoi eccessi, come ad esempio le penitenze, e la credevano pazza o epilettica – la indusse a fare ritorno alla casa natale¹¹⁰. Centrale nell’esperienza mistica della donna fu la lotta col Demonio, puntualmente registrata dal suo biografo: frate Pietro di Dacia¹¹¹. Per quanto riguarda gli eccessi, al di là delle ustioni¹¹² – Cristina, come Francesca Romana, se le era forse procurate? – dobbiamo far notare come quelle che, nel testo di Pietro, vengono descritte in guisa di vessazioni diaboliche potrebbero essere lette, in realtà, in guisa di crisi isteriche:

il demonio come una furia la spinse all’indietro e le sbatté il capo contro la parete [...] e vidi che il diavolo la spinse sette volte – quattro contro la parete dietro di loro e tre contro una cesta che si trovava a sinistra di lei [...]. Dinanzi a questi fatti mi stupii che in mezzo a tanti colpi, non sentissi emettere dalla fanciulla un gemito o un singhiozzo [...]. La fanciulla fu rapita in un tale eccesso di mente che restò insensibile e immobile [...]. Esultò di una gioia così grande e insolita che [...] tutto il corpo cominciò a tremare¹¹³.

E veniamo ora alle stigmatate di Cristina di Stommeln. L’agiografo afferma di aver visto nelle virginee mani della fanciulla una croce «che rosseggiava del colore del sangue»; essa era una vera ferita miracolosa, infatti il biografo si affrettò a precisare che non era possibile che Cristina se la fosse procurata da sola:

Vidi infatti nella candida mano verginale la croce del Signore, che rosseggiava del colore del sangue. Quella croce non era dipinta con il colore o

¹⁰⁶ *Les oeuvres de Marguerite d’Oingt*, a cura di A. Duraffour, P. Gardette e P. Durilly, Paris, Les Belles Lettres, 1965, §§ 8-9 (cit. in *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 2, p. 4); *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne. Anthologie de textes rares et inédites (XIII-XX^e siècle)*, a cura di N. Nabert, Paris, Beauchesne, 2005, pp. 205-206.

¹⁰⁷ *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 1, p. 457.

¹⁰⁸ *Vita venerabilis Idae virginis Cisterciensis* (BHL 4145), in *Acta Sanctorum*, Aprilis II, pp. 157-189, a p. 162; su Ida di Lovanio cfr. altresì *The Life of Ida of Louvain*, Lafayette, Oregon, Guadalupe Translations, 1990. Nel testo si cita dalla trad. it. di R. Macchioro, *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 1, p. 460.

¹⁰⁹ Su Cristina: T. Wollersheim, *Das Leben der ekstatischen und stigmatischen Jungfrau Christina von Stommeln, wie solches von dem Augenzeugen Petrus von Dacien und Andern beschrieben ist, nach authentischen Quellen verfasst*, Köln, Heberle, 1859; F. Ochsner, *Petrus de Dacia Gothensis. Mystiker der Freundschaft*, Visby, Barry Pr., 1975; J. W. Coakley, *A Marriage and Its Observer: Christine of Stommeln, the Heavenly Bridegroom, and Friar Peter of Dacia*, in *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, a cura di C.M. Mooney, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 99-117; K. Ruh, *Storia della mistica occidentale*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, vol. 2, pp. 121-125.

¹¹⁰ *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 1, pp. 498-499.

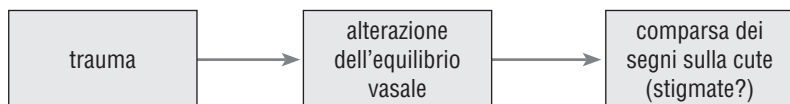
¹¹¹ Ivi, p. 498.

¹¹² «Il giorno seguente la mia faccia appariva completamente bruciata – le mascelle, il naso, gli occhi, il naso, la fronte –, con grandi bolle, tanto che tutti pensarono che io non avessi più un viso, ma che fossi lebbrosa e colpita da Dio [il signor pievano Giovanni mi disse che il suo volto era offeso in un modo così orrendo che non l’avrebbe riconosciuta, se in qualche altro modo non fosse stata risanata]»: Petrus de Dacia, *Vita Christinae Stumbelesensis*, a cura di J. Paulson, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1985, pp. 69-74. Nelle citazioni si è fatto ricorso alla trad. it. di A. Bartolomei Romagnoli, in *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 1, pp. 497 sgg.

¹¹³ Petrus de Dacia, *Vita Christinae Stumbelesensis*, cit., pp. 2-14.

con il sangue, ma impressa nella sua carne con una ferita evidente, [...] e così mirabilmente ordinata che a tutti coloro che la videro apparve chiaro che l'umano artificio non sarebbe mai stato in grado di farla¹¹⁴.

Quanto abbiamo precisato a proposito delle vessazioni diaboliche può forse far pensare che ci fosse un nesso fra i traumi che Cristina si era procurata – sbattendo contro la parete e contro la cesta, ad esempio – e la comparsa delle stigmate, o meglio la comparsa di quei segni che, secondo la spiegazione neurofisiologica che abbiamo dato all'inizio, compaiono allorché si altera l'equilibrio vasale articolato in vasocostrizione e vasodilatazione. In estrema sintesi si potrebbe schematizzare così il legame fra questi tre elementi:



Non lontano dai luoghi in cui si consumava l'esperienza spirituale di Cristina, Lukarda di Oberweimar (che abbiamo già incontrato) ebbe un'intensa vita mistica ed ebbe il dono della stigmatizzazione. Anche nel caso di Lukarda, si può congetturare un disturbo isterico, dato che talvolta spalancava le braccia come se fosse crocifissa, appoggiando un piede sopra l'altro ed emettendo suoni¹¹⁵; Lukarda peraltro – ricordiamo – ebbe anche delle gravidanze isteriche¹¹⁶ e alle volte arrivò pure ad assumere una posizione tipica degli isterici e delle isteriche, ossia quella che Charcot aveva definito *arc en cercle*¹¹⁷, che veniva delineandosi allorché la donna intrecciava le gambe, gettando la testa indietro e inarcando ventre e petto¹¹⁸. Orbene, anche in questo caso, possiamo escludere *a priori* che i movimenti convulsi dovuti alle crisi isteriche non abbiano determinato gli *stigmate* della mistica? A proposito delle sue stigmate, l'anonimo compilatore informa che un giorno alla sua biografata comparve un bellissimo giovane segnato da cinque ferite, che aveva affermato: «Volo te pati mecum», ossia «Voglio che tu soffra con me». Sulla mano destra della fanciulla allora comparve una ferita e a distanza di alcuni giorni spuntarono altre lesioni su diverse parti del suo corpo:

vide nello spirito un giovane molto bello, tenero e delicato segnato da cinque ferite [...] e che così diceva: «Voglio che tu soffra con me». [...] Mentre gli dava il suo consenso, nella sua mano destra in un momento apparve una ferita. Poi dopo circa dieci giorni apparve anche una ferita sulla mano sinistra. E così successivamente sul suo corpo nei loro luoghi apparvero cinque stigmate¹¹⁹.

Lukarda tentò di nascondere a tutti il miracolo delle stigmate indossando dei guanti, ma in seguito comprese che avrebbe dovuto rivelare il suo segreto perché, proprio grazie alla divulgazione di questo prodigio, il Signore venisse glorificato:

Ma la serva di Dio, temendo la vana lode e l'adulazione degli uomini, avendo cucito intorno alle sue mani come dei guanti con alcuni panni, per lungo tempo nascose agli uomini le stigmate; infine, edotta dal Signore, successivamente rivelò le stigmate per la sua lode e per la devozione dei fedeli¹²⁰.

Si vorrebbe inoltre ricordare come, a proposito di Lukarda, le medieviste Piraska Nagy e Jaqueline Young abbiano ipotizzato che le stigmate della donna si sarebbero originate da una suggestione della mistica avuta sotto l'influsso del «potere delle immagini»¹²¹. In altre parole sarebbero stati i crocifissi lignei a grandezza naturale, con i quali la mistica sarebbe venuta a contatto, a suggestionare l'orante Lukarda grazie all'opportunità, data dalle statue, di poter materialmente 'toccare' le ferite di Gesù¹²².

Non ci soffermeremo sul caso della stigmatizzazione di Elisabetta di Herkenrode († 1316), già precedentemente commentata, ma va ricordato almeno che le stigmate di Elisabetta sanguinarono «nelle sette ore di ogni giorno»¹²³, ovvero Mattutino, Prima, Terza, Sesta, Nona, Vespro e Compieta, in specie di venerdì. Il fenomeno pare dunque essere programmato in funzione narcisistica, nel senso che – conformemente alla condotta degli isterici – Elisabetta sembrò calendarizzare le manifestazioni per assomigliare il più fedelmente possibile a Cristo, sì da ricevere l'ammirazione altrui.

Consimili all'esperienza di queste mistiche nordeuropee furono i fenomeni estatici che caratterizzarono la parabola esistenziale delle mistiche italiane del Medioevo e dell'età moderna. Nel tentativo di preparare il «corpo devoto»¹²⁴ alla divinizzazione *post mortem*, già Rita da Cascia¹²⁵ (1381-1457) – per la quale disponiamo solo di fonti iconografiche¹²⁶ d'epoca perché i processi e le agio-biografie sono tardi – aveva ricevuto, contemplando un Crocifisso, una spina cristica, la quale, distaccandosi dalla corona

¹¹⁴ Ivi, p. 16.

¹¹⁵ *Vita venerabilis Lukardis*, cit., pp. 327-328.

¹¹⁶ Ivi, pp. 333-334.

¹¹⁷ Klaniczay, *Illness, Self-inflicted Body Pain and Supernatural Stigmata*, cit., p. 129; Didi-Huberman, *Invention de l'hystérie*, cit.

¹¹⁸ *Vita venerabilis Lukardis*, cit., pp. 312-313.

¹¹⁹ Ivi, pp. 315-316. Anche in tal caso si cita la trad. it. di Silvia De Bellis, in *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 1, pp. 532 sgg.

¹²⁰ *Vita venerabilis Lukardis*, cit., p. 316.

¹²¹ Il riferimento qui è al famoso lavoro di David Freedberg, *The Power of the Images: Studies in the History and Theory of Response*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1991.

¹²² P. Nagy, *Sensations et émotions d'une femme de passion: Lukarde d'Oberweimar († 1309)*, in *Le sujet au Moyen Âge*, a cura di D. Bouquet e P. Nagy, Paris, Beauchesne, 2009, pp. 232-353; J. Young, *The Tactile and the Visionary: Notes on the Place of Sculpture in the Medieval Religious Imagination*, in *Looking Beyond, Visions, Dreams, and Insights in Medieval Art and History*, a cura di C. Hairhane, Princeton, Princeton University Press, 2010, pp. 203-241; P. Nagy, *Sharing Charismatic Authority by Body and Emotions: The Marvellous Life of Lukardis von Oberweimar (c. 1262-1309)*, in *Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, a cura di V. Fraeters e I. de Gier, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 109-126.

¹²³ *Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode*, cit., p. 342.

¹²⁴ M. Sensi, *Il ritratto della Passione di Cristo sulla casa-reliquiario di Santa Rita*, in Id., *Mulieres in Ecclesia. Storia di monache e bizzocche*, 2 voll., Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2010, pp. 1065-1098; Giacalone, *Impronte divine*, cit., p. 109.

¹²⁵ Per la bibliografia su santa Rita da Cascia rimando in toto alla recente rassegna bibliografica di P. Piatti, *La memoria di Rita da Cascia († 1447) nel Novecento: Quellenforschung e storiografia*, in *Leggerezze sostenibili. Saggi d'affetto e di medioevo per Anna Benvenuti*, a cura di S. Cresti e I. Gagliardi, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2017, pp. 75-98.

¹²⁶ Giacalone, *Impronte divine*, cit., p. 114.

spinosa di Gesù, era andata a conficcarsi sulla fronte di lei, tracciando sulle carni una piaga fetida e verminosa¹²⁷. Il racconto della stigmatizzazione della mistica Rita, prima moglie e madre, poi monaca agostiniana, è stato trasmesso da un biografo secentesco: Agostino Cavallucci. Questi prese spunto, quasi certamente, dall'immagine di un anonimo pittore della fine del Cinquecento, ove si poteva vedere la mistica davanti a un crocifisso da cui si irradiava un fascio di luce che colpiva la fronte della religiosa¹²⁸. Stando al biografo, Rita aveva ascoltato una predica di Giacomo della Marca sul tema della Passione e si era successivamente precipitata sotto un Crocifisso – ancora visibile (fig. 11) – al quale aveva chiesto di poter esperire il dolore della corona di spine; il tormento richiesto, a mo' di grazia sovranaturale, non si era fatto attendere:

Iacomo della Marca riformato de' frati minori con grandissima efficacia esplicava i misterij della sua Santissima Passione, non furono quelle nò parole per Rita; ma furono tanti carboni accesi, che l'accesero il cuore nell'amore di Christo Crocifisso, che, ritornata che fu al Monastero, si gettò immediatamente a' piedi d'un Crocifisso, ivi orando, ivi meditando con ogni affetto di cuore; il qual Crocifisso oggi ancora si vede nell'oratorio vecchio del detto Monastero; postasi dunque a' piedi di questo Crocifisso, lo pregava con abbondantissime lagrime, ed ardentissimi prieghi, ed accese parole, che dal suo infiammato Cuore l'uscivano, dimandò a Gesù Christo, che le facesse gratia di sentire, e provare nel corpo suo con dolore simile a quello, che Gesù Christo haveva sentito per una delle spine della sua Sacratissima Corona. Furono tanto veloci queste sue orationi, e questi prieghi della nostra Beata Rita, che meritò d'essere esaudita, poiche nel mezzo della sua fronte [...] sentì non solamente il dolore di pungenti spine, ma ancora ve ne rimaneva una, la quale faceva una ferita, e si convertì in piaga, che le durò tutto il tempo della sua vita; in tanto la piaga cominciò a putrefarsi, ed inverminirsi, ed insieme a rendere tal fetore, che poco, o nulla praticava con l'altre¹²⁹.



Figura 11. *Crocifisso della Spina*, sec. XIV, Cascia (Perugia), Monastero di Santa Rita (già di Santa Maria Maddalena), foto concessa dal Monastero Santa Rita da Cascia.

Come si può notare, con Rita siamo davanti a una *virgo stigmifera* diversa perché nel suo corpo si imprime una spina sola, un'unica ferita; secondo Fiorella Giacalone, il fatto che la santa di Cascia presenti una stigmatizzazione differente dovrebbe essere ricondotto al fatto che Rita, conoscendo ormai la contaminazione del matrimonio, non poteva fregiarsi di una stigmatizzazione eguale a quella delle altre sue 'sorelle di sangue', quasi tutte *impollutae virgines*¹³⁰, e come tale presentava una declinazione differente della stigmatizzazione, che faceva del suo corpo un *corpus medium* fra corpo fisico (*ianua terrestris*) e corpo mistico (*ianua coeli*)¹³¹. Resta da capire ovviamente se vi sia un nesso fra la comparsa della ferita di Rita e la nevropatia, ma il collegamento fra la predicazione martellante, il coinvolgimento corporeo e passionale della mistica davanti al Crocifisso e infine la comparsa della piaga possono forse essere considerati nell'ottica di un pensiero ossessivo-compulsivo con esito psicosomatico.

«*Virgines stigmiferae*» in età moderna Tralasciando la spina di Rita da Cascia, insolita materializzazione delle piaghe del Cristo, veniamo ora a una breve rassegna di stigmatizzate che presentano *signa* più canonici, più vicini all'archetipo dei *vulnera Christi*. Come abbiamo avuto modo di vedere nel capitolo dedicato al rapporto fra le mistiche e la Passione, già Stefana Quinzani (1457-1547) aveva avuto il privilegio di essere segnata dai 'sacri monili' delle stimate. Nel corso dell'estasi della Passione del 1497, ricordiamo, allorché aveva reiterato la Passione di Cristo, Stefana aveva spalancato le braccia e congiunto i piedi, sui quali era comparsa una chiazza, una sorta di ematoma, «rosso tanto quanto sia un marcello»¹³². Al centro della controversia sulle stimate però, in quel torno d'anni, c'era

¹²⁷ C. Cargnoni, *La spina di Santa Rita e le stigmatizzazioni del suo tempo*, in *Santa Rita da Cascia: storia, devozione, sociologia. Atti del Congresso Internazionale in occasione del I centenario della canonizzazione celebrato a Roma, 24-26 settembre 1998*, Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 2000, pp. 339-358.

¹²⁸ Giacalone, *Impronte divine*, cit., p. 114.

¹²⁹ A. Cavallucci, *Vita della Beata Rita da Cascia dell'Ordine di S. Agostino (1610)*, pp. 89-91, in *Documentazione Ritiana Antica*, vol. 1, *Il processo del 1626 e la sua letteratura*, Cascia, Monastero di Santa Rita, 1968, p. 245.

¹³⁰ Giacalone, *Impronte divine*, cit., pp. 107-108, 114.

¹³¹ Ivi, p. 109.

¹³² *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 290.

stata un'altra mistica, originaria di Narni: Lucia Brocadelli (1476-1544). Appartenente a una famiglia molto rinomata, Lucia era andata in sposa al conte Piero di Alessio di Milano, ma nel 1495 era fuggita di casa perché desiderava consacrarsi a vita religiosa¹³³. La donna fu accolta a Roma da una comunità di terziarie domenicane e successivamente si recò a Viterbo, presso il monastero di San Tommaso, ove conobbe fra Martino da Tivoli¹³⁴. Fu a Viterbo che Lucia ricevette le stigmate nella notte del 25 febbraio 1496 e il convento viterbese divenne quindi meta di pellegrinaggi, così come pure luogo di speciali indagini ad opera di medici, incaricati di appurare che le stigmate fossero vere: infatti secondo alcuni esse avevano origine soprannaturale, secondo altri erano il risultato della contraffazione di un'impostora¹³⁵. Convinto sostenitore di Lucia fu il duca Ercole I d'Este, il quale ottenne di trasferire la mistica a Ferrara, ignorando così il consiglio del giurista Felino Sandei, secondo il quale le stigmate, come aveva appurato anche il vescovo di Castro, si erano rivelate delle comuni ferite inferte *ad hoc* sul corpo di Lucia da una scaltra monaca viterbese, tant'è che, quando il vescovo aveva lavato le ferite della donna con il vino bianco caldo, «tute le mane rimaseno subito nete, bianche como de cadauna altra persona»¹³⁶; inoltre, morto Ercole I, «le stigmate di Lucia Brocadelli cessarono di sanguinare»¹³⁷. Sandei sostenne che inizialmente i contraffattori avevano praticato sul corpo di Lucia delle comuni ferite, successivamente colorate, e che in seguito, per rendere più credibile il loro inganno, alle ferite precedenti vennero sostituite delle ustioni:

Una altra suore da Viterbo astutissima e maestra de tuta questa fabrica [...] pensò fare questa invenzione de stigmate [...] e pregono il Vesco di Castro che è viterbese [...], che andasse a vedere questo miraculo. Andò e vide Lucia in lecto, como una cosa attonita, e tenìa le mani avincate. Il Vesco la dimanda più volte cosa è questa, lei – bene instructa da li archimisti soi – sta con la boca aperta, quasi in agone mortis, et infine dice: «Sono doni de Dio». Il Vesco [...] si fa dare del vin bianco caldo e lavalì la pianta dela mane e tute le mane rimaseno subito nete, bianche como de cadauna altra persona. [...] Dopoi uno mese iterum le sore lo pregano che torni e dicono che questa seconda volta le ha havute da dovera. Lui torna e vede ale mane e ali piedi certa adustione fata ala pele e subito cognobe esser cosa finta e non li volsero monstrare il costado dicendo che non era honesto¹³⁸.

Il caso di Lucia Brocadelli è di grande interesse perché è lei stessa a fare un resoconto dell'esperienza della ricezione delle stigmate nella sua autobiografia, ove afferma di aver pregato Gesù affinché le desse gli *stigmata*. In realtà era stata la Madonna, con lei orante ai piedi della Croce, a suggerirle di farsi stigmatizzare e quindi cinque raggi luminosi l'avevano avvolta sì da trasmetterle le ferite cristiche:

Questo fu da compieta a tre ore di notte, ricevetti le stimmate dicendo mattutino [...]: era il corpo, la mente astratta in la passione di Cristo, e fui levata in estasi, parevami stare a tutti quelli misteri della passione, quando fu crocifisso, ai piedi della croce con la sua Madre, e conoscendo il mio cuore e mio desiderio disse: «Dimandali la passione che l'averai di certo». Ed io presi animo per le sue parole, mi prostrai ai piedi della croce, con lagrime diceva: «Non mi partirò mai da qui, dolce Signore, che non mi faci parte della tua passione», e vennero cinque raggi incontenente nel corpo mio, e disse tre volte: «Adora il tuo dolce Christo», e tornando alli sentimenti mi trovai cinque piaghe nel mio corpo¹³⁹.

La testimonianza qui riportata è, invero, un po' tarda, dato che il nostro testo risale al 1540 circa; esiste però una poesia – il *Carmen theocasticon de Lucia Narniensis tercii habitus cherubici Domini virgine stigmifera* – che confermerebbe i contenuti del nostro testo in quanto esemplata sulla testimonianza di Lucia redatta subito dopo l'evento della stigmatizzazione (la testimonianza è purtroppo andata perduta¹⁴⁰).

Malgrado il gran numero di detrattori, la fama dei *signa* di Lucia si tramandò, come vero prodigio, nella ricca produzione agiografica successiva¹⁴¹; per esempio Serafino Razzi, autore della prima biografia di Lucia, afferma: «Un giorno davanti al Crocifisso, meritò di trovare le pene della sua acerbissima Passione, e le furono impresse le sacre stigmate, le quali visibilmente a tutti apparivano»¹⁴². La vicenda della Brocadelli, insomma, mette ben in luce che già allora, come ai giorni nostri – e si vedrà meglio più avanti – erano presenti sospetti di simulazione e impostura; tanto l'una quanto l'altra sono condizioni caratteristiche del quadro isterico perché l'isterico tende a falsificare il rapporto con sé stesso e con la realtà, sì da creare un personaggio fittizio che vive una falsa esistenza¹⁴³.

Se Lucia Brocadelli da Narni fu «la 'santa viva' più contestata del primo Cinquecento»¹⁴⁴, un simile clima di contestazione si ammantò su una clarissa del monastero veneziano del Santo Sepolcro: Chiara Bugni¹⁴⁵ (1471-1514), biografata fra il 1517 e il 1525 dal frate Francesco Zorzi – filosofo, ermetico e cabalista –, che in lei aveva identificato «la Madre di una rigenerazione universale

¹³³ Su Lucia Brocadelli: E.A. Matter, G. Zarri, *Una mistica contestata. La Vita di Lucia da Narni (1476-1544) tra agiografia e autobiografia. Con l'edizione del testo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011; Herzig, *Le donne di Savonarola*, cit., *passim*; G. Zarri, *Tra mistica, agiografia e autobiografia: autori e attori della Vita di Lucia da Narni*, in Ead., *Figure di donne in età moderna. Modelli e storie*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, pp. 163-203. Per le notizie riportate nel testo, ivi, p. 171.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Per questo si veda G. Zarri, *Lucia da Narni e il movimento femminile savonaroliano*, in *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, a cura di G. Fragnito e M. Miegge, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2001, pp. 99-116.

¹³⁶ M. Folin, *Finte stigmate, monache, ossa di morti. Sul 'buon uso della religione' in alcune lettere di Ercole d'Este e Felino Sandei*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XI, 1998, pp. 181-244.

¹³⁷ Zarri, *Tra mistica, agiografia ed autobiografia*, cit.

¹³⁸ Cito da Folin, *Finte stigmate*, cit., p. 188.

¹³⁹ Matter, Zarri, *Una mistica contestata*, cit., pp. 152-154.

¹⁴⁰ T. Herzig, *Christ Transformed into a Virgin Woman. Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris, and the Defense of the Faith*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, pp. 191-228, 313-318.

¹⁴¹ Oltre all'agiografia scritta da Serafino Razzi (cfr. *infra*), menziono rapidamente le altre biografie di Lucia da Narni: Giacomo Marcanese, *Narratione della nascita, vita, e morte della B. Lucia da Narni dell'ordine di S. Domenico, fondatrice del monastero di S. Caterina da Siena di Ferrara*, Ferrara, Vittorio Baldini, 1616; Ludovico Jacobilli, *Vite de' santi e beati dell'Umbria, e di quelli corpi de' quali riposano in essa provincia: con le vite di molti senii d'Iddio dell'istessa*, 3 voll., Foligno, appresso Agostino Altierij, 1656; Vincenzo Ercolani, *Eroine della solitudine: ouero vite d'alcune delle più illustri romite sacre*, 2 voll., Venezia, Francesco Baba, 1659-1664.

¹⁴² Razzi, *Vita dei santi e beati*, cit., p. 181.

¹⁴³ Su questo, S. Vender, *Universo del corpo*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, p. 212.

¹⁴⁴ Zarri, *Figure di donne*, cit., p. 169.

¹⁴⁵ *La Vita e i Sermoni di Chiara Bugni clarissa veneziana (1471-1514)*, a cura di R.C. Mueller e G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011; per la biografia cui ci si riferisce: *Libro della beata Chiara, ibidem*; G. Zarri, *Chiara Bugni e Francesco Zorzi suo biografo*, in Ead., *Figure di donne*, cit., pp. 205-233.

e di una *Concordia mundi*¹⁴⁶. Profetessa, visionaria e taumaturga, non soltanto divenne custode di alcune gocce di sangue cristico racchiuse in un'ampolla¹⁴⁷, ma ricevette le stigmate; in particolare, Chiara ebbe una piaga laterale che testimoniava come lei fosse l'eletta di Cristo, o meglio l'immagine di Cristo; sul costato vi era un «buco»: «egli è il buco tanto grande quanto è un cece rosso et anchora più piccolo, con un rosso e lampeggiante cerchio, finito alla misura d'un dito. Non è però un pieno circolo la lividura intorno al buco, ma di una mandorla, o d'occhio grande accerchiato»¹⁴⁸.

Come Chiara Bugni, anche Domenica da Paradiso¹⁴⁹ (1473-1553), nella Firenze post-savonaroliana, ricevette le stigmate su mani, piedi e costato; ma il discorso relativo a Domenica è un po' più articolato. Come annota il suo biografo, Francesco da Castiglione, suor Domenica ebbe un'estasi molto forte il 16 marzo 1506; la donna era caduta a terra, incrociando le gambe e spalancando le braccia come se fosse crocifissa¹⁵⁰. A rendere ancor più interessante quest'estasi della domenicana è il fatto che il suo biografo immortalò il momento facendo un disegno in cui si vede, appunto, la mistica in estasi, con il corpo a forma di Y, le braccia spalancate e le gambe incrociate (fig. 12).

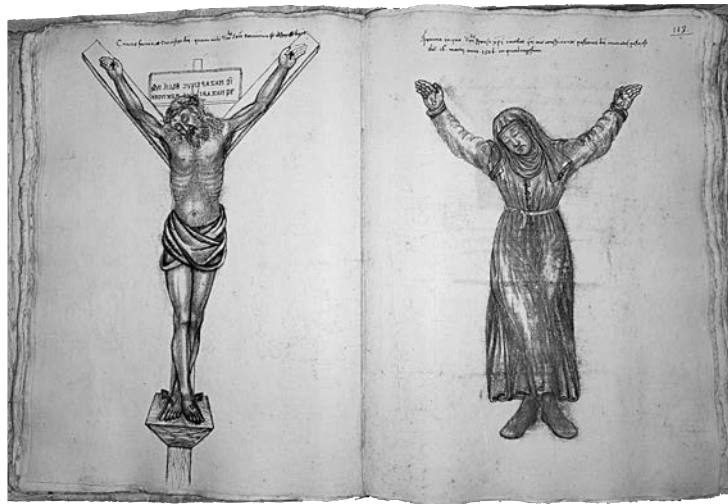


Figura 12. Francesco da Castiglione (?), *Domenica da Paradiso come alter Christus*, 1506 ca., Firenze, Archivio del Monastero della Crocetta (oggi alla Biblioteca Domenicana di Santa Maria Novella 'Jacopo Passavanti') © Biblioteca Domenicana di Santa Maria Novella 'Jacopo Passavanti'.

Questo rapporto fra testo e immagine della stigmatizzazione è stato studiato qualche anno fa dalla storica Meghan Callahan¹⁵¹, la quale ha precisato come Francesco, nel suo schizzo, abbia voluto sottolineare per lo più la conformità di Domenica a Gesù¹⁵²; ma gli intricati rapporti fra narrazione e rappresentazione figurativa consentono di spigolare anche altri aspetti. Innanzitutto preme sottolineare che, quando Domenica nel 1501 venne segnalata come eretica, fu interrogata sulle stigmate e, sebbene lei fosse convinta di averle ricevute grazie alla mediazione di un angelo, disse agli inquisitori di avere solo delle cicatrici¹⁵³. Nel dichiarare questo la donna volle probabilmente stornare il pericolo di essere condannata, ma comunque non mostrò mai pubblicamente le stigmate nemmeno fuori dal tribunale ecclesiastico: infatti il suo biografo ricorda come la mistica solesse nascondere i segni sotto le maniche lunghe delle vesti e all'interno delle scarpe, chiedendo peraltro a Gesù Cristo di toglierle i *sacra signa*¹⁵⁴. Sebbene Cristo l'avesse esaudita, le ferite continuarono a sanguinare di venerdì, allorché si manifestavano sotto forma di un ovale rosso delle dimensioni di una ghianda, così come possiamo vedere in un altro disegno realizzato sempre da Francesco da Castiglione (fig. 13)¹⁵⁵.

¹⁴⁶ Ivi, p. 225.

¹⁴⁷ Ivi, pp. 217 sgg.

¹⁴⁸ *Libro della beata Chiara*, cit., f. 43r-v (p. 179).

¹⁴⁹ Su Domenica da Paradiso do alcune linee per quanto riguarda la bibliografia critica di riferimento: A. Valerio, *Domenica da Paradiso. Profetia e politica in una mistica del Rinascimento*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1990; R. Librandi, A. Valerio, *I sermoni di Domenica da Paradiso. Studi e testo critico*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 1999; I. Gagliardi, *Domenica da Paradiso: fama di santità e processi di canonizzazione*, in «Hagiographica», XIII, 2006, pp. 217-290; Ead., *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2007; Ead., *Domenica da Paradiso (1475-1553): mistica e profetessa*, in «Bollettino dell'Accademia degli Euteleuti della Città di San Miniato», LXXV, 2008, pp. 351-384; Ead., *La venerabile suor Domenica da Paradiso e i suoi rapporti con l'Osservanza domenicana*, in *San Domenico di Fiesole tra storia, arte e spiritualità. Seminario storico in occasione del VI centenario della fondazione del convento (1400-2006)*, San Domenico in Fiesole, 23 giugno 2007, Firenze, Nerbini, 2010, pp. 129-74; Ead., *Quare sermones faceret, cum mulieribus predicare non liceret: suor Domenica da Paradiso: una 'predicatrice' nella Firenze del XVI secolo*, in *Caterina da Siena e la vita religiosa femminile*, cit., pp. 315-348.

¹⁵⁰ Archivio dell'Ex Provincia di San Marco e Sardegna, Monastero della Santa Croce detta la Crocetta, Francesco da Castiglione, ms. 19, *Vita Venerandae Sponsae Christi Sororis Dominicae de Paradiso*, segnato 2 (= Vita Venerandae), ff. 119-120.

¹⁵¹ M. Callahan, *Suor Domenica da Paradiso as alter Christus: Portraits of a Renaissance Mystic*, in «The Sixteenth Century Journal», XLIII/2, estate 2012, pp. 323-350.

¹⁵² Ivi, p. 329.

¹⁵³ Archivio dell'Ex Provincia di San Marco e Sardegna, *Monastero della Santa Croce detta la Crocetta*, Francesco da Castiglione, *Compendium Vitae*, f. 14r.

¹⁵⁴ Ivi, Francesco da Castiglione, *Vita Venerandae*, cit., f. 101v.

¹⁵⁵ Ivi, ff. 101-103. Cfr. però anche Callahan, *Suor Domenica da Paradiso*, cit., p. 330.

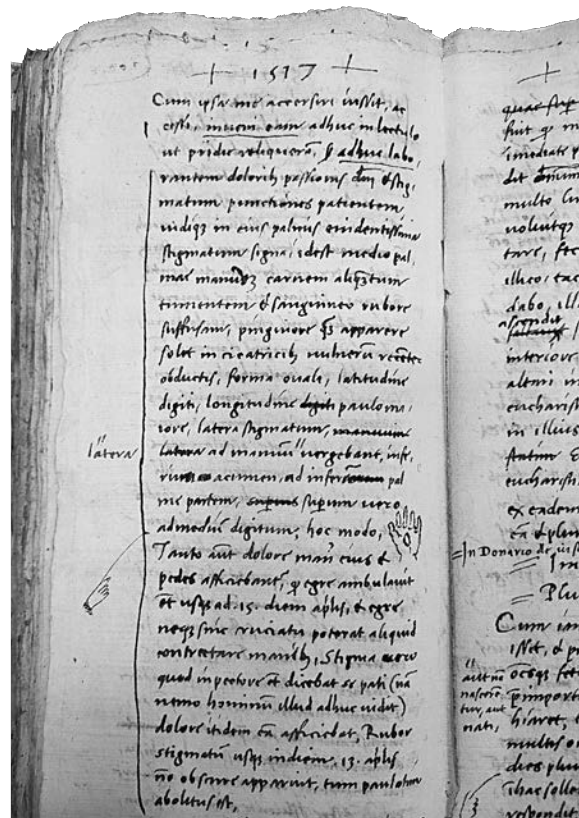


Figura 13. Francesco da Castiglione, *Ephemeris*, f. 197v, dettaglio, Firenze, Archivio del Monastero della Crocetta (oggi alla Biblioteca Domenicana di Santa Maria Novella 'Jacopo Passavanti') © Biblioteca Domenicana di Santa Maria Novella 'Jacopo Passavanti'.

Ma la testimonianza di Francesco non è l'unica che abbiamo in merito alle 'sacre insegne' della mistica fiorentina. Anche le consorelle di Domenica riferirono di aver visto le stigmate. Per esempio, suor Margherita de' Pazzi riferì quanto suore più anziane le avevano rivelato a proposito di un'estasi che aveva avuto luogo un venerdì del 1495, quando Gesù mandò alcuni raggi che avevano colpito i piedi, le mani e il fianco di Domenica da Paradiso; sulle varie parti del corpo, compresa la testa, non c'era sangue, piuttosto si vedevano come delle scintille¹⁵⁶, una descrizione, questa, che collima con quanto Francesco da Castiglione riferisce nella sua biografia¹⁵⁷. La narrazione delle consorelle di Domenica, va detto, è caratterizzata dalla presenza di una venatura favolistica, che si evidenzia nel momento in cui, giusto per fare un esempio, si afferma che, quando loro lavavano la testa alla santa madre Domenica, le scintille apparivano tutte intorno al capo, in guisa di corona luccicante, mistica replica della corona di Gesù Cristo. Le suore temevano addirittura che le scintille divine bruciassero l'asciugamano con il quale la testa della donna era stata tamponata¹⁵⁸. Peraltro le suore mostrarono di conoscere la crocifissione disegnata da Francesco da Castiglione, suffragando la veridicità della testimonianza iconografica e consentendo quindi una più o meno solida ricostruzione della vicenda grazie non solo alla *testificatio*, ma anche al linguaggio figurato.

Negli stessi anni in cui Domenica da Paradiso riceveva le stigmate nella Firenze post-savonaroliana, un'altra donna del Nord Italia aveva un'intensa vita mistica: si tratta di Caterina da Racconigi. Caterina de Matheis nacque a Racconigi nel 1486 ed entrò a far parte dell'Ordine domenicano come terziaria nel 1514¹⁵⁹. Ricevette doni mistici e fu profetessa e taumaturga, ma ebbe anche problemi con l'Inquisizione di Torino e in seguito si ritirò nel borgo di Caramagna Piemonte, dove sarebbe morta nel 1547¹⁶⁰. Di Caterina rimangono alcune biografie, ma a noi interessa quella stesa dal suo confessore: Gabriele da Savigliano. Anzitutto il testo documenta come avvenne il topico scambio dei cuori fra Cristo e la mistica¹⁶¹, un cambio questo che fu estremamente doloroso; dapprima, infatti, Gesù estrapolò il «core» apportando a Caterina grande tormento, dappoi i due angeli ne raschiarono la cavità con dei rasoi a forma di croce. Quanti assistettero all'evento non ebbero il privilegio di vedere l'operazione del Cristo-chirurgo, ma ebbero modo di vedere i patimenti della mistica; Caterina gridava e, a causa degli spasmi, si muoveva convulsamente nel letto, mentre un rivolo di sangue le usciva dal naso:

Et allora vidde entrar in casa doi angeli vestiti di candidissime vesti et precinti. [...] et tenevano ciascaduno di loro un rasoire in mano ascosto

¹⁵⁶ *Sacra Rituum Congregatione e. mo, & r. mo d. no card. Guadagni ponente Florentina beatificationis, & canonizationis ven. servae Dei sororis Dominicae a' Paradiso monialis professae Ordinis. S. Dominici, & fundatricis monasterii Sanctissimae Crucis civitatis Florentiae. Positio super dubio. [...]*, Romae, Typographia Rev. Camerae Apostolicae, 1755, pp. 110-111. Si veda altresì Callahan, *Suor Domenica da Paradiso*, cit., p. 337.

¹⁵⁷ Archivio dell'Ex Provincia di San Marco e Sardegna, *Monastero della Santa Croce detta la Crocetta*, Francesco da Castiglione, *Vita Venerandae*, cit., ff. 102-103v.

¹⁵⁸ *Sacra Rituum Congregatione [...]* servae Dei sororis Dominicae a' Paradiso, cit., p. 112; inoltre Callahan, *Suor Domenica da Paradiso*, cit., p. 338.

¹⁵⁹ E. Lurgo, *La Vitta e Legenda admirabile di Caterina da Racconigi di Gabriele da Savigliano OP e Domenico da Bra OP (1525 ca.)*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», LXXVIII, 2008, pp. 149-307, alle pp. 149-150 (nel testo è presente anche l'edizione dell'agiografia scritta da Gabriele da Savigliano, edizione che si indicherà, da qui in poi, come Ed. Lurgo). Su Caterina da Racconigi si veda Ead., *La beata Caterina da Racconigi fra santità e stregoneria. Carisma profetico e autorità istituzionale nella prima età moderna*, Firenze, Nerbini, 2013.

¹⁶⁰ Lurgo, *La Vitta*, cit., pp. 150-151.

¹⁶¹ Zangari, *A Female Mystic*, cit., pp. 245-246.

nella manicha. [...] si fece condurre in camera sua et tutta di freddo tremava, perché el sangue et el calor naturale si erano conngregati dentro nel core. [...] subito entrorno li ditti angeli insieme con Christo [...]. [Gesù] elevò la costa dal basso più propinqua al core et estrasselò con propria mano. [...] Li ditti angeli [...] con li rasori tagliavano e ferivano el tenero et delicato core di Caterina et gli fecero non meno di 12 ferite. Vedevano le astante compagne et el prelado del consueto suo confessore et io frate Gabriel che era in sua compagnia li movimenti et atti esteriori et acerbi sospiri. Et odivano l'impetuosi soi chridi, et in quel tormento volendo esprimere la causa et quello che pativa alla sua diletta et spiritual figlia di Savigliano nominata suor Catherina, [...] movendosi tutta in qua et in là come spasmata; né mai avanti vedesemo sì terribil caso et agittation sua, [...] alhora uscì el sangue sopra el letto, non vedendo, et presto si ritrasse da banda¹⁶².

Quanto detto porta forse nuovi lumi al nostro discorso dato che questi luoghi del testo possono far pensare a isteria o ad epilessia, o magari a entrambe. Se Caterina da Racconigi fu realmente un'isterica non è punto difficile dimostrare, come abbiamo visto in altri casi, la sussistenza di 'stigmati' originatesi a seguito di traumi. Il racconto dell'impressione dei *signa* è alquanto favolistico perché Gesù avrebbe avvicinato le sue mani a quelle della mistica e le avrebbe trasmesso le ferite per mezzo di una spina: «dalle quale [intendi: la mano di Cristo] vidde uscire come una spina di sangue, la quale penetrò nelle mani di Caterina et simile fece alli piedi»¹⁶³.

Non meno teatrale di quella di Caterina da Racconigi fu l'impressione delle stigmati di un'altra Caterina – santa Caterina de' Ricci – dato che anche davanti agli occhi della Ricci si snodarono, quasi si trattasse di una sequenza filmica, i vari episodi della Passione di Cristo. Caterina de' Ricci, monaca domenicana del convento pratese di San Vincenzo – infarcita di idee savonaroliane, profetessa e visionaria – a partire dal 1540 patì ogni settimana la Passione del Signore sul suo stesso corpo. Essa cominciava il giovedì alle «hore 18» e terminava il venerdì alle «hore 22»¹⁶⁴. Caterina dichiarò di essere materialmente presente nel luogo in cui Gesù fece «la dipartenza dalla santissima Vergine», così come pure di entrare nel cenacolo, ove assisteva al lavaggio dei piedi e all'istituzione dell'Eucaristia. Ancora, la mistica vide qui il bacio del tradimento, la flagellazione, la «coronazione delle spine», Gesù carico della croce e così via¹⁶⁵. La trascrittrice dei *Ratti* di Caterina, suor Tommasa Martelli¹⁶⁶, informa che la mistica

tutte queste cose si truova et vede et sente sé tutto patire col nostro Signore, et benché esso una sola volta habbi patito, tamen, li è mostro ogni venerdi di quello che una volta accadde il venerdì santo, et in modo mirabile in sé le patisce, dalle qual cose durissime da patire quanto alla parte sensitiva¹⁶⁷.

Sempre la trascrittrice dei *Ratti* informa che diverse suore e diversi prelati videro i segni delle flagellazioni e dell'incoronazione di spine su di lei, così come pure quelli della crocifissione:

Li segni delle flagellazioni et coronationi di spine in lei et crucifissione, molte et molte volte dalle suore et da più prelati sono state viste, et similmente li gesti et segni della sconficazione di croce in lei, et quando dal capo suo alle 22 hore è tratta la corona di spine et sciolte le funi a lei, come erano al corpo del Signore sciolte quando fu deposto di croce, perché afferma essere stato legato il corpo di Yhesu dalli chiovi, perché dubitavano li giudei per il peso grande di quella, non uscissi quel corpo dalli chiovi¹⁶⁸.

Anche Caterina de' Ricci presenta, bisogna dire, alcuni atteggiamenti che possono far pensare a isterismo; per esempio quando avanza verso le stazioni della *Via Crucis* con «la immobilità degl'occhi et la intrizzazione»:

Più volte con uno crocifisso devotissimo [...] è ita per 2 o 3 hore ratta, fermandosi alle stazioni dove si fermano le suore [...]. Ma certo hanno potuto fare vero testimonio quelle venerande suore, che bisognava fussi per operatione angelica, perché si vedeva immobilità degl'occhi et la intrizzazione del ratto vi era¹⁶⁹.

Oppure quando suda eccessivamente nel corso delle visioni:

et rimase piena di sudore eccessivo, intanto che per non offendere Dio s'andò a rivestire con altri panni [...]¹⁷⁰.

Et trovandola tutta bagnata che pareva uscita di un fiume et era meza morta¹⁷¹.

Et baciollo et subito disparve da gl'occhi sua ogni cosa et lei rimase tutta sudata, el guancialetto et 'l lenzuolo tutto molle del sudore¹⁷².

Et nota che era di sudore tanto bagnata, che il tonacello et panni del capo erano come tratti di un vaso d'acqua, tamen per gratia et misericordia del Signore el rasciugarseli tutti in dosso non li fece nocumento¹⁷³.

Un excursus sulle stigmati in età moderna non può non prendere in esame, seppur velocemente, l'esperienza di un'altra vergine stigmifera: Veronica Giuliani. La notte del venerdì santo del 1697, Gesù Cristo comparve alla Giuliani e, dalle Sue piaghe, Veronica vide uscire cinque raggi che le colpirono mani, piedi e cuore. A differenza delle ferite su mani e piedi, la lacerazione del petto stillò acqua e sangue:

«Io ti perdono» affermò Gesù «ma voglio fedeltà per l'avvenire; per mezzo di queste mie piaghe, io ti faccio questa grazia. E per i segni di ciò, ora porrò i detti sigilli anco in te. [...]». In un istante, io vidi uscire dalle sue santissime Piaghe cinque raggi risplendenti, e tutti vennero alla volta

¹⁶² Ed. Lurgo, f. 65r-v (p. 252).

¹⁶³ Ivi, f. 96r-v (p. 284).

¹⁶⁴ Scattigno, *Sposa di Cristo*, cit., p. 147.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ Su di lei, ivi, pp. 1 sgg.

¹⁶⁷ Ivi, p. 148.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Ivi, p. 158.

¹⁷⁰ Ivi, p. 176.

¹⁷¹ Ivi, p. 179.

¹⁷² Ivi, p. 199.

¹⁷³ *Ibidem*.

mia. Ed io vedevo i detti raggi divenire come piccole fiamme. In quattro vi erano i chiodi, ed in una vi era la lancia, come d'oro, tutta infuocata; e mi passò il cuore, da banda a banda, e i chiodi passarono le mani e i piedi. Io sentii gran dolore; ma nel medesimo dolore, vedevamo, sentivami tutta trasformata in Dio. Tosto che fui ferita, quelle fiamme, di nuovo, ritornarono in raggi risplendenti, e li vidi posare nelle mani e piedi e costato del Crocifisso. [...] Io ritornai in me, e mi trovai colle braccia aperte, tutte intirizzite, e con pena grande nelle mani, nei piedi e nel cuore. La ferita del cuore sentivo che era aperta e faceva sangue. Volevo vederla, ma non potevo, per la pena che avevo nelle mani. Alla fine, la vidi che era bene aperta; versava acqua e sangue¹⁷⁴.

Pochi anni dopo il 'martirio' di Veronica, una suora agostiniana tedesca originaria della Westfalia avrebbe avuto delle visioni straordinarie accompagnate da forti emicranie e dalla comparsa delle stigmate, le quali sanguinarono ogni settimana; si tratta della beata Anna Katharina Emmerick¹⁷⁵ (1774-1824), che 'scosse', per via dei suoi fenomeni mistici, illuministi e altri esponenti dell'intelligenza dell'epoca della rivoluzione francese e dell'età napoleonica; ricordiamo che la Emmerick ebbe come figlio spirituale il soprafino scrittore e poeta tedesco Clemens Brentano il quale, in guisa di segretario spirituale, trascrisse le sue rivelazioni¹⁷⁶.

Nel 1812 cominciarono per la Emmerick i segni di sanguinamento e, nello stesso anno, Anna Katharina sarebbe stata sottoposta alle cure di un devoto dottore, Franz-Wilhelm Wesener, il quale scrisse un diario¹⁷⁷ ove annotò passo passo le fasi e le manifestazioni del delirio della mistica. La religiosa, va detto, venne accusata di essersi procurata da sola le ferite e, contestualmente, alcuni pensarono che la donna, nel corso dei suoi ratti, non fosse in estasi, bensì in stato di ipnosi, un'ipnosi procurata dal dottor Christian Brentano¹⁷⁸, fratello del più noto Clemens. La stigmatizzazione della monaca agostiniana – quel che ci interessa qui – divenne un'«indagine poliziesca»¹⁷⁹ intesa a smascherare quello che si credeva fosse l'inganno di un'impostora. Innanzitutto, nel 1818 vennero avviate delle indagini preliminari autorizzate dal Ministero reale prussiano¹⁸⁰; in seguito, il vicario generale di Münster istituì una commissione mista – formata da quattro laici e quattro ecclesiastici – preposta a indagare sul caso Emmerick, ma poco prima che l'inchiesta iniziasse, le stigmate della monaca scomparvero¹⁸¹, o meglio si asciugarono, ad eccezione della ferita del petto e di quella della fronte¹⁸²: era il 28 dicembre 1818. Uno dei medici della commissione, il dottor Rave, esaminò le ferite, ed appurò la totale assenza di sanguinamento. Solo in assenza di Rave – guarda caso – gli stigmate avrebbero ripreso a sanguinare, ragion per cui questi concluse che o era la Emmerick a procurarsi le ferite da sola, o era l'abbé Lambert – che all'epoca ospitava a casa sua la monaca, costretta a lasciare il convento di Dülmen nel 1812, allorché i francesi lo avevano secolarizzato – a tracciare i segni sul derma della mistica¹⁸³. Il 7 agosto 1819 la donna venne sequestrata su richiesta della commissione, i membri della quale erano sempre più convinti che alla base del caso Emmerick ci fosse un'inganno¹⁸⁴. La mistica venne sottoposta a lunghi interrogatori: «I medici la auscultano, le testano le mani durante la notte e le scoprono il petto per esaminare i segni in forma di croce»¹⁸⁵. Si fece in modo che l'ammalata si nutrisse sufficientemente e questa nutrizione forzata parve provocarle nausea e vomito¹⁸⁶. Nel corso del sequestro, alle volte, i 'sanguinamenti' ripresero: la duplice croce sul petto parve stillare sangue, ma i medici si dissero sicuri di poter identificare le chiazze scure come macchie di caffè¹⁸⁷; quanto alle ferite della fronte, anche queste sanguinarono moderatamente, ma in tal caso le emissioni sanguigne vennero ricondotte a una «manipolazione con spilli»¹⁸⁸. Sebbene la polemica sulle stigmate della Emmerick parve volgere al termine grazie alla mediazione del re di Prussia, Federico Guglielmo II, e del suo medico, il dottor von Wybel – che credettero alla santità della monaca di Dülmen – il presidente Bönninghausen e gli altri membri della commissione rimasero fermi sulle loro posizioni: alla base delle stigmate c'era una frode e non andava escluso che potesse trattarsi di un'inganno dei francesi, che allora avevano invaso la Germania¹⁸⁹. Ma come si presentavano le stigmate di Anna Katharina Emmerick? Sono le annotazioni del dottor Wesener a consentirci di avere un'idea di quali fossero la loro forma e la loro grandezza (fig. 14); Wesener parla di ferite incrostate e doloranti presenti sulle mani, sui piedi, sul lato destro del petto, sullo sterno (dove assunsero una forma di croce a Y), sull'ombelico (dove presero la foggia di una croce classica), e infine sulla fronte (dove, invece, si vedevano dei puntini sanguinanti):

Sul dorso di ciascuna mano notammo le croste originate dal sangue che era colato, della grandezza di una moneta da due soldi e sotto le quali la pelle restava lesionata. Nel palmo delle mani vi erano croste dello stesso genere, un po' più piccole, mentre la pelle risultava ugualmente danneggiata al di sotto. Incontrammo le stesse croste sul dorso e nelle piante dei piedi. Facevano veramente male se venivano toccate e il piede destro aveva sanguinato poco prima. Sul lato destro del petto, pressappoco all'altezza della quarta costola a partire dal basso, ci capitò di vedere una piaga larga tre pollici circa, che sembrava costituita da molteplici punture. Sullo sterno vedemmo scalfitture lineari dello stesso tipo, che formavano una

¹⁷⁴ *Diario*, vol. 3, pp. 661-667.

¹⁷⁵ Sulla Emmerick segnalò la bibliografia seguente: *Anna Katharina Emmerick: Passio, Compassio, Mystik. Dokumentation des Emmerick-Simpsons an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom*, a cura di M. Bangert, C. Engling, H. Flothkötter, Münster, Dialogverlag, 2000; J. Bouflet, *Anna Katharina Emmerick che condivise la passione di Gesù*, Milano, Paoline, 2007 (ed. or., *Anne Catherine Emmerick. Celle qui partagea la Passion de Jésus*, Paris, Renaissance, 2004); Klaniczay, *Illness, Self-inflicted Body Pain and Supernatural Stigmata*, cit., p. 121.

¹⁷⁶ Sul rapporto fra la Emmerick e Brentano: *Emmerick und Brentano. Dokumentation des Emmerick-Simpsons an der Bischöflichen Kommission «Anna Katharina Emmerick»*, Münster 1982, Dülmen, Laumann, 1983.

¹⁷⁷ *Tagebuch des Dr. Med. Franz Wilhelm Wesener über die staatliche Untersuchung der Stigmatisierten sowie einer kurzgedrängten Geschichte der Anna Katharina Emmerick*, Stein am Rhein, Paul Pattloch Verlag, 1973 (da qui in poi *Tagebuch*).

¹⁷⁸ Bouflet, *Anna Katharina Emmerick che condivise la passione di Gesù*, cit., pp. 233 sgg.

¹⁷⁹ *Tagebuch*, cit., cfr. *Einleitung*, p. xxix.

¹⁸⁰ Ivi, p. xxiv.

¹⁸¹ Ivi, p. xxvi.

¹⁸² Ivi, p. xxviii.

¹⁸³ S. Congregatio pro causis sanctorum, *Beatificationis et canonizationis servae Dei Annae Catharinae Emmerick. Relatio et vota pro causae introductione*, Roma, editrice s.n., 1981; *Positio super virtutibus, Canonizationis servae Dei Annae Catharinae Emmerick, monialis professae ord. can. reg. S. Augustini (1774-1824)*, 3 voll., Roma, Tipografia Guerra, 1992, cfr. vol. 3, p. 741. Si vedano altresì pp. 257-258.

¹⁸⁴ Bouflet, *Anna Katharina*, cit., p. 264.

¹⁸⁵ Ivi, p. 265.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Ivi, p. 266.

¹⁸⁸ Ivi, p. 273.

¹⁸⁹ Ivi, p. 269.

croce a Y. Al di sopra dell'ombelico, notammo in compenso una croce classica, con le braccia larghe mezzo pollice. Nella parte superiore della fronte, numerosi puntini simili a punture d'ago si perdevano nei capelli ai due lati del capo. Nella benda, che portava intorno alla fronte, abbiamo rilevato vari puntini insanguinati¹⁹⁰.

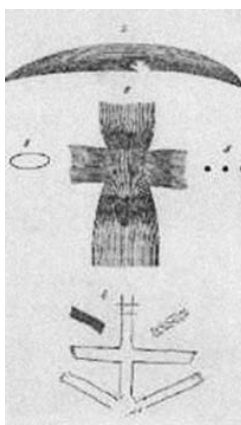


Figura 14. Bozzetto delle stigmate della Emmerick eseguito da Franz-Wilhelm Wesener: 1) piaga della mano; 2) croce; 3) ferita del fianco; 4) doppia croce sul petto; 5) corona di spine.

Nel corso dell'inchiesta ecclesiastica, Anna Katharina precisò che le stigmate erano apparse a partire dal 1812. Il 28 agosto – festa di Sant'Agostino – era comparsa, sullo stomaco, una vescica con la forma di una croce; dalla vescica, che le dava bruciore, fuoriusciva acqua in abbondanza. Il 25 novembre – festa di Santa Caterina – fu la volta di una croce insanguinata sul petto, accanto alla quale era apparsa, a Natale, un'altra croce, sempre in prossimità del petto. Fra Natale e Capodanno 1813 erano invece affiorati i segni delle mani, dei piedi e del fianco destro¹⁹¹. La comparsa dei *signa* fu quindi cadenzata, come cadenzato fu pure il sanguinamento di essi, perché, a partire dal 28 dicembre 1812, le ferite delle mani e dei piedi sanguinarono ogni venerdì, mentre la doppia croce sul petto sanguinò il mercoledì¹⁹². Di fondamentale importanza è rimarcare come le piaghe e prima ancora i dolori preparatorii parvero manifestarsi in base a un preciso calendario evenemenziale: se i dolori della 'corona di spine' della Emmerick erano affiorati nel 1799, l'anno in cui Pio VI era morto in cattività a Valence, i primi dolori – non il sanguinamento – delle mani e dei piedi erano iniziati nel 1808, all'epoca della crisi fra Pio VII e Napoleone, alla quale era seguita la scomunica di Bonaparte; infine, l'emissione sanguinolenta aveva avuto luogo, per la prima volta, all'epoca in cui il papa era stato trasferito, contro la sua volontà, a Fontainebleau¹⁹³.

Dato che, come per gli altri casi di stigmatizzazioni, si sostiene qui l'idea per cui la presenza delle chiazze ematiche, oltre che alla frode, potrebbe essere ricollegata alla condotta isteroide della stigmatizzata, ci sembra opportuno far presente che le fonti che abbiamo analizzato registrano quelle che sembrano delle vere e proprie assenze isteriche, di concerto sia con alcune visioni assimilabili a condotte allucinatorie, sia con strane *performances* sulla falsariga di quelle viste per altre mistiche che abbiamo 'classificato' come isteriche. Per quanto riguarda le assenze, sappiamo che, nel corso della permanenza presso il monastero di Dülmen, la Emmerick, quando si trovava in refettorio, sprofondava in uno stato estatico – o catatonico? – tale per cui la consorella Klara Söntgen dovette alle volte darle delle gomitate per farla mangiare¹⁹⁴. La donna sembra assentarsi, tanto che le consorelle considerano tali assenze delle distrazioni, ma con lo scorrere del tempo le assenze divengono via via sempre più rappresentate, al punto che, come fosse in catalessi, la mistica rimane per terra a lungo, insensibile al dolore e al rumore: «Spesso pensava di essere rimasta solo per un minuto in questo stato ma, se avesse potuto sentire suonare l'ora, si sarebbe resa conto che rimaneva a lungo fuori di se stessa»¹⁹⁵. Veniamo ora alle allucinazioni. Come mostrano le annotazioni di Wesener, ma anche altre fonti, la Emmerick ebbe visioni in abbondanza. Una volta sostenne di aver avuto la grazia di vedere il Santo Sepolcro e affermò di aver visto il santuario gerosolimitano ricoperto di raso rosso¹⁹⁶. A noi interessa soprattutto un'altra visione, che ricorre, identica a sé stessa, in molte delle mistiche – isteriche – che abbiamo visto in precedenza: la visione della Passione. Quasi come Margherita da Cortona, Anna Katharina vide la salita di Gesù al Calvario, la Veronica, il Cireneo, la crocifissione:

ero immersa in una contemplazione tutta interiore e assistevo allo svolgimento della passione di Cristo. Ho visto tutto ciò con i miei occhi, esattamente come nella realtà. Ho visto il Salvatore camminare portando la sua croce, ho visto Veronica, poi Simone di Cirene quando fu costretto ad aiutare Gesù a portare la croce. Infine, ho visto che distendevano le membra di Gesù per inchiodarlo alla croce¹⁹⁷.

¹⁹⁰ *Tagebuch*, cit., pp. 397-398, trad. it. Bouflet, *Anna Katharina*, cit., pp. 26-27.

¹⁹¹ *Akten der kirchlichen Untersuchung über die Stigmatisierte Augustinerin Anna Kath. Emmerick, nebst zeitgenössischen Stimmen*, a cura di W. Hümpfner, Würzburg, St. Rita-Verl., 1929, p. 300.

¹⁹² *Ivi*, p. 279.

¹⁹³ Bouflet, *Anna Katharina*, cit., p. 203.

¹⁹⁴ *Akten der kirchlichen Untersuchung*, cit., pp. 72, 163.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 90 (nel testo do la traduzione presente nella trad. it. del testo di Bouflet, *Anna Katharina*, cit., p. 184).

¹⁹⁶ *Tagebuch*, cit., p. 28.

¹⁹⁷ *Akten der kirchlichen Untersuchung*, cit., p. 56, trad. it. p. 227.

Sempre di carattere nevropatico sembra essere, infine, la *performance* risalente agli anni in cui la mistica permase presso l'abbé Lambert. La donna, una volta, si posizionò in ginocchio sul letto, le braccia in croce, e si sporse poi con la faccia in avanti. La Emmerick cadde verso avanti una seconda volta e poi un'altra ancora, per riversarsi in ultimo, stremata, sul cuscino¹⁹⁸. A proposito di *performance* – e chiudiamo davvero – si ricorda che, già da bambina, «quando si trovava da sola a custodire il gregge, prendeva a volte un pezzo di legno o qualcosa di simile, che riusciva a portare a fatica, e se lo trascinava sulle spalle come se fosse una croce»¹⁹⁹.

Sospesa fra il Cielo e la Terra, cosparsa di sangue vischioso, allucinata dalla Passione, scossa e poi 'sospesa' da una catatonìa intermittente, visibilmente istrionica, forse ce n'è abbastanza per considerare isterica anche la santa di Dülmen.

Tirol emomistico, ovvero verso l'età contemporanea

«*Quasi absconditus est vultus eius*»: le stigmate di Domenica Lazzeri – Con Anna Katharina Emmerick si chiude il cerchio delle stigmatizzate dell'età moderna, un cerchio 'magico' che funge da preludio 'emospirituale' per l'avvento di 'nuove' esperienze mistiche che vedono protagoniste omologhe pie donne vissute nella penisola italiana alle soglie dell'età contemporanea. Un mare di sangue avrebbe smorzato il nitore niveo delle Alpi tirolesi, ove esperienze sconcertanti si sarebbero schiuse per tre povere donne – Domenica, Maria e Crescenzia – destinate a scrivere, di concerto con i loro padri in spirito, veri orchestranti di queste sinfonie insieme dolorifiche, spirituali e ascetiche, una pagina importante della storia della spiritualità italiana.

Il caso della tirolese Maria Domenica Lazzeri – o Lazzari –, della quale è in atto il processo remissoriale, è per noi di grande interesse. Si tratta di un caso, per certi aspetti, non dissimile da quello della Emmerick per il fatto che, oltre a testi di carattere agiobiografico²⁰⁰, possediamo pure le relazioni del medico della stigmatizzata: Leonardo Cloch²⁰¹. Le relazioni non solo testimoniano la presenza di effusioni sanguinolente sulle mani, sui piedi e sul volto della mistica, ma registrano altresì la diagnosi di isteria, in linea con la nostra idea, secondo la quale, in molti casi, isteria e stigmatizzazione sarebbero interconnesse.

Nata nel 1816 da Bartolomeo e Margherita Lazzeri, mugnai poverissimi, nel paesello di Capriana, in Val di Fiemme, Domenica era la quinta di cinque figli²⁰². Diretta spiritualmente dal curato di Capriana, tal Michelagnolo Santuari di Sover, la giovane soleva lavorare duro in casa – «sollecita alla sua macina» – o nei campi – «usciva co' suoi a tagliar l'erba del prato od a raccoglierne il fieno» – e approfittava dei momenti di requie per meditare la Passione di Cristo²⁰³. Nel 1833 Domenica si ammalò a causa della febbre spagnola, che la infiacchì notevolmente, tanto che «da quel tempo non si alzò più mai dal suo letticciuolo»²⁰⁴. La sua agiografia, stesa nel 1836 – all'epoca in cui la mistica era ancora viva – informa che, a partire dal 10 aprile del 1834, la donna non avrebbe mai più bevuto né mangiato; quello che sappiamo è che, effettivamente, il dottor Cloch, come si legge nella sua relazione, nel 1834 provò a farla deglutire dandole dello zucchero e, in seguito, un bicchiere d'acqua, ma i tentativi non ebbero successo²⁰⁵; la fanciulla si sarebbe nutrita, stando all'agiografo, di sola Eucaristia²⁰⁶. A partire sempre dal 1834, la ragazza ricevette le stigmate: «alle mani, ai piedi, al costato, alla testa»²⁰⁷. Ogni venerdì, nell'ora in cui Gesù venne coronato di spine, dalle ferite del capo stillava sangue e, «nelle tre ore in che pendè dal doloroso legno», le altre lacerazioni, a loro volta, sanguinavano violentemente²⁰⁸. Sempre stando alla biografia, come nel caso della mistica calabrese contemporanea Natuzza Evolo (1924–2009)²⁰⁹, sui panni con i quali Domenica tamponò le sue carni sanguinanti si impressero degli emografi, dei quali uno in particolare risulta – all'epoca della stesura del nostro testo – attentamente custodito; esso mostrava otto lettere «B.V.M.A.D.L.D.C.», sciolte dalla mistica – quasi come fosse una divina paleografa – in «Beata Virgo Maria Assistens Dominicae Lazzeri De Capriana»²¹⁰. Oltre a ricordare il carisma profetico e il dono della comprensione di una lingua mai studiata – il tedesco –, l'agi-biografia informa di un'estasi particolarmente intensa, avvenuta il venerdì santo del 1836: la mistica svenne e, alle tre del pomeriggio, inclinò il capo, rimanendo in stato catalettico per tre settimane²¹¹.

Ma indaghiamo ora la relazione di Cloch. Nel delineare un'anamnesi del profilo di Domenica Lazzeri, il dottor Cloch – che ebbe in cura la paziente dal 30 aprile 1834 – esordisce elencando tre eventi traumatici nella vita della ragazza. Il primo era stato determinato dal grosso spavento avuto nel 1828, allorché, ancora fanciulletta, era precipitata in uno stagno fangoso, scampando il pericolo di morte grazie a un tale provvidenzialmente accorso²¹²; il secondo trauma era stato rappresentato dalla morte improvvisa del padre «che tenerissimamente amava»²¹³; infine un terzo evento traumatico aveva avuto luogo una notte: la fanciulla era sola presso il suo

¹⁹⁸ Bouflet, *Anna Katharina*, cit., p. 34.

¹⁹⁹ *Akten den kirchlichen Untersuchung*, cit., p. 41, trad. it. p. 107.

²⁰⁰ Sulla Lazzeri si vedano: Anonimo, *Ristretto della vita di Maria Domenica Lazzeri di Capriana*, in *Memorie intorno a tre mirabili vergini viventi nel Tirolo*, Milano, Bravetta, 1836, pp. 55–63; Lord Shrewsbury, *Les vierges stigmatisées du Tyrol ou Particularités intéressantes sur l'Extatique de Caldaro et l'Addolorata de Capriana* (1845), Grenoble, Millon, 2007; S. Buchfelner, *Die Wundenmale Jesu an den zwei noch lebenden Jungfrauen, Dominika Lazari und Maria Mörl im südlichen Tyrol*, München, Jacob Siel, 1845; B. Barcatta, *La beata Meneghina e l'Arcivescovo Polding*, in «Tjurunga» XXXVI, 1989; D. Barsotti, *Elogio della santità cristiana. Otto ritratti italiani*, Treviso, Santi Quattro, 1990.

²⁰¹ L. Cloch, *Annotazioni intorno la lunga, penosa ed ammiranda infermità della vivente Maria Domenica Lazzeri, raccolte dal Dottor Lionardo dei Cloche, già medico condotto della Valle di Fiemme e del suo Spedale detto Giovanelli di Tesero ecc., ora Medico primario e Direttore dell'Ospitale civico-militare e degli Orfanotrofi della città di Trento, ecc.*, in *Estratto degli «Annali Universali di Medicina»*, vol. 84, fasc. 251, novembre 1837, pp. 1–32. Si veda pure R. Comandini, *Aspetti inediti del cattolicesimo della restaurazione nel Trentino: Antonio Rosmini e Maria von Mörl*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», XLV, 1966, pp. 121–148.

²⁰² *Ristretto*, cit., pp. 55–56.

²⁰³ *Ivi*, p. 56.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 57.

²⁰⁵ Cloch, *Annotazioni*, cit., pp. 251–252.

²⁰⁶ *Ristretto*, cit., p. 60.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 58.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 59.

²⁰⁹ Su Natuzza Evolo segnalò nuovamente: Giacalone, *Impronte divine*, cit., pp. 153–161; Boggio, Lombardi Satriani, *Natuzza Evolo: il dolore e la parola*, cit.

²¹⁰ *Memorie intorno a tre mirabili vergini*, cit., p. 60.

²¹¹ *Ivi*, pp. 61–62.

²¹² Cloch, *Annotazioni*, cit., p. 244.

²¹³ *Ivi*, pp. 244–245.

mulino e aveva sentito dare violenti colpi alla porta, così che si spaventò talmente che «il mattino fu ritrovata tutta tremebonda, e convulsa, e quasi uscita di sé»²¹⁴. Ora, sarebbe il caso di chiederci, questi tre traumi possono essere davvero considerati avulsi dalla diagnosi di isterismo fatta dal Cloch? Parrebbe proprio di no. Per completezza di informazione, va evidenziato che il Cloch suggerisce di chiamare ‘isteria’ quella che, sbagliandosi, un altro dei medici che avevano visitato la Lazzeri aveva diagnosticato come «febbre accensionale»²¹⁵.

Dal marzo 1828 Domenica manifestò uno strano malanno – l’isteria? – che conobbe fasi alterne. Ci furono giorni nei quali ebbe attacchi e giorni nei quali stette meglio, sebbene fosse estremamente fiacca²¹⁶. Gli attacchi le dettero stordimento, brividi, arsura di gola, tremori e, quando si manifestavano, duravano circa un’ora²¹⁷. Alla giovane – che sembra abbia rimesso «dalla bocca un centinaio di vermi»²¹⁸ – vennero prescritti, come *remedia*, il solfato di chinina e i decotti di corteccia²¹⁹, fino a che le crisi non diventarono più forti; per esempio, il 12 giugno dello stesso anno, mentre la fanciulla stava lavorando nei campi, fu colta da un malore che assomigliava a un’estasi: «Vedevasi ritta in piedi come assorta in contemplazione, od in estasi»²²⁰. In verità, piuttosto che di un’estasi, potrebbe essersi trattato di un attacco d’isteria, dato che, come precisa Cloch, allorché la paziente era sopraffatta da questi attacchi, sentiva sete e un globo alla gola (il bolo isterico)?²²¹ La poverina venne sottoposta a deplezioni sanguigne che parvero effettivamente giovarle in quanto la tosse e alcuni dolori addominali, a seguito del salasso, cessavano²²².

Il 30 di aprile del 1834, il medico visitò Domenica Lazzeri per la seconda volta; le controllò le pupille, il condotto lacrimale, la lingua, i battiti cardiaci, l’addome ecc.²²³. L’uomo osservò, con perizia, le convulsioni di lei e rilevò la totale avversione al cibo e agli odori, che la mandavano in deliquio²²⁴. Ma la vera ‘novità’ di questo secondo incontro fra il medico e la mistica fu l’opportunità per lui di vedere, sul corpo stremato di lei, il ‘miracolo’ straordinario delle stigmate: «Sonava fama per tutto il Trentino, e fuori di esso in altre terre ancora [...] che strani e ferali fenomeni si fossero manifestati [...]. Chiaritomi dell’evento da testimonj illuminati, [...] mi condussi [...] a visitarla, e a verificare ocularmente il predicato martirio»²²⁵. E veniamo ora alla descrizione delle stigmate. Esse si presentavano sulla fronte a mo’ di corona, perché Cloch afferma che apparivano «sotto l’inserzione dei capegli della fronte non oltre le tempie»²²⁶; queste ferite erano, in buona sostanza, dei «punti», che «si potevano contare in numero di dodici»²²⁷. Come già notava l’agiografo, il quale aveva affermato che il volto le si ricopriva di sangue «per guisa che anche di lei si potrebbe ripetere con Isaia: *quasi absconditus est vultus eius*»²²⁸, il dottore affermava che tutto «il resto della faccia fino al labbro superiore, e all’articolazione delle mascelle era intriso di sangue»²²⁹. Nel mezzo dei palmi delle mani si vedeva una specie di chiodo rubeo, «rialzato nel suo centro, ed appianato ai suoi margini»²³⁰. Attorno al puntino vi erano come delle cicatrici, che confluivano verso il centro²³¹. Parimenti, sui piedi c’era un «ugual punto», circondato da diverse linee che si dipartivano da esso a raggiera²³².

Ora, posto che fino a qui si potrebbe comunque spiegare la stigmatizzazione, anche in tal caso, come una forma di ematidrosi, si può aggiungere forse che la presenza di una più cospicua quantità di sangue sul volto potrebbe essere attribuita ad emolacria, una patologia più famosa forse con il nome di ‘lacrimazione sanguigna’. Ben nota agli oftalmologi, le sue cause includono malattie congiuntivali e palpebrali locali del sistema nasolacrimale o delle ghiandole lacrimali²³³; non a caso, forse, Cloch aveva visitato il condotto lacrimale e le palpebre della Lazzeri. Del resto l’emolacria sarebbe stata diagnosticata alla più giovane Therese Neumann, che avrebbe avuto emolacria per conversione isterica, manifestatasi a seguito di una certa ‘miracolosa’ guarigione²³⁴. Chissà, magari lo stadio degli studi era, all’epoca della Neumann, più avanzato, dato che la mistica tedesca era più giovane, e questo aveva consentito di fare una diagnosi relativamente moderna. Sappiamo in ogni caso che quanti volessero inferire una forma di autolesionismo da impostora potrebbero sfruttare a loro favore un dato affatto inessenziale, ossia il rifiuto di Domenica allorché si trattò di fare visitare i suoi *signa*. Il dottor Cloch, nel 1834, aveva chiesto all’inferma mugnaia di fargli vedere le piaghe delle mani e dei piedi, ma costei si era fermamente opposta, rispondendo: «Non posso ora movermi. Non posso al presente disgiungere l’una mano dall’altra, né il piede destro dal sinistro per solo sforzo, che facessi per compiacerlo *dovrei portare terribili dolori, e battere tremende convulsioni*»²³⁵. A un certo punto, dato che il medico non desistette, la Lazzeri cedette, ma ad una condizione, e cioè che il medico tornasse quando lo avrebbe detto lei²³⁶. Domenica aveva forse bisogno di ‘prepararsi’ opportunamente per far vedere le stigmate sanguinanti al medico che doveva appurare la verità dei fatti? Aveva addotto il dolore e le convulsioni come scuse al fine di non farsi visitare in un momento in cui le sue stigmate – in quel momento non sanguinanti – non sarebbero state abbastanza impattanti e ‘credibili’? Alle sette di un imprecisato venerdì del medesimo anno, il dottore si recò da Domenica; sentì le urla della mistica dolorante già prima

²¹⁴ Ivi, p. 244.

²¹⁵ Ivi, pp. 244–245.

²¹⁶ Ivi, p. 245.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., p. 92.

²¹⁹ Cloch, *Annotazioni*, cit., p. 246.

²²⁰ Ivi, p. 246.

²²¹ Ivi, p. 247.

²²² *Ibidem*.

²²³ Ivi, pp. 248–249.

²²⁴ Ivi, pp. 252–253.

²²⁵ Ivi, p. 254.

²²⁶ Ivi, p. 255.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Ristretto*, cit., p. 59.

²²⁹ Cloch, *Annotazioni*, cit., p. 255.

²³⁰ Ivi, p. 255.

²³¹ Ivi, p. 256.

²³² *Ibidem*.

²³³ Kluger, Cribier, *Les stigmates*, cit.

²³⁴ Cloch, *Annotazioni*, cit., p. 256.

²³⁵ Ivi, p. 257.

²³⁶ *Ibidem*.

che fosse entrato in casa, ed effettivamente vide le stigmate che sanguinavano, notando una certa somiglianza tra i fori dei piedi e le piaghe lasciate dal vaiolo vaccino:

Quaranta e più forami oggi, al sommo di sua fronte, stillavano sangue, il quale a strisce andava infin sul mento, trascorrendo sopra il già inaridito sangue della faccia. I descritti punti delle mani, che si erano convertiti in fori, stillavano sangue, che dall'uscita fino all'articolazione delle mani scorreva in grosso getto, e da qui poscia si divideva in più diramazioni. Stillava sangue il foro, che comparve al dorso del piede destro, e quasi in quella forma, come le aperture delle mani. [...] Ai dintorni di ciascheduno di questi buchi vi era un'areola rossiccia. Piccoli erano quelli dei fori della fronte, e quelli poi delle mani e del piede erano simiglianti alle areole del vajuolo vaccino in settima giornata di suo sviluppo²³⁷.

La descrizione delle stigmate si fa via via più dettagliata:

Questi forami erano piaghe, o se meglio piacesse, ulceri profonde, vive, aperte ed incavate: insomma manifeste aperture del corpo, non infradicate, non tendenti a corruzione. Il sangue che usciva da esse, era vivo, tenace, rutilante, e si poteva assomigliare al sangue arterioso. Il suo scorrere era lentissimo sì, ma pur visibile²³⁸.

Le urla di Domenica erano dovute, in definitiva, ad attacchi di nevropatia, ove gli spasmi portavano a un vero e proprio «parossismo spasmodico» determinato da soffocazione convulsiva, dal ballo di San Vito e da spasmi di natura diversa²³⁹. Molto importante è notare come la Lazzeri, nel corso dei suoi attacchi, si autoledesse – tratto quello dell'autolesionismo isterico a noi noto:

nel convellersi della persona replicati colpi si dava alcuna volta colle mani congiunte sul petto sì che incredibile ne era il rimbombo. Una tra le altre volte con tanta violenza urtò il mento, che forte si lese le gengive. In quel punto sotto ai contorcimenti convulsivi alza le giunte mani, e il dito mignolo della mano destra rapido mise in bocca più volte per togliersi quel sangue, che alla percossa avevano mandate, e còlto appena, ratta forbivalo sulle lenzuola, dando a divedere essere quel liquido corpo, per essa straniero e assai offensivo²⁴⁰.

Inoltre, sempre secondo il meccanismo tipico dell'isteria, la donna digrignava i denti:

Il digrignamento poi dei suoi denti era sì spesso forte, che se lo poteva paragonare o a quello che vien prodotto da mastino, che rabbioso ed affamato stimola stinchi ed ossa, o a movimento di aspra e grossa lima maneggiata da muscoloso braccio su gran massa di ferro²⁴¹.

Il 'quadro clinico' di Domenica Lazzeri si presenta dunque abbastanza complesso: i tre importanti eventi traumatici, che possono essere considerati una vera premessa eziopatogenica per isteria di angoscia e di conversione; i deficit motori e sensitivi; le convulsioni; la mitomania; le crisi sincopali; le lipotimie ecc. Insomma sembra ce ne sia abbastanza per diagnosticare varie forme di dissociazione, di depersonalizzazione e derealizzazione²⁴². Fra dubbio e verità, fra isteria e possibili altre malattie organiche, fra santità vera e presunta santità affettata, nel Tirolo si delineava la nebulosa storia di Domenica Lazzeri, in seguito definita l'«Addolorata di Capriana»²⁴³; ma Domenica non era sola: altre 'sorelle di sangue', fra le valli del Tirolo, tra 'orgoglio e pregiudizio', come vedremo, si facevano interpreti della *Passio Christi*.

I «sacra signa» dell'estatica di Caldaro È l'11 gennaio 1868 quando, in una Caldaro (non lontano da Bolzano) «coverta» di neve, si spegne Maria von Mörl, un'altra donna tirolese appartenente alle terziarie del luogo, le quali acconciano la morta come se fosse una sposa, col velo diafano e la coroncina di rose bianche, secondo il rituale caratteristico dei costumi delle spose di Cristo; eppure quel corpo sfinito aveva attraversato la sua parabola esistenziale in modo del tutto eccezionale e le mani lasciavano intravedere detta singolarità perché sulla pelle c'erano macchie bluastre, tenue retaggio di segni impressi da una matrice divina: le stigmate²⁴⁴.

Secondogenita di nove figli, Maria era nata a Caldaro il 16 ottobre 1812, da una famiglia di nobili decaduti. La sua infanzia era stata segnata da alcune spiacevoli circostanze, che certamente condizionarono il profilo comportamentale che la giovane avrebbe sviluppato successivamente²⁴⁵. Tanto per iniziare, a cinque anni, perdette una grande quantità di sangue a causa di alcune ferite nello stomaco²⁴⁶; poi, come ricorda la sua principale biografa, Maria von Buol, la Mörl «era per natura suscettibile e sensibile, cosa che [...] derivava [...] dal suo sistema nervoso eccezionalmente fragile»²⁴⁷. Un'importanza nodale ha inoltre la questione della violenza

²³⁷ Ivi, pp. 259-260.

²³⁸ Ivi, p. 260.

²³⁹ «Per descrivere in fine in epilogo quest'accesso in tutte le sue varianti forme sotto delle quali manifestossi, si dovrebbe dire, che in questa prevalsero quando le toniche, quando le cloniche nevropatie, quando la danza S. Vito, quando il tetano parziale e l'universale, quando la soffocazione convulsiva, quando lo spasmo cinico, quando lo trismo, quando certa carpologia, ed altre simiglianti egritudini. Sì tali e tante furono le bizzarre e strane forme, con cui manifestossi quel parossismo spasmodico, che è uopo dire [...] che *tam diversa symptomata sunt, atque ab invicem contraria specie variantia, quam nec Proteus lusit unquam, nec coloratus spectatur camaleon*»: ivi, pp. 263-264. Per il ballo di san Vito: M. Gozzano, *Trattato delle malattie nervose*, Milano, Vallardi, 1981, p. 346.

²⁴⁰ Cloch, *Annotazioni*, cit., p. 264.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² PDM, asse P, p. 67.

²⁴³ *Ristretto*, cit., p. 55.

²⁴⁴ Anonimo, *Maria von Mörl, Mystic, Stigmatic, Victim for Sinners (1812-1868)*, in «The Catholic World», vol. 8, ott. 1868-mar. 1869. Sulla Mörl, in realtà, aveva scritto anche Cesare Lombroso nell'opera *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, cit.

²⁴⁵ Per il profilo biografico di Maria Mörl, cfr. *Relazione storica di Maria Mörl di Caldaro, scritta dal proposto Antonio Riccardi*, in *Memorie intorno a tre mirabili vergini*, cit.

²⁴⁶ J. Görres, *The Stigmata: A History of Various Cases*, a cura di H. Austin, London, Thomas Richardson & sons, 1883, p. 173.

²⁴⁷ M. von Buol, *Maria von Mörl, mistica stigmatizzata*, Bolzano, ed. Praxis 3, 1997 (ed. or., *Ein Herrgottskind. Lebensbild der ekstatischen Jungfrau Maria von Mörl aus den Dritten Orden des Heiligen Franziskus*, Innsbruck, Vereinsbuchhandlung, 1927), p. 24. Maria von Buol era nata ad Innsbruck nel 1861 e aveva trascorso la maggior parte della sua vita a Caldaro. Fu narratrice e poetessa di madrelingua tedesca e, devota al suo paese natio, ebbe molta nostalgia del Tirolo asburgico, nostalgia che le sue opere riflessero. La Buol fu inoltre spiccatamente clericale. L.I. Gadaleta, *Rosmini e una mistica del suo tempo: Maria von Mörl*, in «Rivista Rosminiana di filosofia e cultura», CVI/2, apr.-giu. 2012, pp. 167-211, alle pp. 170-171, nota 11.

domestica subita dalla ragazza per opera del padre che, etilista, in più occasioni l'avrebbe picchiata¹. Secondo alcuni biografi, la violenza sarebbe stata talvolta anche di tipo sessuale, come quella della notte del luglio 1823². All'età di dieci anni circa, Maria venne mandata presso una famiglia, a Cles, al fine di imparare l'italiano e poco dopo, improvvisamente, sarebbe venuta a mancarle la madre, alla quale era molto affezionata³. Saranno forse queste tre traumatizzanti circostanze a costituire il traliccio dell'isteria che verrà sedimentandosi dentro di lei, un isterismo molto ben rappresentato dalla sintomatologia che stiamo per vedere. Morta la madre, la Mörl cominciò ad avere delle convulsioni – «le convulsioni agitavano le sue gambe e perdeva sangue in quantità»⁴ – e a simulare il verso del cane, quello della scimmia, quello dell'orso⁵. È in questo torno d'anni che assunse la direzione spirituale della giovane padre Giovanni Capistrano Soyer⁶, un francescano che divenne suo confessore a partire dal 1829 e che, nel 1830, consacrò la donna come terziaria francescana, cambiandole il nome da Maria in Teresa. Le convulsioni determinarono più volte la perdita della parola – un ennesimo caso di mutismo isterico? – e la perdita della vista – un'altra occorrenza di amaurosi? –, così come annota la biografa Maria von Buol:

il 31 dicembre fu colpita improvvisamente da terribili convulsioni: nel contempo si manifestò un [rigetto] di tale violenza da far pensare a una decomposizione interna. [...] Le convulsioni si ripeterono giorno dopo giorno, cosicché perse l'uso della parola e la vista e cadde in uno stato di totale prostrazione⁷.

L'aspetto più inquietante della vita spirituale di Maria è costituito senz'altro dalle persecuzioni demoniache, che da un punto di vista medico possono essere definite tranquillamente come allucinazioni. Non soltanto si materializzarono, davanti agli occhi della mistica, raccapriccianti figure diaboliche⁸, ma – stando alla biografa – la giovane donna cominciò ad espellere dalla bocca, dalla nuca e da altre parti del corpo spilli, aghi, chiodi, vetri, capelli:

[Maria] ha uno spillo in bocca e [...] non [riesce] a espellerlo. [Egli sa (intendi: il confessore)] che la sofferente [cade] talvolta in uno stato di annebbiamento totale. Egli non [dubita] che in tale stato potesse aver messo in bocca un ago e quindi cor[r]e da lei per aiutarla. [...] Chinandosi sopra di lei, p[uò] sentire in modo nitido il tintinnio dell'ago fra i denti. Cerc[a] di indicarle come espellere l'ago, cerc[a] di convincerla [...], ma [...] solo dopo due ore, e solo dopo che ripetutamente gli era sembrato che l'ago fosse stato ingoiato, [riesce] ad estrarlo [...]. Ma questo [è] solo l'inizio del peggio. Da allora in poi Maria pre[nd]e infatti a espellere in continuazione oggetti simili: spilli, aghi, chiodi, pezzi di filo di ferro, talvolta anche cocci di vetro, ciocche di crine di cavallo o di capelli umani tenuti insieme da un ago. E tali oggetti appuntiti non [escono] soltanto dalla bocca, ma da tutto il corpo, e anche dalla nuca⁹.

Sempre stando a Maria von Buol, nel tentativo di estrarre dalla bocca della diretta i vari oggetti espulsi, padre Capistrano, alle volte, si ferì, a differenza della Mörl, che rimase illesa¹⁰. Si credette che Maria fosse indemoniata e si procedé con gli esorcismi¹¹. Molto importante è far presente che Maria aveva, ormai costantemente, estasi e perdita continua della parola, tranne quando doveva rivolgersi alle autorità ecclesiastiche¹². La postura della donna, al momento dell'estasi, cambiava, come annota Antonio Riccardi, autore di una relazione in merito alla mistica di Caldaro: «Allorché giacente si drizza tutto in un tratto e genuflette sul letto senza l'ajuto nemmeno di una mano»¹³. Per avere un'idea di come avvenisse l'estasi, risulta preziosa, fra le tante, la testimonianza del filosofo e teologo Antonio Rosmini (1797-1855), che credette alla santità della Mörl¹⁴; scrivendo al confratello Luigi Gentili – Maestro del Calvario di Domodossola – Rosmini descriveva così lo stato estatico di Maria:

Egli è dal di del *Corpus Domini* che si trova costantemente in questo stato, col senso chiuso alle impressioni esterne, col volto angelico e come di beata, le pupille levate al cielo e perpetuamente immobili, se non quando ella le chiude piegando la testa in atto di adorazione. [...] si vedevano le mosche non solo girare attorno alle palpebre di quegli occhi senza ch'esse battessero punto, ma ancora entrarvi, e camminarvi, e pascervi nella pupilla e sul bulbo, senza però ch'ella desse il minimo indizio di provarne alcuna sensazione¹⁵.

Effettivamente la vista del SS. Sacramento fu per la mistica motivo di grande esaltazione; ad esempio, un'estasi particolarmente importante fu quella avuta in occasione della festa del Corpus Domini del 1832, allorché la giovane stette inginocchiata per ben trentasei ore¹⁶. Poi c'erano le estasi del venerdì, consimili a quelle che abbiamo già visto in relazione a Margherita da Cortona e a Francesca Romana per esempio, dato che Maria «ha manifestato [...] che vede tutto l'apparato della Crocifissione, la presenza, il movimento, l'opera istessa degli Ebrei, che non ode sino le voci, come se infatti assistesse sopra le cime del Golgota alla deploranda

¹ Buol, *Maria von Mörl*, cit., p. 21.

² N. Priesching, *Maria von Mörl (1812-1868): Leben und Bedeutung einer "stigmatisierten Jungfrau" aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit*, a cura di A. Weger, Brixen, A. Weger, 2004.

³ Görres, *The Stigmata*, cit., p. 175

⁴ *Ibidem*.

⁵ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., p. 89.

⁶ Confessore e biografo di Maria von Mörl, padre Soyer era nato a Schwaz nel 1798. Venne trasferito a Caldaro nel 1825 ed è qui che sarebbe morto nel 1865. Cfr. *Unter der Geißel Gottes: das Leiden der stigmatisierten Maria von Mörl (1812-1868) im Urteil ihres Beichtvaters*, a cura di N. Priesching, Brixen, A. Weger, 2007.

⁷ Buol, *Maria von Mörl*, cit., p. 40.

⁸ Ivi, pp. 44-45.

⁹ Ivi, pp. 47-48.

¹⁰ Ivi, p. 48.

¹¹ Gadaleta, *Rosmini e una mistica*, cit., p. 177. Per la questione dell'espulsione dagli orifizi del corpo di oggetti (quali chiodi, aghi, capelli e pezzi di vetro) da parte degli ossessi: Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima*, cit., pp. 76 (nota 15), 82-83 e *passim*.

¹² Gadaleta, *Rosmini e una mistica*, cit., p. 177.

¹³ Riccardi, *Relazione storica*, cit., p. 29.

¹⁴ Gadaleta, *Rosmini e una mistica*, cit.

¹⁵ Antonio Rosmini a Luigi Gentili, 19 settembre 1833, cit. ivi, pp. 181-182.

¹⁶ Görres, *The Stigmata*, cit., pp. 178-179.

tragedia»¹⁷. Ma ci interessano soprattutto le ‘trasformazioni’ fisiche della Mörl allorché rivive la Passione: «Impallidisce, ha la lingua grossa, le labbra tumide e illividite, gli occhi coperti di un velo di lacrime che piovendo sul volto le bagnano le vesti e il letto»¹⁸. Nonostante la donna sia totalmente immersa nella contemplazione e non si faccia distrarre da nulla, l’‘incantesimo’ dell’estasi si rompe al richiamo del confessore: «Ella risponde subito al richiamo, pensa e apre gli occhi e, in quel momento, ogni traccia di estasi svanisce»¹⁹. Generalmente la mistica rimaneva tutto il tempo supina a letto, ma quando avevano luogo le processioni del SS. Sacramento, si alzava e – sempre sul letto – in punta di piedi, adorava l’Eucaristia – che il sacerdote portava sotto la sua finestra – insensibile a qualunque rumore:

In occasione di processioni con il Santissimo, improvvisamente si alzava e, sospesa sulle punte dei piedi, a mani giunte adorava il Salvatore nascosto. Nel far questo, continuava a girarsi – secondo la bella espressione di Joseph von Giovannelli – «come un girasole verso il luogo dove al momento si trovava il sacerdote con l’ostensorio». E del frastuono che accompagna di solito tali solenni processioni lei non percepiva nulla. Una volta accadde perfino che, in un’occasione particolarmente solenne, duecento soldati spararono a salve proprio sotto la sua finestra senza che i suoi sensi, peraltro così sensibili, ne fossero toccati²⁰.

Insomma, come Francesca Romana, Elisabetta di Spalbeek e Maria Maddalena de’ Pazzi, Maria von Mörl era solita ‘danzare’, spalancando le braccia, come se fosse crocifissa, così come riferì Johann Joseph von Görres nella sua biografia:

Un giorno, in presenza di vari testimoni, ella è sorpresa da diverse estasi, quando è vista simile ad un angelo glorioso, toccando a malapena il letto coi piedi, bella e raggiante, con le braccia aperte in forma di croce ed ella immersa nelle delizie dell’amor divino²¹.

In seguito le manifestazioni isteriche dell’estatica di Caldaro diventeranno sempre più rappresentate, ad esempio, come nel caso delle mistiche che abbiamo visto nel primo capitolo, Maria von Mörl arriverà a cullare Gesù Bambino o a inginocchiarsi in mezzo ai Magi nella solennità dell’Epifania, forse suggestionata dalle iconografie che conosceva²².

Quanto accadde a Caldaro divenne meta di attrazione per torme di curiosi e di devoti: tant’è che, nel 1833, nel paesino del Tirolo accorsero ben quarantamila persone in meno di due mesi²³.

Se fino a qui abbiamo avuto modo di analizzare la presunta isteria dell’estatica di Caldaro, vediamo ora come costei si inserisca nel novero delle vergini *stigmiferae* che stiamo ‘censendo’. Due giorni dopo la solennità della Candelora del 1834, il confessore rinvenne Maria con una pezza fra le mani, intenta a tamponarsi il sangue che fuoriusciva da esse. La donna disse che doveva essersi tagliata, ma padre Capistrano ‘rettificò’: Maria aveva le stimate. Come emerge dall’analisi della biografia di Görres, infatti, la donna sembrò confessare di essersi autolesa, ma il direttore spirituale non ammise che le ferite di Maria fossero di origine naturale e pretese che fossero di origine divina:

[Il confessore] la trovò con un pezzo di stoffa tra le mani, col quale ella si stava tergendolo il sangue via da esse, come una bambina spaventata. Quand’egli vide il sangue sul tessuto, le chiese cosa significasse. Ella rispose che non sapeva cosa fosse accadutole, e che doveva essersi tagliata in qualche modo. Invece, in realtà, erano stimate, che rimasero anche in seguito nelle sue mani, e presto cominciarono ad apparire anche sui piedi. Allo stesso tempo, le comparve la piaga sul cuore²⁴.

Görres si sofferma nel fare una descrizione abbastanza circostanziata delle piaghe e afferma:

Sono mezzo pollice di diametro, quasi rotonde, un poco ovali, e limitate a mani e piedi. Al giovedì sera e al venerdì, queste piaghe spesso stilla[no] gocce di sangue vivo. Gli altri giorni, appa[iono] incrostate di sangue rappreso, ma non c’[è] alcuna traccia di ulcerazione o di infiammazione, né vi [è] alcun segno di liquido artificioso²⁵.

Quelle piaghe di mezzo pollice di diametro, ovali, che sanguinavano giovedì e venerdì, erano state viste dallo stesso Rosmini, il quale scriveva:

L’estatica di Caldaro vive ancora: io la visitai, non ha molto: la vidi nell’atteggiamento di meditare la passione del Signore in ginocchio, coperta il volto di lacrime, le braccia in croce, e ho ravvisate nelle sue mani quelle piccole piaghe che comunemente chiamano stimate²⁶.

¹⁷ Riccardi, *Relazione storica*, cit., p. 33.

¹⁸ Ivi, p. 32.

¹⁹ Görres, *The Stigmata*, cit., p. 194. Su questo si veda altresì la testimonianza di Antonio Riccardi, *Relazione storica*, cit., p. 24: «è poi dolce e sensibilissima agli ordini del confessore e del parroco; e benché si pronuncino senza che alcuno se ne accorga o ne oda la parola, come ha dichiarato ella stessa, ma per una voce affatto interiore; alla quale prontamente ubbidisce per coricarsi o alzarsi, fare o parlare come gli viene ordinato».

²⁰ Buol, *Maria von Mörl*, cit., p. 74. Molto interessante e simile a quella della Buol è la testimonianza di lord John Talbot, conte di Shrewsbury, esponente del cattolicesimo inglese: «La prima domenica di ogni mese, il SS. Sacramento è portato in processione per la strada e passa sotto la sua finestra [...], [Maria] segue costantemente l’avanzata del SS. Sacramento per il paese girandosi verso di esso, come l’ago della bussola verso il polo»; continuando: «Quando esso [viene] sotto le sue finestre, [e] il sacerdote si ferm[a] e le [dà] la benedizione, [...] ella all’istante si alz[a] dal letto, appoggiandosi praticamente solo sulle punte dei piedi», in *Letter from the Earl of Shrewsbury to Ambrose Lisle Philipps. Esq. Descriptive of the Estatica of Caldaro and the Addolorata of Capriana*, London, Charles Dolman, 1842, 2^a ed., p. 10, cit. in Gadaleta, *Rosmini e una mistica*, cit., p. 203.

²¹ Görres, *The Stigmata*, cit., p. 185. Su questo si veda pure quanto scrive Riccardi nella *Relazione storica*, cit., p. 31: «fu in grandissima estasi, ritta in piedi sul letto tutto il giorno colle braccia aperte».

²² Görres, *The Stigmata*, cit., p. 189.

²³ Gadaleta, *Rosmini e una mistica*, cit., p. 168.

²⁴ Görres, *The Stigmata*, cit., p. 184.

²⁵ Ivi, p. 185.

²⁶ Antonio Rosmini a p. Grifoni, 12 dicembre 1834, cit. in Gadaleta, *Rosmini e una mistica*, cit., p. 189.

‘Tacciata’ di grande isterismo dal neuropsichiatra Jean Lhermitte²⁷ – anche perché un osservatore attento aveva notato che i fenomeni estatici cessavano quando Maria non si sentiva più osservata²⁸ –, quando padre Capistrano morì, nel 1865, tutti i carismi di Maria scomparvero; sparirono le estasi, sparirono le stigmate, sparì il misterioso mutismo: «Ora parlava»²⁹. La vicenda dell’estatica di Caldaro avrebbe continuato ad affascinare però, tanto che oggi è in corso il processo di beatificazione. Nell’immaginario comune sarebbe rimasta la figura, fissata dagli artisti dell’epoca³⁰, di una donna dai lunghi capelli scuri, supina sul letto, con le mani giunte sul petto, lo sguardo perso in Lui, segnata dai *sacra monilia* delle ferite divine (fig. 15).



Figura 15. L. Gonzaga Giuditti/L.G. de Ségur, *Maria von Mörl*, acquerello, 1846.

Le stigmate di Crescenzia Neklutsch «Venerabili insegne»³¹ avrebbero adornato pure il corpo di un’altra tirolese poverissima, Crescenzia Neklutsch (1816–1855), della quale non abbiamo molte notizie a parte quanto riportato da un anonimo biografo nella *Vita compendiosa*³², biografo che scrisse mentre la mistica era ancora in vita. Crescenzia nacque nel 1816 a Tschermers, nella valle di Merano, da Valentino e Anna Neklutsch, due mugnai³³. La giovane ebbe modo di spostarsi perché si mise a servizio di alcune famiglie e fu così che ebbe l’opportunità di vivere fra Merano, Trento e Modena³⁴. Ritornata in paese, nel 1835 si ammalò di una certa malattia che, oltre a procurarle dolori, le diede inappetenza; è a questo periodo che risalgono le prime estasi, che furono pressoché continue³⁵: esattamente come Maria von Mörl, Crescenzia si inginocchiava sul letto, gli occhi spalancati, le palme alzate verso l’alto «immobile ed insensibile come una statua»³⁶. Dato che la ragazza viveva in condizioni miserrime, due nobili di Merano – Giovanni e Anna Pinder – la accolsero in casa loro e fu qui che, il 7 giugno 1835, le comparvero le stigmate, dapprima su mani e piedi, dappoi sulla fronte e sul petto; le stigmate sanguinavano ogni venerdì³⁷. Con Crescenzia si verificò un fatto interessante perché, avendo la notizia della stigmatizzazione attirato frotte di curiosi, la fanciulla si rivolse al Signore, chiedendogli di toglierle le sacre ferite, così che

in pochi giorni si rimarginarono le sue sanguinose piaghe, e solo a testimonio del ricevuto favore, rimasero sulla sua fronte, sulle mani, sui piedi e sul costato alcuni segni o cicatrici, che dirsi vogliono, quando sanguigni e quando no, i quali servono sì a continuarle i dolori, non già ad attrarle osservatori e curiosi³⁸.

Ormai quasi guarita, Crescenzia si alzò dal letto, seppure i dolori e gli spasimi continuassero a tormentarla anche più avanti. La tirolese condusse una vita complessivamente regolare perché fu maestra dei bambini del luogo; ogni giorno si recava a messa e, come nel caso delle isteriche che abbiamo visto, nel corso della contemplazione della Passione, cadeva con la faccia per terra: «Allora che arriva alla Crocifissione cade colla faccia sul suolo, simile affatto a morta, e vi rimane per più tempo trafitta ed oppressa dal dolore»³⁹. Durante gli stati estatici, versava lacrime oppure rideva:

²⁷ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., pp. 89–91.

²⁸ Ivi, p. 91.

²⁹ Buol, *Maria von Mörl*, cit., p. 171.

³⁰ Gadaleta, *Rosmini e una mistica*, cit., *passim*.

³¹ Per l’espressione, si veda Riccardi, *Relazione storica*, cit., p. 35.

³² *Vita compendiosa di Crescenzia Neklutsch di Tschermers*, in *Memorie intorno a tre mirabili vergini*, cit., pp. 65–74.

³³ Ivi, p. 68.

³⁴ Ivi, p. 69.

³⁵ Ivi, pp. 69–70.

³⁶ Ivi, p. 70.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 71.

³⁹ Ivi, p. 74.

Quando è in estasi talvolta versa lagrime, si atteggia alla tristezza, e fa dimostrazioni di grande ambascia; talvolta invece è così ridente e giuliva, ed ha sì brillanti gli occhi e la sembianza, e sì ripieni di gioia e di letizia, che solo vederla basta a ricreare gli animi più conturbati e più tetri⁴⁰.

La breve anamnesi da noi condotta mostra quindi come, anche nel caso di Crescenza Neklutsch, la condotta isterico-delirante fa il paio con la stigmatizzazione, come riprova di una matrice psicopatologica alla base del fenomeno delle stigmatate.

Considerazioni conclusive

Questo breve ragguaglio in cui, diacronicamente, abbiamo analizzato la gemmazione dei vari casi di stigmatizzazione 'al femminile' consente di fare qualche considerazione conclusiva. La prima riguarda la possibilità di identificare un profilo 'medio' della donna stigmatizzata, un profilo che si ripropone, identico a sé stesso, in ogni secolo. Queste donne provengono molto spesso da contesti sociali poveri e rurali, non sono scolarizzate, sono – ovviamente – molto pie e soffrono di malattie fisiche fin da bambine⁴¹. Una seconda considerazione riguarda le cause alle quali la stigmatizzazione può essere ricondotta. Oltre all'ematidrosi, abbiamo visto come le stigmatate possano essere ricollegate a fenomeni di autosuggestione⁴² e come, secondo alcuni, essa potrebbe essere ricondotta a una forma di sensibilità della cute, che si lesionerebbe in stati di tensione nervosa⁴³. Senza dubbio, unico e illuminante per una ricostruzione del fenomeno è il caso della stigmatizzata dell'età contemporanea Therese Neumann di Konnersreuth, che abbiamo più volte menzionato e su cui insisteremo qui brevemente, perché la vicenda che la riguarda consente di applicare anche alle nostre stigmatizzate le diagnosi che, in tempi più o meno recenti, sono state fatte a proposito dei suoi sanguinamenti.

Therese era nata nel 1898 e a seguito di due traumi era divenuta cieca e paralitica⁴⁴. Guarita miracolosamente per opera di santa Thérèse di Lisieux, la Neumann chiese la grazia di poter trasferire su di sé la malattia di suo padre e quella di uno studente di teologia: effettivamente la Neumann parve essere stata esaudita, perché iniziò a soffrire di «postura convulsa» e disturbo della deglutizione. Nel 1926, oltre alle estasi, insorsero anche i sanguinamenti sotto forma di emolacria e di emissioni sanguigne dal cuoio capelluto⁴⁵; contestualmente cominciarono le glossolalie e la donna parve padroneggiare lingue quali l'aramaico, l'armeno, il greco, il franco-provenzale⁴⁶. Come nel caso di stigmatizzati e stigmatizzate dell'età contemporanea, all'epoca in cui visse Therese Neumann il codice medico disponeva già di molteplici strumenti in grado di spiegare scientificamente le manifestazioni straordinarie della mistica per la quale, ricordiamo, nel 2005, è stato avviato il processo di beatificazione. La vicenda dell'estatica di Konnersreuth venne osservata da punti di vista differenti e con chiavi di lettura differenti, da quella teologica a quella medica, ed è proprio il ricco 'corredo diagnostico' delle stigmatizzazioni più recenti, quali quella di Therese Neumann, che consente di capire come inquadrare, come poter guardare, come poter leggere le stigmatate delle altre sue 'sorelle di sangue' che abbiamo visto in questo capitolo.

Molti dei medici che presero in esame le stigmatate della mistica tedesca propendettero per una diagnosi di isteria, che avrebbe provocato attacchi durante i quali Therese si sarebbe autolesa senza accorgersene o che comunque avrebbe determinato le manifestazioni psicosomatiche; in questo senso andarono le diagnosi di Joseph Deutsch⁴⁷, Alfred Erich Hoche⁴⁸, Franz Pollak⁴⁹, Boleslas de Poray-Madeyski⁵⁰ e Gottfried Evald⁵¹, secondo il quale le stigmatate erano proprio un fenomeno psicogeno. Parimenti un altro medico, Otto Seidl, in uno studio abbastanza recente, ha definito gli attacchi di Therese come un coacervo di disfunzioni conversive e inedia, oggi definibili come disturbi dissociativi⁵². Nella Neumann, affetta da disfunzione post-traumatica da stress – così come sosteneva Jean Lhermitte⁵³ –, il disturbo somatoforme coesisteva verosimilmente con un disturbo della personalità dalle coloriture istrioniche ed emozionalmente instabili, come hanno rilevato studi più recenti⁵⁴. Tutto questo andrebbe a suffragare quindi la nostra ipotesi rispetto all'isteria e all'autosuggestione come 'basi' della stigmatizzazione delle mistiche più antiche.

Quanto detto fin qui a proposito di Therese Neumann, però, non chiarisce come le stigmatate compaiano esattamente nelle zone corporee in cui avevano preso forma quelle cristiche; fronte, costato, mani, piedi, dorso. Esiste quindi una forza ideoplastica in grado di regolare la 'topografia' dei *signa*? È stato dimostrato che le emozioni sarebbero in grado di produrre delle reazioni cutanee – ecchimosi, sudori, lacrime sanguinolente, flitteni – anche sotto ipnosi, in soggetti acclivi alle nevrosi e affetti da squilibri vaso-circolatori⁵⁵: ne daremo qui due esempi. Nel 1890 Ribalkin – che era allievo di Bernheim – disse a un'isterica che se avesse toccato una stufa, si sarebbe procurata delle ferite; la giovane, a distanza di qualche giorno, aveva toccato con il gomito una stufa spenta e a distanza di tre ore si era manifestato un rossore edematoso proprio nel punto in cui il braccio era venuto in contatto con il calorifero⁵⁶. Il secondo esempio è ancora più calzante rispetto al fenomeno della stigmatizzazione e riguarda una madre che aveva

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Braun, Demling, Loew, *Die "Volksheilige" Therese Neumann*, cit., p. 64.

⁴² Oltre alla bibliografia citata, cfr. anche D.-M. Bourneville, *Petit Dictionnaire des infirmières*, Paris, Au bureaux du «Progrès médical», 1878.

⁴³ Brown, Demling, Loew, *Die "Volksheilige" Therese Neumann*, cit., p. 64.

⁴⁴ Evald, *Die Stigmatisierte von Konnersreuth*, cit.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ A. Panzer, *Licht von "drüben". Ein Journalist begleitet das mystische Leben der Therese Neumann*, Kemnath-Stadt, J.M.Weyh, 2008.

⁴⁷ Deutsch, *Ärztliche Kritik an Konnersreuth!*, cit.

⁴⁸ Hoche, *Die Wunder der Therese Neumann*, cit.

⁴⁹ Pollak, *Zur Klinik der Stigmatisierungen*, cit., pp. 606-626.

⁵⁰ Poray-Madeyski, *Le cas de la visionnaire stigmatisée*, cit.

⁵¹ Evald, *Die Stigmatisierte von Konnersreuth*, cit.

⁵² Seidl, *Zur Stigmatisation*, cit., pp. 836-844.

⁵³ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., pp. 95-99.

⁵⁴ Braun, Demling, Loew, *Die "Volksheilige" Therese Neumann*, cit., p. 70.

⁵⁵ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., p. 129.

⁵⁶ Ivi, p. 127.

visto il proprio bambino precipitare da una finestra e ferirsi al braccio: la donna, immediatamente, aveva visto apparire sul proprio braccio delle ecchimosi⁵⁷.

Nel nostro excursus non possiamo infine non menzionare i casi di stigmatizzazione fraudolenta, a proposito dei quali Jean Lhermitte scriveva in maniera lapidaria: «I soggetti di questo tipo non hanno mai provato dei dolori, né sono mai caduti in una 'transe' estatica. Sono soltanto dei mitomani perversi di cui bisogna svelare l'inganno»⁵⁸. Fra le stigmatizzazioni fraudolente, sempre Lhermitte, includeva, per esempio, quella della mistica belga Louise Lateau⁵⁹ (1850-1883), sorpresa dal suo direttore spirituale in «flagrante colpa di frode estatica e stigmatica»⁶⁰; accusata di simulazione e frode fu la stessa Therese Neumann, a proposito della quale il medico a capo della commissione esaminatrice delle sue stigmate redasse un rapporto ove affermò che le piaghe non poterono mai essere viste in stato di sanguinamento: «Gli esperti non videro grondare il sangue; le effusioni si produssero soltanto in loro assenza. Essi infatti furono allontanati col pretesto che l'aria era viziata, mentre esigevano che uno soltanto di loro fosse presente»⁶¹. Gli studi hanno inoltre evidenziato che questi falsi mistici, oltre a presentare una non comune capacità di ingannare, dissimulare e truffare, sono generalmente in grado di presentare fenomeni fisiologici impressionanti grazie al loro istrionismo e grazie a prove 'decisive' quali la letargia, la catalessi, le convulsioni, i parossismi tipici della grande isteria⁶².

La considerazione conclusiva riguarda l'analisi del momento in cui si verificano le stigmatizzazioni riconosciute come veridiche. Questa osservazione, che ha preso le mosse dall'analisi di Franz Pollak⁶³, consente di vedere come gli stigmatizzati facciano la loro comparsa allorché si verificano svolte importanti da un punto di vista storico, al fine di condizionare la vulnerabilità dei gruppi sociali per ricondurli a una vita più evangelica e disciplinata⁶⁴. La stigmatizzazione fungerebbe da monito, da segnale, così come, secondo Walter Jacobi, un monito era stato il movimento dei flagellanti, una «psicosi di massa» originatasi dalla paura del dilagare della peste nera, alla metà del Trecento⁶⁵. Sullo sfondo della vicenda mistica di Therese Neumann 'campeggiano' eventi che hanno segnato svolte epocali, così come pure momenti funesti, ferali: dalla rivoluzione russa alla caduta della monarchia asburgica, dal trionfo dei totalitarismi al fallimento del colpo di Stato ordito ai danni di Hitler⁶⁶. Il sentimento religioso popolare si risvegliava, invocando la presenza di Dio nella storia, e le stigmate della Neumann dovettero sembrare tracce di un Dio in ascolto, vivo, partecipante, immanente. Non è difficile comprendere dunque come, anche nel caso delle stigmatizzate del Medioevo e dell'età moderna, il fenomeno della ricezione delle stigmate possa ricollegarsi a eventi di considerevole importanza sul piano sociale, quali le ultime crociate, le tensioni della Firenze divisa fra savonaroliani e medicei, le guerre d'Italia e quelle di religione, su su fino agli stravolgimenti della Francia rivoluzionaria e napoleonica.

⁵⁷ Ivi, p. 129.

⁵⁸ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., p. 85.

⁵⁹ J. Lhermitte, *Le signe de la décharge électrique dans les maladies de la moelle épinière*, in «Gazette des Hôpitaux», 1933, pp. 1077-1080.

⁶⁰ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., p. 95.

⁶¹ Ivi, p. 98.

⁶² Ivi, pp. 111, 115 e *passim*.

⁶³ Pollak, *Zur Klinik der Stigmatisationem*, cit.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Jacobi, *Die Stigmatisierten: Beiträge zur Psychologie der Mystik*, München, Verlag von J.F. Bergmann, 1923.

⁶⁶ Braun, Demling, Loew, *Die "Volksheilige" Therese Neumann*, cit., p. 69.

IV. Il teatro delle possedute: sante donne indemoniate

Passando dal ‘rosso’ al ‘nero’, dalla vischiosità del sangue agli ‘anfratti’ tenebrosi dei demoni tormentatori, illustreremo di seguito alcuni casi di sante donne alle prese con la lotta contro Satana. Protagonista del fenomeno della possessione è, di nuovo, il corpo; la cifra che lo caratterizza questa volta non è il sangue, bensì il disordine: uomini e donne incolte, al momento della possessione, sembrano parlare lingue mai studiate; gli ossessi rigettano aghi, vetri, spille, sassi, capelli; costoro palesano avversione verso il sacro o una voglia irrefrenabile di possedere qualcuno carnalmente⁷⁰. Corrispettivo di un disordine spirituale e sociale, il disordine imperversa nel corpo del posseduto e il corpo posseduto per antonomasia è quello della donna; questo non soltanto per «marginalità sociale» e per «debolezza di ruolo», né soltanto perché nei rituali connessi alla possessione la donna hanno spesso trovato un orizzonte di senso a disagi di varia natura – si pensi alle donne salentine su cui ha indagato Ernesto De Martino⁷¹ –, ma anche per via della «specificità della biologia femminile»⁷². Si allude qui, ovviamente, ai temi classici della *querelle des femmes*, come ad esempio all’idea della donna vista come un maschio mancato o all’idea del corpo muliebre come ‘aperto’ per via degli orifici femminili, che consentirebbero il passaggio dei demoni sì da farli giungere agevolmente nella sede dell’immaginazione al fine di corromperne l’integrità. Un’idea, quella del corpo femminile ammorbatto dalla presenza dei demoni, destinata, come vedremo, a durare fino al Settecento, allorché la vulnerabilità della donna sarebbe stata spiegata con la teoria dell’utero ‘irascibile’, precorritrice dell’idea freudiana per la quale l’isteria sarebbe la malattia della donna senza l’uomo⁷³. Per ragioni di spazio, in questo lavoro si è scelto di trattare, a titolo d’esempio, ‘solo’ tre casi di donne mistiche ‘pescate’ nel *mare magnum* delle sante donne in lotta col Demonio⁷⁴; vedremo qui la beata Cristina di Stommeln, la beata Eustochio da Padova e suor Jeanne des Anges, con estensioni alle altre consorelle di Jeanne, protagoniste dell’*affaire* di Loudun. Tema trasversale della morfologia della santità, la lotta col Demonio sembra essere diventata, talvolta, una specie di calderone in cui i biografi dei santi e delle sante hanno fatto confluire i comportamenti nevrologici inintelligibili all’epoca della stesura dei testi agio-biografici. Ma prima di attraversare i testi che illustrano, in vario modo, questa tormentatissima *pugna corporalis* e *spiritualis*, è d’uopo cercare di mettere in luce quale fosse l’idea di possessione all’epoca della stesura dei testi che analizzeremo.

Secondo la filosofia aristotelica, che continuò ad orientare il mondo intellettuale ecclesiastico anche a seguito del tentativo di ammodernamento tentato nel corso del lungo pontificato di Francesco Albani, papa Clemente XI⁷⁵, l’anima era coestensiva col corpo; essa aveva facoltà di liberarsi dal *corpus*, il che poteva avvenire nei sogni così come pure in tutti gli stati di perdita della coscienza⁷⁶. Stando al «linguaggio aristotelico della scienza gesuita», la sospensione delle funzioni dell’anima all’interno del corpo era dovuta al fatto che il sangue si ritirava verso il cuore e questa capacità dell’anima di abbandonare le membra consentiva di spiegare, opportunamente, estasi e ratti⁷⁷. Nel corso di questi viaggi, in cui si credeva che l’anima raggiungesse i cieli empirei, le immagini, dette *species*, si imprimevano nella fantasia – posta all’interno del cuore – attraverso i sensi; il viaggio aveva luogo nel sonno o nella veglia e le *species* potevano provenire dall’anima naturale, da Dio o da un demone⁷⁸. Ma nello stesso modo in cui l’anima poteva viaggiare verso le regioni superne, poteva accadere che essa migrasse verso il mondo collocato a metà fra la terra e i sommi empirei, replicando quindi i presunti viaggi delle streghe al sabba⁷⁹. Inoltre, soprattutto in epoca controriformistica, si credeva che gli spiriti maligni potessero ‘possedere’ l’anima, allorché penetravano all’interno di essa, secondo i dettami leggibili nei manuali di esorcismo⁸⁰. La possessione – per combattere la quale era preposta una figura ibrida, a metà fra l’esorcista e il medico – era dunque «l’invasione e l’occupazione dell’anima da parte di spiriti maligni» ed essa prendeva corpo tramite «manifestazioni di tipo stuporoso o convulsivo»⁸¹. Così come mostrano le istruzioni intese a esorcizzare scritte da Zaccaria Visconti e Girolamo Menghi, si ricorse,

⁷⁰ F. Romano, *Corpi in disordine: possessioni e identità femminili*, in «La Ricerca Folklorica», L, 2004, pp. 75-83, a p. 77. Per il concetto inerente il corpo del posseduto in guisa di elemento evocante disordine: Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, cit., p. 28.

⁷¹ De Martino, *La terra del rimorso*, cit.

⁷² Romano, *Corpi in disordine*, cit., p. 77.

⁷³ Ivi, p. 78.

⁷⁴ Sul tema segnalò qui solamente: A. Boureau, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris, O. Jacob, 2004; A. Bartolomei Romagnoli, *Il diavolo nella letteratura d'impronta mistica del Duecento*, in *Il diavolo nel Medioevo. Atti del Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2012)*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2013, pp. 265-305.

⁷⁵ Brambilla, *Manuali d'esorcismo*, cit. Sugli stessi temi l’autrice sviluppa una ricca argomentazione pure in un altro suo lavoro: *La fine dell'esorcismo: possessione, santità, isteria dall'età barocca all'Illuminismo*, in «Quaderni storici», XXXVIII, 112/1, 2003, pp. 117-163.

⁷⁶ Brambilla, *Manuali d'esorcismo*, cit.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima*, cit., pp. 41, 43-44, 47-48, 60, 68-69.

⁷⁹ Ead., *Manuali d'esorcismo*, cit.; Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, cit., p. 26.

⁸⁰ G. Menghi OFM, *Flagellum Daemonum. Exorcismos terribiles, potentissimos et efficaces, remediaque probatissima ac doctrinam singularem in malignos spiritus expellendos facturisque*, Bononiae, apud Io. Rossium, 1576. Di Zaccaria Visconti, barnabita di Sant’Ambrogio ad Nemus di Milano, si veda *Complementum Artis Exorcisticae*, Mediolani, apud Haeredes Pacifici Pontii et Piccale, 1637; di Candido Brognoli, *Alexicacon, hoc est de Maleficiis, ac Morbis Maleficis cognoscendis*, Venetiis, Nicolò Pezzana, 1714; Id., *Manuale exorcistarum, ac parochorum*, Venetiis, Nicolò Pezzana, 1720.

⁸¹ Brambilla, *Manuali d'esorcismo*, cit.

in questi casi, all'uso di pietre, di erbe e di oli che consentivano l'allontanamento del Diavolo dal corpo dell'invasato: molto efficaci erano, ad esempio, il sardonice e la ruta⁸². Una variante della possessione era il maleficio, che veniva generato da un groviglio di oggetti – definiti 'fatture' o 'malie' – i quali ammorbavano il corpo ed erano espulsi, a detta dei teologi, mediante il vomito o tramite altre forme di evacuazione⁸³. Tanto il maleficio quanto la possessione, ricordiamo infine, vennero concepite come malattie incurabili tramite i mezzi naturali e questo favorì il proliferare di esorcisti e rituali intesi a stornare il male, rituali che finirono per configurarsi come «una 'combinazione' di scongiuri da un lato e di rimedi galenici dall'altro». Non a caso, infatti, fra il 1704 e il 1710, l'abate Nicola Cuggiò, al servizio del cardinal vicario di Roma Carpegna, avrebbe presentato alla Congregazione dell'Indice delle relazioni di condanna dei manuali d'esorcismo, così come hanno messo bene in luce gli studi di Elena Brambilla⁸⁴. Va ricordato poi che l'esorcismo fu un'operazione 'plurale', poiché essa prevedeva non solo un contatto diretto fra l'esorcista e il posseduto, ma anche la partecipazione del confessore e della madre superiora, nel caso in cui la spiritata fosse una monaca, e questo perché, a seguito dell'esorcismo, spesso le anime venivano reinserite nel contesto di appartenenza, o anche perché era attraverso la presenza di 'controllori' che poteva essere indagata la vera natura della possessione⁸⁵.

Per quanto riguarda la 'fisionomia' dell'ossesso – che vomitava chiodi, aghi bronzei, cera, capelli arruffati, sangue, pezzi di vetro⁸⁶ –, si può notare che per esempio Pietro Piperno, un medico molto legato agli ambienti pontifici, nell'opera *De magicis affectibus* del 1634 asserì che era possibile riconoscere un indemoniato dai 'segnali' seguenti: nel caso in cui i rimedi naturali si fossero rivelati totalmente inefficaci per la cura della persona oppure se, nel deliquio, la persona avesse parlato in terza persona, o ancora nel caso in cui il presunto posseduto avesse parlato «varie lingue»; allorché si fosse verificata una predizione del futuro da parte della persona senza sensi; infine, se l'ossesso fosse stato guarito a mezzo delle preghiere dell'esorcista⁸⁷. Posseduto poi, per le teorie di allora, era anche colui che emetteva continuamente sangue senza che ci fosse una spiegazione razionale⁸⁸.

Come si evince anche da studi relativamente recenti, quali quello dello storico Moshe Sluhovsky, i soggetti vittima della possessione furono soprattutto donne, e questo per alcune ragioni. Anzitutto perché costoro venivano considerate 'umide' e 'fredde' e dunque più acclivi alle contaminazioni e alle impressioni; in secondo luogo perché le donne erano ritenute meno razionali e dunque meno capaci di esercitare un controllo sul proprio corpo; in terzo luogo perché, ancora in età moderna, si credeva che le donne fossero sessualmente insaziabili e che il loro utero si spostasse dal ventre al cervello, così come volevano le credenze sull'isteria⁸⁹.

Per quanto concerne la tipologia degli spiriti che si sarebbero impossessati dei corpi, la questione era altrettanto complessa⁹⁰; conformemente ad antiche credenze, potevano essere le anime dei morti a possedere i corpi⁹¹, oppure potevano essere gli angeli caduti o, ancora, le esotiche entità incorporee⁹². Come mostrano i casi delle possessioni di massa⁹³, quali quella del convento dell'Incarnación benedicta de San Plácido a Madrid e quella di Saint-Louis e Sainte-Élisabeth a Louviers, rispettivamente nel 1625 e nel 1643, poteva accadere che le anime venissero possedute da spiriti buoni i quali, nel caso specifico di San Plácido, avrebbero spiegato come le sofferenze delle monache possedute fossero finalizzate a far reiterare in esse il dolore della Passione⁹⁴.

Risentiva della forza modellizzante della teologia e della filosofia medievale pure il discorso inerente il posizionamento degli spiriti possessori: essi non si collocavano nell'anima, ma nel corpo, e questo perché solo Dio poteva abitare l'anima⁹⁵. Secondo quanto avevano asserito Giovanni Cassiano (360-435) ed Evagrio Pontico (345-399), però, esisteva una tipologia di possessione, quella frutto dell'accidia, i cui demoni, eccezionalmente, dimoravano nell'anima, e più avanti vennero elaborate altre dottrine, come ad esempio quella di Giovanni della Croce (1542-1591), per cui l'orgoglio, la collera, l'invidia e l'avarizia rendevano l'anima passibile delle impressioni dei demoni⁹⁶, o quella di Miguel de Molinos (1628-1697), secondo il quale i demoni avrebbero potuto attaccare esclusivamente la parte inferiore dell'anima e questo perché la parte superiore di essa era sede della grazia divina⁹⁷.

Particolarmente a partire dal XV secolo si credette che i demoni potessero penetrare nel corso della meditazione o nella fase transitoria fra la meditazione e la contemplazione⁹⁸, ma fu con l'avvento della teoresi mistica di Jean-Joseph Surin (1600-1665) che si verificò un'effrazione nelle credenze sulla possessione, e questo perché il gesuita francese affermò che i demoni si impossessava-

⁸² Ivi, p. 81.

⁸³ Ivi, pp. 82-83.

⁸⁴ Brambilla, *Manuali d'esorcismo*, cit.

⁸⁵ Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, cit., pp. 8-9.

⁸⁶ Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima*, cit., p. 76 nota 15, p. 83 e *passim*.

⁸⁷ Ivi, p. 84. Per un'analisi dei contenuti dell'opera del profetico Pietro Piperno, Ead., *Manuali d'esorcismo*, cit., nota 23; inoltre: V. Lavenia, *I diavoli di Carpi e il Sant'Uffizio (1636-1639)*, in *Eretici, esuli e indemoniati nell'età moderna*, a cura di M. Rosa, Firenze, Olschki, 1998, pp. 77-139, a p. 93.

⁸⁸ Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima*, cit., p. 87.

⁸⁹ Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, cit., p. 16.

⁹⁰ G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti, streghe*, Firenze, Sansoni, 1990; O. Di Simplicio, *Inquisizione, stregoneria e medicina. Siena e il suo Stato 1580-1721*, Siena, Il Leccio, 2000; Lavenia, *I diavoli di Carpi e il Sant'Uffizio*, cit.

⁹¹ Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, cit., pp. 17, 21.

⁹² Ivi, p. 26.

⁹³ Per le possessioni nei conventi si possono tenere in considerazione le seguenti 'linee' bibliografiche. Per quanto riguarda le possessioni in Francia nel primo Seicento: P.D. Walker, *Possessione ed esorcismo. Francia e Inghilterra fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1981; de Certeau, *La possessione di Loudun*, cit.; M. Carmona, *Les diables de Loudun. Sorcellerie et politique sous Richelieu*, Paris, Fayard, 1988; J.L. Pearl, *The Crimes of Crimes. Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Waterloo, Ont., Wilfrid Laurier University Press, 1999; S. Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, London-New York, Routledge, 2004. Per l'Italia: A. Jacobson Schutte, *My Satanic Spouse: Nuns and Sexual Possession in Early Modern Italy*, in «Civis», XXI, 1997, pp. 163-175; G. Dall'Olio, *Alle origini della nuova esorcistica. I maestri bolognesi di Girolamo Menghi*, in *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, a cura di G. Paolin, Trieste, Università di Trieste, 2001, pp. 81-125; Lavenia, *I diavoli di Carpi e il Sant'Uffizio*, cit. Per la Germania: L. Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London-New York, Routledge, 1994; E.H.C. Midelfort, *The Devil and the German People: Reflections on the Popularity of Demon Possession in Sixteenth Century Germany*, in *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation*, a cura di S. Ozment, in «Sixteenth Century Essays and Studies», XI 1989, pp. 99-119; Id., *A History of Madness in Sixteenth Century Germany*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

⁹⁴ Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, cit., p. 148.

⁹⁵ Ivi, p. 28.

⁹⁶ Ivi, pp. 28, 140. Per uno sguardo alle fonti di riferimento: Iohannes Cassianus, *De cenobiorum institutis*, X, 5 e *passim*.

⁹⁷ Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, cit., p. 139.

⁹⁸ Ivi, p. 138.

no dell'anima dapprima suggestionandola, dappoi colpendola con degli impulsi e, infine, conquistandola tramite le impressioni: imprimendo cioè nell'anima percezioni e sentimenti⁹⁹.

Una svolta nella storia del pensiero e delle idee inerenti il rapporto fra anima e corpo e quindi inerenti anche le possessioni, sarebbe venuta – bisogna ricordare – da Cartesio e dai suoi continuatori, che contraddissero l'episteme della neo-Scolastica, la quale aveva accolto e rinnovato il sistema aristotelico. Avvenne così che medici come Thomas Willis († 1675), Friedrich Hoffmann († 1742) e Herman Boerhaave († 1738) contribuirono al consolidamento della medicina meccanicistica, che iniziò a prevalere su quella aristotelico-galenica perché vennero fornite valide diagnosi in grado di spiegare convulsioni, condizioni di perdita di coscienza e colpi apoplettici – a cui sino ad allora si era attribuito carattere preternaturale – come manifestazioni proprie dell'isteria, delle malattie mentali e di quelle nervose¹⁰⁰.

Ripromettendoci di riprendere più avanti il discorso inerente la storia delle diagnosi di possessione, vorremmo ora far notare – per concludere – che la Chiesa ha una posizione molto diversa da quella della psichiatria, perché i sacerdoti che praticano la pastorale dell'esorcismo e altri esperti, ancora oggi, sostengono che le ossessioni e le possessioni diaboliche esistono e che si manifestano sotto forma di vessazioni ordinarie e straordinarie¹⁰¹. In breve si può affermare che, stando a questi specialisti della prassi dell'esorcismo, i demoni manifesterebbero la loro presenza in due modi; essi possono agire sulle facoltà dell'animo umano¹⁰², particolarmente sull'immaginazione, spingendo gli uomini al peccato con la sovraeccitazione delle passioni – si parla, in tal caso, di «operazioni ordinarie» –; oppure, e veniamo alle «operazioni straordinarie», possono letteralmente vessare l'essere umano a mezzo di tre operazioni: l'ossessione esterna o infestazione («fanno udire rumori, fanno muovere, trasportano, rovesciano e talvolta rompono oggetti»), l'ossessione interiore (durante la quale le anime «sono fortemente portate al suicidio»), la possessione (durante la quale i demoni si impadroniscono del corpo)¹⁰³. Tanto le ossessioni quanto le possessioni possono avere origini diverse. Esse vengono fatte risalire alle arti magiche, a un «patto diretto fra l'angelo caduto e un essere umano», oppure possono essere direttamente volute da Dio che, come mostra la vicenda di Giobbe, alle volte autorizzerebbe l'invasamento affinché, tramite l'incontro fra l'anima e il lato oscuro della divinità, si compia il perfezionamento spirituale¹⁰⁴.

Su un livello totalmente differente si muove il punto di vista della psichiatria – rispetto al quale è allineato anche il nostro –, nel senso che sembra ragionevole ricondurre a casi di isteria le manifestazioni del corpo, vittima, per altri, di ossessione e possessione. Il corpo isterico può essere 'variegato' dalla presenza del disturbo ossessivo-compulsivo, che spiegherebbe, in alcuni casi, la spinta al suicidio, e dalla presenza della coprofagia allorché l'«ossesso» arriva a ingerire materie dannose, ripugnanti e putrescenti come lo sterco¹⁰⁵; ma queste sono solo alcune delle varianti.

Illustreremo di seguito la presenza di certi denominatori comuni all'interno delle esperienze delle sante e delle beate classificabili come ossesse o possedute, quali la spinta al suicidio, l'ossessione per gli insetti e altri animali, l'ingestione di materie escrementizie e ovviamente la presenza di urla, versi e fischi; contestualmente mostreremo come sia possibile guardare a queste donne come a delle isteriche piuttosto che come a delle energumene. Nei prossimi paragrafi – facciamo notare – useremo indistintamente i termini 'ossessa', 'posseduta' e 'indemoniata'.

'Lotta continua': ancora su Cristina di Stommeln

Ad aprire il nostro *cabinet de femmes* dedicato alle possedute è una beata della quale abbiamo già parlato: Cristina di Stommeln († 1312). Il biografo della beata, Pietro di Dacia, racconta che, quando il Demonio – snervato per la fede della donna – sferrava i suoi attacchi, le ossa di Cristina si contraevano rumorosamente, come accadde nel corso della veglia del sabato di Pasqua; così riferì Aleide, compagna cieca di Cristina: «Sonum magnum audiui, ac si unus homo in tantum fuisset extensus, ut omnia ossa sua a compagnibus suis dissolueretur»¹⁰⁶.

Stando a fra Pietro, la presenza dei demoni nel corpo invaso della donna, oltre che a mezzo dello scrocchio delle ossa, *symbolon* del corpo isterico – come mostra, ad esempio, il caso di Vanna da Orvieto – si declinò in vario modo. Per esempio, leggiamo nel testo che segue, il biografo afferma che Satana solé cospargere la tunica, il volto, la bocca e finanche i denti di Cristina di una materia sozza simile agli escrementi umani:

demon Cristinam plus quam XX uicibus diuresis modis defedauit. hanc enim penam presentes pro tempore illo solebant nominare defedacionem, eo quod per fetidissimam materiam, scilicet stercus humanum, infligebatur. Et demon eam hac materia aliquando totam sub tunica perfundit;

⁹⁹ J.-J. Surin, *Triomphe de l'amour divine sur les puissances de l'enfer; et Science expérimentale des choses de l'autre vie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 366; Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, cit., p. 158.

¹⁰⁰ Per questo: Brambilla, *La fine dell'esorcismo*, cit., pp. 117-163, a pp. 118-125.

¹⁰¹ Allineato rispetto a questa idea è, per esempio, quanto detto da Fabio Marchese Ragona nel suo libro recente: *Il mio nome è Satana. Storie di esorcismi dal Vaticano a Medjugorje*, prefazione di fra Benigno, Cinisello Balsamo, Paoline, 2020.

¹⁰² La mistica Angela da Foligno, ad esempio, illustra molto bene, nella sua autobiografia, l'azione demoniaca sulle facoltà dell'animo umano: «Vedo che i demoni sospendono la mia anima in modo tale che, come l'impiccato non ha alcun sostegno, così all'anima sembra che non rimanga alcun sostegno. Così tutte le facoltà dell'anima si sconvolgono, con l'anima che vede e capisce e sa. [...] Così, quando l'anima incomincia a vedere cadere e scomparire tutte le facoltà, allora intervengono timore e pianto, e io grido parlando con la bocca a Dio, anzi urlando verso Dio, dicendogli molte volte, quasi ininterrottamente: 'Figlio mio, figlio mio, non mi lasciare, figlio mio': Ed. Frezza, p. 43.

¹⁰³ Per tutto questo si veda M. Tosatti, *Santi indemoniati. Casi straordinari di possessione*, Hong Kong, Chorabooks, 2017, p. 7. Ricordo che l'*Enciclopedia cattolica* propone la seguente classificazione dell'attività diabolica: infestazione diabolica locale (inerente la natura fisica e animale); infestazione diabolica personale (lo stato violento delle tentazioni ordinarie); ossessione diabolica (il dominio esercitato dal Demonio su anima e corpo): cfr. *Enciclopedia cattolica (s.v. Manifestazioni demoniache)*, cit. in Declich, *Introduzione allo studio del diabolico in psichiatria*, cit., p. 416, nota 22.

¹⁰⁴ Tosatti, *Santi indemoniati*, cit., pp. 5-6.

¹⁰⁵ Numerose figure della santità femminile ingeriscono materie ripugnanti, come si legge nelle fonti che le riguardano. Mme Guyon inghiottì degli sputi, mentre Marguerite-Marie Alacoque leccò e inghiottì il vomito di una persona da lei assistita: Du Néant, *Il trionfo delle umiliazioni*, cit., pp. 109 sgg.

¹⁰⁶ Petrus de Dacia, *Vita Christinae Stumbelesensis*, cit., p. 23.

aliquando sola faciem; aliquando in capite suo sub peplis quasi quondam pastam posuit, et quod – quod mirabilis uidebatur – inter oculos et pupillas spissam immundiciam composuit; aliquando etiam os eius predicta immundicia impleuit; aliquando inter dentes eius eam adeo fortiter uel tenaciter inpressit, ut uix cum panno posset euelli et emundari. Falsum dico, si hanc immundiciam sic administratam manibus meis de locis predictis non excepi. Mirabilissimum autem uidebatur esse et fuit, quod, cum predicta materiam non sentiretur ab aliis nisi tepida, Cristine tamen adeo erat feruida, ut magne pustule in eius corpore ad eius contactum orirentur¹⁰⁷.

Per noi, che guardiamo oggi a questi episodi con gli occhiali della psichiatria e della psicoanalisi, del razionalismo e del postmodernismo, le cose stanno diversamente: le sostanze ripugnanti che ricoprirono le vesti, il volto e la bocca della ragazza, a differenza di quanto sostenne fra Pietro, che le considerò vessazioni demoniache, dovettero essere gli strumenti con i quali prese corpo una grave forma di demenza, oggi nota come coprofagia e consistente nell'ingestione delle feci proprie o altrui¹⁰⁸. In altre parole, dovette essere forse la stessa Cristina a procurarsi le materie escrementizie, successivamente maneggiate – e forse ingerite – o a causa di una forma di parafilia, o a causa di una forma di schizofrenia, o ancora a causa di un particolare disturbo della personalità destinato a rimanere oscuro e indecifrabile. La coprofagia, peraltro, sembra fare capolino pure in altre biografie di sante donne; se sant'Angela da Foligno bevette l'acqua contaminata dalla lebbra ingerendo la crosta della ferita di un lebbroso¹⁰⁹, la mistica Mme Guyon (1648-1717) inghiottì pus e sputi¹¹⁰, mentre santa Marguerite-Marie Alacoque (1647-1690), in modo più simile a Cristina di Stommeln, desiderò mangiare le feci di una malata di dissenteria:

Et une fois que j'avais quelque soulèvement de coeur en servant une malade qui avait la dysenterie, il [Gesù] m'en reprit si fortement, que je me vis contrainte, pour réparer cette faute, en portant verser ce qu'elle avait fait, d'y tremper ma langue un long espace de temps et d'en remplir ma bouche¹¹¹.

Un altro stigma della vessazione di Satana è la tentazione del suicidio, come ben si vede, oltre che nella *Vita* di Cristina, nella biografia di Maria Maddalena de' Pazzi († 1607). Nella notte di Sant'Andrea apostolo, a Maria Maddalena venne la tentazione di uccidersi, sebbene il biografo usi l'espressione «farsi male»; la donna andò in refettorio ove, preso un coltello, lo portò con sé fino in coro. Ritornata in sé, la Pazzi salì sull'altare della Beata Vergine e prima mise in mano alla statua della Madonna l'arma trafugata, poi la calpestò in segno di disprezzo nei confronti del Tentatore:

La notte poi di Sant'Andrea Apostolo [...], dicendo con l'altre sorelle il matutino, sopraggiunta da gravissima tentazione di farsi male da se stessa, se n'andò in rifettorio, dove preso un coltello, e ritornata in coro pure in ratto, salì sopra l'altare della Beata Vergine, e nelle mani di lei il collocò per ottener grazia di poter vincere tal tentazione. Dopo questo lo calpestò co' piedi per maggior disprezzo del tentatore. Altra volta si fece per lo stesso effetto legare in cella dalla madre priora¹¹².

In modo simile, una volta Cristina cercò di tagliarsi una vena, ma a un tratto ricordò che, se si fosse uccisa, sarebbe andata all'inferno e dunque, alla fine, desistette dalla tentazione. Come leggiamo, questo tentato suicidio fu solo uno di una lunga serie perché in altre occasioni la donna aveva provato a uccidersi, come quella volta in cui si era gettata in un pozzo:

Omni hora, qua fuit sola, nichil libencius quam quod se ipsam occidisset, fecisset; et uidebatur, quod cor eius non diucius duraret, nisi hoc faceret. Quando fuit iuxta puteum, idem uoluit; quando fuit in ecclesia, pre maxima pena ad hoc ipsum faciendum exiuit; et cum iam diucius non posset continere, uenit in cor eius uerbum, quod audierat, si hoc faceret, quod deberet ire ad inferos; et hoc ipsam abstinere fecit. Semel cum deberet minuere, incepit cogitare, quod ex nimio fluxu sanguinis deberet mori. Cum sola erat, uolebat iterum uenam aperire, et magna nigredo brachium subsecuta est, ita quod horruit et cogitauit, quod male faceret¹¹³.

Dopo questo discorso sull'istinto suicida visto come sintomo che pertiene a un disturbo mentale e non come manifestazione di un assalto demoniaco, vorremmo richiamare l'attenzione su un altro sintomo ricorrente nelle vite delle sante, generalmente indicatore della natura nevro-isterica dell'analizzando, ovvero la convinzione – quasi sempre un'allucinazione visiva – di essere molestati da animali invasori come i pidocchi o le mosche, che vengono interpretati in guisa di rappresentazione tangibile della presenza demoniaca. Questa allucinazione visiva è particolarmente ricorrente nel caso di Colette de Corbie¹¹⁴ (1381-1447), ma il sintomo si impone con evidenza già nella vita della più antica Cristina di Stommeln. Fra Pietro racconta che Satana si presentò alla sua biografata sotto mentite spoglie in diverse occasioni, come quella in cui le si manifestò con l'aspetto di un uomo nero vestito di stracci che scosse sul suo letto migliaia di pidocchi per ben sei notti:

¹⁰⁷ Ivi, p. 42.

¹⁰⁸ Sulla coprofagia si veda questo studio recente: H. Azizi et al., *The Pathophysiology and Management of Coprophagia: A Report of Two Cases and Literature Review*, in «Case Reports in Psychiatry», 2018, disponibile sul web, <https://doi.org/10.1155/2018/5157879>.

¹⁰⁹ Ed. Frezza, p. 78.

¹¹⁰ *La vie de madame J.M.B. de la Mothe Guyon*, cit., pp. 89-90.

¹¹¹ Marguerite-Marie Alacoque, *Vie et oeuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, vol. 2, Paris, J. De Gigord, 1915, p. 82.

¹¹² Puccini, *Vita*, cit., XLIII, pp. 90-91.

¹¹³ Petrus de Dacia, *Vita Christinae Stumbelensis*, cit., pp. 112-113.

¹¹⁴ «Ou pays de Langhedoc ilz la persecuterent en figure de mouches lesquelles venoient en si grande abondance en son oratoire pour la tourbler en ses orisons que c'estoit ungne dessolable chose et de leur poincture et de leur voler sur ses mains et du bruyt qu'elles faisoient»: *Les vies de S^{te} Colette Boylet de Corbie réformatrice des frères mineurs [...]*, Paris-Couvin, Librairie A. Picard Fils & C^{ie} – Maison Ssint-Roch, 1911, p. 135. Sempre sugli animali invasori, ivi, p. 134: «Entre tous les betes que plus enuis elle veoit, c'estoit bestes venimeusses comme crapaulx, hyraenges et samblables bestes et pour ceste cause l'ennemy d'enfer que bien scauoit comment elle les hayoit, il se demonstroit à elle en ele figure [ou elle figure ly demonstroit]. En l'encommencement de la reformation qu'elle estoit au couvent de Besancon, par moult de fois ou quant elle vouloit prier à notre Seigneur ou qu'elle avoit faicte son orison, il sambloit que le lieu où l'encelle estoit fust tout plain et de tres ydeulx crapaulx». Su Colette de Corbie, si vedano questi due volumi: É. Lopez, *Culture et sainteté. Colette de Corbie (1381-1447)*, Saint Etienne, Publications de l'Université de Saint Etienne, 1994; *Colette de Corbie. Ripartire da Cristo sulle orme di Chiara*, a cura di P. Messa, Assisi, S. Maria degli Angeli, 2014.

Post hec uenit temptatio pediculorum, qui leserunt eam sex noctibus. et cum surgeret ad matutinas, ipsa et relique socie putabant, quod hilla accederet ad suum lectum et de ea fierent tales uermes. Tandem quasi impaciens facta requisiiuit: «quare sic accedis ad lectum et facis michi tot uermes?» negauit illa omnino; vnde coniecit, quod demon fuit. Quando illa ascendit ad orationem, ille ascendit lectum quasi nigerrimus hominum; habens panniculus plures in corpore quassauit illos et ridendo recessit. Illa de mane uisibiles inuenit innumerabiles uermes in suis lintheaminibus¹¹⁵.

Se riprendiamo in mano gli *Studi sull'isteria* di Freud e Breuer, vediamo che una delle pazienti del medico austriaco, la vedova Emmy von N., parve soffrire della medesima allucinazione. In realtà Emmy von N. presentava un quadro sintomatologico molto affine a quello di Cristina per le ragioni che seguono: entrambe soffrono di contrazioni: Emmy tenne spesso strettamente intrecciate le dita¹¹⁶; tanto Cristina quanto Emmy sono tendenzialmente agitate, quasi fossero ipertese. Cristina, come abbiamo visto nel capitolo precedente, si dimena violentemente ed Emmy, a sua volta, sobbalza ogni volta che qualcuno entra nella sua stanza¹¹⁷; infine, e veniamo al sintomo che ci riguarda, entrambe 'vedono' animali che le assalgono e le perseguitano. Se ormai ci è noto l'episodio di Cristina e delle pulci, vediamo di capire cosa vide, o meglio cosa credette di vedere la vedova Emmy. Costei, nel corso di un bagno di crusca, si era convinta che i pezzi di crusca fossero dei vermi e quindi, terrorizzata, gridava¹¹⁸:

Durante il bagno di crusca, che oggi le toccava, [Emmy von N.] ha gettato delle grida perché aveva scambiato la crusca per vermi. [...] Era quasi esageratamente allegra, ma di tanto in tanto s'interrompeva per gridare «puah!» e prendeva delle espressioni di terrore. Inoltre balbettava¹¹⁹.

Emmy, inoltre, aveva paura di stringere la mano degli altri perché temeva che questa si trasformasse in un «ripugnante animale»¹²⁰. Dopo aver illustrato il sintomo, Freud ricostruiva l'eziologia di esso spiegando che, nella vita di Emmy, c'erano stati degli eventi traumatici, dei ricordi patogeni: la risposta al perché di queste visioni orripilanti stava nel passato di Emmy. In breve, gli eventi traumatici dai quali traevano origine le visioni – e i sogni – di *Frau* Emmy erano cinque: la volta in cui un pipistrello si era impigliato nel suo guardaroba¹²¹; il giorno in cui un suo puntaspilli era stato ricoperto dai vermi perché cosperso di crusca non bene essiccata¹²²; l'episodio in cui, nel corso di una passeggiata, dei rospi le avevano impedito di camminare¹²³; le volte in cui i fratelli le avevano gettato addosso degli animali¹²⁴; infine il giorno in cui, in giardino, Emmy si era fatta suggestionare dal gioco delle ombre, che – secondo Freud – dovettero sembrarle un topo¹²⁵.

Insomma, alla luce di questo controllo incrociato fra Cristina e *Frau* Emmy, possiamo affermare che forse anche la beata di Stommeln dovette soffrire di allucinazioni visive. Si può concludere quindi che il *cut-off*, il numero minimo di sintomi da noi raccolti – segnatamente la contrazione delle ossa, la coprofagia, la spinta al suicidio e le allucinazioni visive – consente forse di guardare alla beata Cristina di Stommeln non come a una posseduta, ma come a un'isterica variamente disturbata – conformemente con la configurazione isterica dissociativa¹²⁶ – i racconti della quale vennero, per ragioni diverse, sistemati in un testo eteroclitico – la *Vita* – in cui Cristina è presentata come un'energumena perennemente in lotta col Demonio, una lotta tanto strenua quanto catartica ove, sullo sfondo, si intravede l'eterno conflitto fra il Dio del bene e il principe delle tenebre.

Il peccato e la vergogna: le possessioni della beata Eustochio da Padova

La vicenda di Cristina anticipa alcuni dei temi che ritroveremo più avanti, come, per esempio, quello del tentato suicidio, che la mistica di Stommeln condivide con la più giovane Eustochio da Padova. Seppur documentata solo da una biografia settecentesca – scritta da un edotto gesuita, Giulio Cesare Cordara¹²⁷ – la storia della vergine padovana Eustochio (1444-1469) è densa e affascinante quasi quanto una fiaba¹²⁸. La piccola, al secolo Lucrezia Bellini, era nata dall'unione sacrilega fra una monaca, Maddalena Cavalcabò, e un uomo sposato, Bartolomeo Bellini¹²⁹. Una volta venuta alla luce, venne affidata al padre e divenne oggetto del livore e delle angherie della matrigna, che nella figliastra vedeva «la memoria parlante dell'ingiuria fattale dal marito»¹³⁰. A partire dall'età di quattro anni la piccola dovette iniziare ad avere delle crisi, anche se l'agiografo non approfondisce la fenomenologia della possessione di Lucrezia, limitandosi a dire che lo spirito infernale le muoveva a suo piacimento «or la lingua, or le mani, con obbligarla a dire ed operare ciò che meno voleva»¹³¹; inoltre i demoni la sollevavano in aria e nonostante queste persecuzioni, costei «si

¹¹⁵ Petrus de Dacia, *Vita Christinae Stumbelesensis*, cit., p. 117.

¹¹⁶ Freud, Breuer, *Studi sull'isteria*, cit., pp. 265-267.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Freud, Breuer, *Studi sull'isteria*, cit., p. 268.

¹¹⁹ Ivi, p. 284.

¹²⁰ Ivi, p. 285.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Ivi, p. 283.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ G. Reda, *Il suicidio*, in *Trattato di psichiatria*, cit., p. 273.

¹²⁷ M. Vigilante, s.v. *Cordara, Giulio Cesare*, in DBI, vol. 28, 1983, consultabile sul web, [https://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-cesare-cordara_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giulio-cesare-cordara_(Dizionario-Biografico)/); E. De Tiplado, *Biografia degli Italiani illustri*, vol. 3, Venezia, dalla tipografia di Alvisopoli, 1836, pp. 125-128.

¹²⁸ La biografia sulla beata Eustochio è pressoché inesistente; di lei abbiamo una vita: *Vita virtù e miracoli della B. Eustochio Vergine padovana monaca professa dell'Ordine benedettino nel Monastero di S. Prosdocimo di Padova scritta dal p. G. Cordara della compagnia di Gesù*, Venezia, presso Antonio Zatta, 1768. Alcune notizie sulla beata possono essere rinvenute nella sintesi che di lei fa Tosatti, *Santi indemoniati*, cit., pp. 33-52.

¹²⁹ Cordara, *Vita*, cit., pp. 8-9.

¹³⁰ Ivi, pp. 9-10

¹³¹ Ivi, p. 10.

stava coll'animo in Dio raccolto, e si esercitava internamente in atti di molto merito»¹³². Le crisi si manifestarono periodicamente e a un certo punto, quando la bambina aveva appena sette anni, il padre, per paura che la figliuola volesse avvelenarlo, decise di ucciderla¹³³. In seguito, però, il genitore desistette dalla sua intenzione e scelse di metterla in monastero, a San Prosdocimo¹³⁴. Si trattava di un luogo in cui le monache erano molto mondanizzate, tant'è che il vescovo – Iacopo Zeno –, alla luce dei fatti moralmente incresciosi che avevano avuto luogo in monastero, decise di sostituire la famiglia religiosa con un nuovo gruppo di monache moralmente integre e affidabili¹³⁵. Più avanti nel racconto, il biografo informa che, il 15 gennaio 1461, Lucrezia venne accettata come postulante dalle monache riformate di San Prosdocimo – diverrà monaca professa quattro anni dopo¹³⁶ – ed è a partire da questo punto della narrazione che le descrizioni dei parossismi della giovane, ormai diciassettenne, si fanno più precise. Per esempio, un giorno, la ragazza – i capelli tutti arruffati – si mise a urlare, digrignò i denti, si contorse come una serpe; poi balzò in aria come una palla, prese in mano un coltello e si diresse verso le consorelle, per salire infine su un banco e immobilizzarsi:

Ma nel giorno seguente, quasi scoppiasse all'improvviso una sotterranea occulta mina, fu tal orrendo fracasso nel chiostro, che ben si conobbe essere il demonio, che veniva, dirò così, a mettersi in pubblico dopo aver guardato lungamente l'incognito, e veniva in qualità di carnefice, col più terribile apparato di spaventi e di terrori. Gli urla e le strida della misera invasata assordavano l'aria. Stralunata negli occhi, co' crini sparsi e rabuffati, col volto di mille colori, ora digrignava orribilmente i denti, ora tutta dibattevasi smaniosamente, e contorcevasi come una serpe, e balzava talvolta in alto come una palla, in segno dell'estrema violenza che le faceva il suo spietato tiranno. [...] Le monache [...] si fermarono ad osservar da lontano la misera paziente con qualche senso di compassione, ma ella, afferrato un coltello, che per forte le venne alle mani, corse ad investirla furiosamente, e messele tutte in fuga, venne a fermarsi sopra d'un banco, dove restò come assiderata ed immobile¹³⁷.

Le monache ebbero paura della consorella invasata e quindi inizialmente la legarono a una colonna¹³⁸; in seguito la imprigionarono, dato che, oltre a ritenerla pericolosa, credevano che i malanni della badessa, la salute della quale era molto compromessa, andassero attribuiti a un sortilegio operato dalla povera Eustochio¹³⁹. «Come fattucchiera sacrilega, e micidiale», Eustochio venne dunque imprigionata e si pensò addirittura di condannarla a morte, anche perché, a un certo punto, pure la folla accorse: «Accorse perfino al monastero il popolo in gran folla, e con insano clamore gridava, che si consegnasse al fuoco la strega infame, che fosse bruciata viva l'indegna maliarda»¹⁴⁰. In seguito le monache – atterrite dal comportamento della consorella spiritata – isolarono totalmente la Bellini, al punto da murare anche l'unica finestrella della cella in cui Eustochio era stata rinchiusa¹⁴¹. Intanto le persecuzioni diaboliche, o forse sarebbe meglio dire le crisi isteriche, continuavano a tormentare la fanciulla che, nel corso degli attacchi, si spogliava, sudava, si percuoteva – tentò persino di soffocarsi –, sebbene le monache sostenessero che i lividi rinvenuti sul corpo di lei fossero, in realtà, le percosse del Demonio e non i segni di un processo autodistruttivo: «Fu trovata la misera stesa per terra in un cantone, ignuda, semiviva, e con tante lividure, massime intorno alla gola, che ben si conobbe come il demonio l'aveva aspramente battuta, e aveva tentato di soffogarla»¹⁴².

Dopo che le benedettine di San Prosdocimo affidarono alla Bellini un'appetata, sperando che la promiscuità potesse favorire il contagio della monaca invasata e magari condurla alla morte¹⁴³, costoro decisero finalmente di liberarla, seppur non completamente: Eustochio non poté – ancora – intervenire in coro, né scendere in chiesa per l'ufficio delle letture; non poté parlare con le altre dei suoi travagli, né farsi vedere in pubblico; inoltre, «quasi fosse scomunicata», nessuno le rivolse più la parola:

La lasciarono dunque libera ma con espresso divieto di intervenire colle altre al coro, né mai scendere in Chiesa agli Uffizj Divini, né vedere da chicchessia degli esterni. In oltre le proibirono di parlare con persona vivente de' suoi travagli [...]. E perciocchè non potevano impedire che talvolta non comparisse ne' luoghi pubblici del Monastero, esse nell'incontrarla o abbassavano gli occhi, o voltavano dispettosamente le spalle. Niuna la voleva accanto, quasi fosse appetata; niuna le diceva una parola, quasi fosse scomunicata; appena si degnavano di guardarla, quasi temessero d'avvelenarsi per gli occhi, o di restarne contaminate¹⁴⁴.

Eustochio venne emarginata e le manifestazioni parossistiche andarono avanti ancora per molto tempo:

Ora [il Demonio] la conduceva in qualche stanza più ritirata, e qui spogliatala di tutte le vesti, aspramente la percuoteva con un flagello di funicelle, armato di alcune punte di rame, o anche le squarciava crudelmente le carni per terra fino alla porta del monastero, quasi volesse cavarla fuori da quel sacro recinto, e talvolta a piombo, sicché pareva miracolo che non restasse sul colpo coll'ossa infrante. Più volte le trinciò minutamente la pelle sopra del collo, e molte volte le incise le vene con grande effusione di sangue, sino a patirne mortali sfinimenti e deliqui¹⁴⁵.

Quantunque, come si vede in questa sequenza, il biografo sostenga che sia stato il Demonio ad averla spogliata, ad averla fatta cadere per terra, ad averle lacerato la pelle del collo e ad averle tagliato le vene, possiamo pensare che l'artefice di tanta violenza fosse la stessa Eustochio, secondo un meccanismo autolesivo caratteristico degli isterici¹⁴⁶. La tendenza del Cordara ad attribuire alle forze

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Ivi, pp. 11-13.

¹³⁴ Archivio di stato di Padova, Corporazioni soppresse – Monasteri, *Monastero di San Prosdocimo*.

¹³⁵ Cordara, *Vita*, cit., pp. 14-18.

¹³⁶ Ivi, pp. 51-52.

¹³⁷ Ivi, pp. 23-24.

¹³⁸ Ivi, p. 24.

¹³⁹ Ivi, p. 26.

¹⁴⁰ Ivi, p. 27.

¹⁴¹ Ivi, p. 35.

¹⁴² Ivi, p. 41.

¹⁴³ Ivi, p. 42.

¹⁴⁴ Ivi, p. 43.

¹⁴⁵ Ivi, p. 45.

¹⁴⁶ Freud, *Frammento di un'analisi d'isteria*, cit., p. 315.

del male atti evidentemente compiuti da Eustochio in stato di eccitazione si ritrova più avanti nel testo, allorché è detto che il Demonio bagnava la testa della Bellini con l'acqua ghiacciata, facendole ingerire sostanze dannose e provocandole quindi vomiti e doglie:

Spesso [il Diavolo] le stringeva gagliardamente la testa, o gliela lavava con acqua gelata, e poi la copriva con panni bagnati, obbligandola a tenersi quella umidità sul capo, acciò le cagionasse degli acuti dolori, come seguiva. Tre quattro volte al giorno le dava a bere gran vasi d'acqua fredda, massime la mattina quando si levava di letto, a solo fine che se le stemperasse lo stomaco, e talvolta vi mescolava dentro della calcina, della vernice, o altra simil cosa nociva e schifosa, e per fino una volta la costrinse a mangiarsi una sponga frita con olio puzzolentissimo, che sola a giudizio de' medici bastava a darle la morte¹⁴⁷.

Anche il tentativo di suicidio compiuto dalla Bellini è fatto vedere come una tentazione del Demonio, forse modellata sulla falsariga della tentazione di Gesù nel deserto da parte di Satana e leggibile in Matteo, 4, 5-6 – «Un giorno il maligno spirito la portò sopra un'altissima trave del tetto, e di colassù minacciava di lasciarla andare a precipizio, se non gli si offerisse l'anima sua in dono»¹⁴⁸ – e l'attacco durante il quale il Diavolo avrebbe provato a tagliarle l'arteria dovette essere, di fatto, l'ennesimo tentativo di produrre consapevolmente un danno a sé stessa: «Si provò più volte con gran furore di tagliarle l'arteria, ma questa per divino volere sempre gli sfuggì dalle mani»¹⁴⁹.

Il biografo informa altresì di come Eustochio fosse stata sottoposta più volte agli esorcismi e di come questi non avessero sortito alcun effetto benefico, visto che Dio aveva chiamato la povera monaca a vivere una santità resa eminente proprio in virtù delle vessazioni diaboliche; il Cordara afferma infatti che «questa fu senza dubbio la causa, per cui Iddio tolse agli esorcismi l'efficacia in ordine al discacciamento totale del maligno spirito»¹⁵⁰. Solo col passare degli anni le monache di San Prosdocimo realizzarono di avere accanto a sé non un'ossessa e basta, ma una santa donna prescelta da Dio affinché combattesse e sconfiggesse il principe del male¹⁵¹: Eustochio sarebbe infatti morta in concetto di santità il 13 febbraio 1469¹⁵².

La galleria di ritratti di donne che abbiamo delineato in questo lavoro consente di interpretare molte delle manifestazioni psicosomatiche riferite alla beata Eustochio da Padova, quali i parossismi e le varie forme di autolesionismo; seppure in modo cursorio e senza andare al di là di tanto per tutte le ragioni legate all'impossibilità di 'intervistare' la nostra analizzanda, vorremmo richiamare l'attenzione, per esempio, proprio sul tentativo di suicidio. Esito di un raziocinio confuso, il suicidio incontro al quale la Bellini tentò di andare può dirsi o simbolico di natura schizoide o, meglio ancora, di tipo emotivo¹⁵³. Il suicidio di tipo emotivo si manifesta in genere a seguito della vergogna per un pubblico scandalo, così come pure a seguito di sensi di colpa e rimorsi di coscienza, e si può forse azzardare che proprio la vergogna per il suo sacrilego concepimento ad opera dei genitori abbia potuto introiettare in Eustochio le forze coattive della pulsione suicidaria, sebbene il tentativo di togliersi la vita, alla fine, andò fallito. Già Freud sosteneva che il suicidio e la melanconia – che sarebbe scaturigine dell'atto suicidario – fossero la risultante di un'azione aggressiva diretta contro l'oggetto d'amore introiettato, oggetto con cui, inizialmente, il soggetto si era identificato¹⁵⁴. In seguito lo psicanalista Otto Fenichel affermò che il suicidio era l'esito di un processo in cui il soggetto cerca di liberarsi a tutti i costi da un insostenibile senso di colpa, processo in cui l'Io – sbagliando – si sottometterebbe al Super-io nel tentativo di placarlo, sì da ottenerne il perdono; atto di sottomissione questo – proseguiva Fenichel – votato purtroppo al fallimento, dato che «quella parte della personalità che si cerca di placare con la regressione è diventata sadica [...] contro la propria persona»¹⁵⁵. Più avanti, alcuni psichiatri come Zilboorg¹⁵⁶, Andics¹⁵⁷ e Walton¹⁵⁸ dimostrarono come persone che non avevano avuto rapporti normali con i genitori nel corso dell'infanzia avessero sviluppato tendenze a sentirsi non amate, elaborando tendenze al suicidio, sì da scaricare le spinte aggressive contro le figure parentali introiettate: non a caso «il miglioramento che segue a un tentativo [di suicidio] sembra derivi da un sollievo del senso di colpa»¹⁵⁹. Se il suicidio di Eustochio sia riconducibile a psicosi affettive, a schizofrenia o a stati deliranti e confusionali non è dato sapere, ma alla luce di questo ritratto a tinte fosche possiamo forse legittimamente inferire una dipendenza della pulsione suicidaria dalle due coordinate di fondo che si stagliano, ingombranti, dietro la vicenda della povera monaca padovana: il peccato e la vergogna.

Jeanne des Anges e le orsoline di Loudun fra possessione e santità

Sempre riconducibile alle intricate vicende familiari sembra essere la 'storia clinica' dell'ultima posseduta che abbiamo eletto a 'prototipo', a 'canone' del rapporto fra isteria e possessione. La storia dell'orsolina Jeanne des Anges Belcier¹⁶⁰ è legata a doppio filo alla famosa vicenda della possessione di Loudun, raccontata tramite una rigorosa ricostruzione storica dei fatti da Michel de Certeau nel

¹⁴⁷ Cordara, *Vita*, cit., p. 45.

¹⁴⁸ Ivi, p. 46.

¹⁴⁹ Ivi, p. 71.

¹⁵⁰ Ivi, p. 47.

¹⁵¹ Ivi, p. 53.

¹⁵² Ivi, p. 76.

¹⁵³ Mi rifaccio qui alle categorie suicidarie suggerite da James Hillman all'interno di *Il suicidio e l'anima*, Milano, Adelphi, 2010, pp. 66-67 (ed. or., *Suicide and the Soul*, London, Hodder and Stoughton, 1964).

¹⁵⁴ S. Freud, *Lutto e malinconia* (1915), cit. in J.M.A. Weiss, *Il paziente suicida*, in *Manuale di psichiatria*, a cura di S. Arieti, 1969, vol. 1, pp. 480-495, a p. 483.

¹⁵⁵ Ivi, p. 483.

¹⁵⁶ G. Zilboorg, *Considerations on Suicide, with Particular Reference to That of the Young*, in «American Journal of Orthopsychiatry», 1937, pp. 7-15.

¹⁵⁷ M. von Andics, *Suicide and the Meaning of Life*, London, Hodge, 1974.

¹⁵⁸ H.J. Walton, *Suicidal Behavior in Depressive Illness*, in «Journal of Mental Science», 1958, pp. 884-891.

¹⁵⁹ Weiss, *Il paziente suicida*, cit., p. 486.

¹⁶⁰ Su di lei ho consultato i seguenti studi: M. Carmona, *Soeur Jeanne des Anges, diabolique ou sainte au temps de Richelieu?*, Bruxelles, A. Versailles, 2011; F. Cavallera, *L'autobiographie de Jeanne des Anges d'après des documents inédits*, in «Recherches de Science religieuse», XVIII, 1928, pp. 224-235; A. Gimaret, *L'autobiographie de Jeanne des Anges (1644): histoire d'une âme ou réécriture d'une affaire de possession?*, in «Études Épistémè», XIX, 2011, pp. 22-49; si veda anche il più datato: T. Griguer, *Historiographie et médecine. À propos de Jeanne des Anges et de la possession de Loudun*, in «Annales de Bretagne et de pays de l'Ouest», XCIX/2, 1992, pp. 155-163.

secolo scorso¹⁶¹. Al centro della vicenda della possessione vi fu il convento delle orsoline di Loudun – nella Francia centro-orientale –, ove diciassette religiose e alcune secolari, in preda ad attacchi epilettici e ad altri disordini mentali, vennero dichiarate possedute dai demoni. Le orsoline affermarono che la colpa della possessione andasse ascritta al curato della chiesa locale, Urbain Grandier, che – stando a quanto riferirono le suore – si era reso autore del maleficio del quale erano vittime¹⁶²; peraltro le religiose si dissero tutte fatalmente attratte dal curato, un «fomentatore di disordini»¹⁶³, libertino e trasgressore del celibato ecclesiastico. La possessione a Loudun ebbe una dimensione ‘pubblica’, spettacolare: pubblici furono gli esorcismi delle orsoline, pubblici furono i processi che porteranno alla condanna del curato Grandier e tutto andò avanti per circa dieci anni¹⁶⁴, dal 1632 al 1640¹⁶⁵.

Fu nella notte fra il 21 e il 22 settembre del 1632 che il primo fantasma si manifestò alla priora Jeanne des Anges, alla sottopriora, suor de Colombiers, e ad un’altra donna del convento, Marthe de Sainte-Monique¹⁶⁶; il fantasma prese inizialmente il volto del confessore defunto – padre Moussaut – ma, nei giorni successivi, esso si mostrò con il volto di Urbain Grandier¹⁶⁷. Secondo la ricostruzione degli esorcisti, i demoni possessori dichiararono i loro nomi – Astraroth, Zabulon ecc. – e trasmisero alle donne le loro voci e i loro volti¹⁶⁸. Le crisi delle orsoline, i loro «dimenamenti»¹⁶⁹, ebbero luogo soprattutto dopo la comunione, ed esemplificativa per questo è la prima crisi di Jeanne:

Portata la comunione alla detta priora, le torture e la perdita di giudizio cominciarono, e il diavolo, incitato a lasciarla benedire Dio e adorarlo, disse: «Egli è maledetto». E per tre volte: «Io rinnego Dio». [...] [Il diavolo] la prese per tre volte alla gola, facendola urlare, digrignare i denti, tirare la lingua. Infine costretto a obbedire, ella ricevette il santo Sacramento che per diverse volte lo spirito cercò di farle gettare fuori dalla bocca, inducendola a vomitare¹⁷⁰.

Secondo la credenza del tempo¹⁷¹, gli esorcisti – e con loro gli altri attori del ‘teatro’ di Loudun – credettero che i vari demoni si fossero impossessati del corpo delle orsoline, posizionandosi ad altezze precise o «residenze»¹⁷² (in prossimità della fronte, dello stomaco, dell’ombelico ecc.) e che essi si rivelassero ogni volta che le donne cambiavano espressione:

Il cambiamento dell’aspetto del viso non può essere naturale, poiché, siccome ciascuna di esse è posseduta da parecchi demòni, qualche volta quello che è incitato e abiurato, per evitare la forza dell’esorcismo, dà il cambio inviandone un altro al suo posto, come fanno le lepri. Ma non può farlo senza che lo si riconosca visibilmente. Poiché, quando cambiano i demòni, anche il viso della fanciulla muta d’aspetto e sembra un altro viso. Gli occhi in particolare appaiono di altri colori e ciò in modo così sensibile, che non solo l’esorcista ma anche ogni altra persona che sia nelle vicinanze può riconoscerlo molto facilmente¹⁷³.

Le poverine vennero sequestrate, suddivise in gruppi e separate le une dalle altre, sì da poter essere monitorate costantemente¹⁷⁴; gli esorcismi delle religiose, ormai scaglionate, avvenivano pubblicamente e simultaneamente, nelle varie chiese di Loudun (Sainte-Croix, Saint-Pierre-du-Martray, la cappella delle orsoline ecc.): davanti all’ostensorio, le ossesse venivano legate con delle cinghie ai banchi – sì da immobilizzarne fianchi, mani e stomaco – la testa appoggiata su un guanciale, e allorché si manifestavano i demoni o, diremmo noi, le crisi, venivano liberate perché si credeva che la liberazione del corpo favorisse la fuoriuscita degli spiriti maligni¹⁷⁵.

I disordini mentali delle religiose vennero sottoposti all’attenzione dei medici – taluni cattolici, talaltri ugonotti – i quali riconobbero che le vessazioni non potevano essere attribuite a forze umane e non potevano procedere da malattia naturale¹⁷⁶. Insomma, a giudicare dai documenti e dai testi che ci sono pervenuti, il convento di Loudun, *sine ullo dubio*, fu ‘teatro’ di uno dei più sensazionali casi di isteria di gruppo – o, secondo altre linee di pensiero, di possessione di massa – ad oggi noti. L’aspetto dell’isteria sessuale ben traluce, ad esempio, dai racconti stesi dagli ‘spettatori’ dell’epoca, fra i quali ricordiamo padre Du Pont, religioso di Fontevault, «seduto sempre in prima fila durante gli esorcismi, curioso, chiacchierone»¹⁷⁷, il quale scrisse che le orsoline, un giorno cominciarono

a gridare e a chiamare Grandier, di cui erano talmente invaghite che né le altre religiose né tutte le altre persone erano capaci di trattenerle. Esse

¹⁶¹ Per un discorso introduttivo: R. Lista, *La possessione di Loudun: una tragedia del linguaggio*, in de Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., pp. 7-22. Poderosa è la bibliografia sui fatti di Loudun, per i quali rimando agli apparati in appendice all’edizione succitata dell’opera decerteauiana.

¹⁶² De Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., pp. 50-51 e 53.

¹⁶³ Ivi, p. 133.

¹⁶⁴ Ivi, p. 27.

¹⁶⁵ Una cosa che va tenuta a mente, quando parliamo della possessione di Loudun, è che tutta la vicenda – nei suoi sviluppi, nelle sue complicazioni e nelle sue contraddizioni – venne a segnare un momento di grande tensione sociale, politica e religiosa (ivi, pp. 58-61 e *passim*). Per esempio, Loudun era stata a lungo in mano agli ugonotti, ma a seguito dell’editto di Nantes (1598), era passata ai cattolici e questo portava con sé forti ripercussioni sul versante politico e organizzativo della cittadina aquitana (*ibidem*). Nel caso intervenne, oltre a quella religiosa, anche la giurisdizione civile, rappresentata via via dall’inquisitore di giustizia, dal balivo, dal cancelliere, dagli assessori (ivi, p. 93). Si può affermare, in ultima analisi, che la vicenda fu uno scontro fra Grandier e Richelieu, scontro che determinò molteplici e inaspettate ripercussioni sul versante sociale.

¹⁶⁶ Ivi, p. 42.

¹⁶⁷ Ivi, pp. 42-43.

¹⁶⁸ Ivi, p. 44.

¹⁶⁹ Ivi, p. 46.

¹⁷⁰ Ivi, pp. 48-49.

¹⁷¹ Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell’anima*, cit., pp. 47-46, 69, 81. Cfr. pure Ead., *La fine dell’esorcismo*, cit., ed Ead., *Manuali d’esorcismo*, cit.

¹⁷² De Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., p. 168; sul posizionamento dei demoni nel corpo: Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, cit., p. 21.

¹⁷³ De Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., p. 169.

¹⁷⁴ Ivi, p. 135.

¹⁷⁵ Ivi, pp. 158-160.

¹⁷⁶ Ivi, p. 52.

¹⁷⁷ Ivi, p. 68.

volevano andare a trovarlo, e par fare ciò salivano e correvano sui tetti del convento, sugli alberi, in camicia da notte, aggrappandosi alla cima dei rami. Qui, emettendo grida spaventose, sopportarono la grandine, la gelata e la pioggia, restando quattro o cinque giorni senza mangiare¹⁷⁸.

Inquietante è altresì la descrizione dell'ossessa Élisabeth Blanchard, che un giorno era salita sull'altare come un serpente, trascinando il suo corpo lungo i gradini, afferrando la veste del sacerdote, imprecando contro gli esorcisti e spintonando bruscamente uno dei presenti:

Élisabeth Blanchard [...] aiutandosi con i piedi e la sommità della testa, sui quali soltanto si sosteneva, il ventre in alto, si è portata all'indietro, la testa per prima, serpeggiando, dal suo posto fino alla parte superiore dell'altare, salendo rapidamente con la parte posteriore della testa [...] i due gradini per giungere fino ai piedi del prete, al quale, nel momento dell'elevazione, ella ha bruscamente e rudemente tirato l'estremità dell'alba per interromperlo e impedirlo. E quando il reverendo padre Lactance, compagno del reverendo padre esorcista, voleva tirarla via di là e impedirle di commettere ancora simili insolenze, la detta Blanchard l'ha trascinato a terra con tale violenza che solo a fatica egli è riuscito a liberarsi dalle sue mani¹⁷⁹.

Il «vocabolario del corpo»¹⁸⁰, come lo definisce de Certeau, sembra presentarsi con tutti i crismi della condotta isterica, perché le orsoline apparvero stravolte da contorsioni, revulsioni oculari, smorfie, congiungimento delle mani e dei piedi (l'affinità con una Stefana Quinzani è alquanto evidente):

Quando il corpo della sorella si trovò coricato sul ventre e rigirò le sue braccia all'indietro, ci sono state grandi e violente contorsioni, come anche dei suoi piedi o mani, le quali erano allacciate insieme, e anche la piante dei due piedi talmente giunte che sembravano essere incollati e legati insieme da qualche forte legaccio; poiché diverse persone si sono inutilmente sforzate di separarli¹⁸¹.

Così come pure stravolgenti furono i soffi, gli sputi e le 'linguacce': «E comandato [il diavolo] di dire il nome del terzo [dei suoi compagni], [la posseduta] è stata tormentata ancora di più, affondando la sua testa, cacciando la lingua con dei movimenti indecenti, soffiando e sputando, e sollevandosi molto in alto»¹⁸². Al riguardo risulta preziosa – e importante – la testimonianza dei medici, che fornirono una ricca descrizione degli attacchi:

Noi sottoscritti, dottori in medicina e maestri chirurghi, che risiediamo in questa città di Loudun [...] ci siamo trasportati al convento delle dame orsoline di questa città per vedere, visitare la priora delle dette dame, e un'altra chiamata suor Claire, le quali abbiamo trovato che giacevano a letto, accompagnate talvolta da torsioni e movimenti involontari per tutte le membra, e in particolare la faccia giallo-limone, gli occhi come rovesciati e altri di detti stati di irrigidimento, che ci fa giudicare non essere movimento volontario, né falso, neanche morboso, in ragione di forze che ritornano all'istante¹⁸³.

Se a questi dati aggiungiamo che nelle ossesse parve manifestarsi quella famosa *condition seconde* adombrata dalla testimonianza di un ecclesiastico di Tours, ben visibile in altre isteriche a noi note quali Margherita da Cortona e Anna O., il cerchio si chiude:

Visitatele in particolare quando hanno i loro intervalli buoni. Vedrete delle religiose sagge, modeste, che fanno lavori a mano o tessono davanti a voi, che prendono piacere a sentir parlare di Dio e ad apprendere i mezzi per servirlo bene. Fanno i loro esami di coscienza, si confessano a perfezione e si comunicano, quando non sono agitate, con la stessa pace e riposo di spirito come se esse non fossero affatto possedute¹⁸⁴.

In verità fra i medici convocati a Loudun scoppiò una *querelle*; in sintesi, si può affermare che fra di essi vi furono i medici tradizionalisti e quelli antipossessionisti. I primi – fautori delle idee di Pietro Pomponazzi († 1525) – sostenevano che l'immaginazione perversa delle donne dava luogo alle crisi demoniache¹⁸⁵. Più specificamente, stando ai tradizionalisti, la possessione era frutto di un umore capriccioso che si risvegliava a mezzo della potenza dell'immaginazione stimolata dai rituali e dalle pratiche esorcistiche¹⁸⁶. Invece gli antipossessionisti, che avevano idee molto più consonanti rispetto a quelle odierne, credevano che l'immaginazione non avesse tutto questo potere e il fatto che le religiose vedessero i demoni o il fatto che costoro levitassero andava dunque spiegato diversamente. Per esempio, molto verosimile – e 'moderna' – sembra la ricostruzione proposta dall'antipossessionista Marc Duncan, per il quale i sacerdoti avrebbero letteralmente 'plagiato' le povere orsoline: «E infatti sorella Agnès ha spesso detto, quando la si esorcizzava, 'che ella non era posseduta, ma che si voleva farglielo credere, e che la si costringeva a lasciarsi esorcizzare'»¹⁸⁷. Inoltre, secondo Duncan, pensando e ripensando alla propria condizione di indemoniate, le povere donne finivano per autosuggestionarsi continuamente: «Si spaventano a forza di pensarvi giorno e notte, fanno risalire i loro sogni a visioni e le loro apprensioni a visite di spiriti»¹⁸⁸. A Loudun, sempre secondo Duncan, l'isteria era stata 'trasmissiva' perché gli spiriti si 'trasmettevano' fra persone vicine, così come i fluidi¹⁸⁹. Il medico parlava di spiriti trasmissibili facendo riferimento – ovviamente – alla medicina del tempo, ma non sbagliava allorché parlava di un fenomeno di gruppo; oggi infatti si parla di isteria di gruppo, di *folie à deux*, perché il meccanismo

¹⁷⁸ Ivi, pp. 68-69.

¹⁷⁹ Ivi, p. 200.

¹⁸⁰ Ivi, p. 87.

¹⁸¹ Ivi, p. 90.

¹⁸² Ivi, p. 89.

¹⁸³ Ivi, p. 94.

¹⁸⁴ Ivi, p. 157.

¹⁸⁵ Ivi, pp. 208-209.

¹⁸⁶ Ivi, p. 226.

¹⁸⁷ *Discours sur la possession des religieuses ursulines de Loudun*, 1643, cit. ivi, p. 233.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ Ivi, p. 234.

isterico può, alle volte, innescare una specie di reazione a catena in cui anche i soggetti che stanno 'intorno' all'isterico possono essere irrimediabilmente coinvolti¹⁹⁰.

Sempre ai medici antipossessionisti va ascritto il nome di Claude Quillet, al quale le orsoline parvero, più semplicemente, delle isteriche; la sua tesi ci è stata trasmessa dalla lettera di un altro medico – Naudé –, che scrive:

Sarebbe meglio dire isteromania, ovvero erotomania [...]. Queste povere diavolesse di religiose, vedendosi rinchiusse tra quattro mura, s'impazzano, cadono in un delirio melanconico, tormentate dal pungolo della carne, e, in realtà, è di un rimedio carnale che esse hanno bisogno per essere perfettamente guarite¹⁹¹.

In ultimo, uno dei medici antipossessionisti dell'epoca, Pilét de la Ménardière, al fine di spiegare il fenomeno della possessione, formulò un'ipotesi secondo la quale i sacerdoti avrebbero esercitato sulle orsoline una specie di ipnosi¹⁹², una spiegazione, questa, che sembra ancora oggi abbastanza verosimile¹⁹³.

Questa rapida carrellata in cui abbiamo passato in rassegna il parere degli antipossessionisti mostra che alcune delle ricostruzioni dei medici dell'epoca appaiono, ai nostri giorni, ancora valide, pressoché conformi a quanto oggi, mediante diagnosi *in absentia*, può essere congetturato. Già allora quindi, lungi dal ricollegare gli attacchi e le convulsioni delle religiose a realtà preternaturali, alcune voci fuori dal coro parlavano di qualcos'altro, che, per noi che scriviamo, oggi si chiama, a seconda, plagio, autosuggestione, isteria di gruppo.

Per completezza d'informazione sui fatti di Loudun, ricordiamo che, se Urbain Grandier finirà per essere condannato al rogo, dichiarato colpevole di magia, maleficio e possessione¹⁹⁴, le orsoline, che – anche dopo la morte di Grandier – «graffiano, mordono, strisciano, fischiano, abbaiano»¹⁹⁵, saranno affidate alla 'terapia' dell'animo del gesuita Jean-Joseph Surin¹⁹⁶, accorso a Loudun da Marennes per volontà del padre provinciale Arnault Bohyre¹⁹⁷.

Torniamo a Jeanne des Anges e veniamo al motivo per il quale abbiamo scelto di includerla in questa rassegna sulle sante donne indemoniate. Jeanne, orsolina a Loudun a partire dal 1627¹⁹⁸, dopo essere stata la protagonista, in convento, del «teatro delle possedute» – come lo chiama Certeau¹⁹⁹ – diverrà una specie di santa viva non soltanto perché – stando alle fonti – venne guarita miracolosamente da san Giuseppe a mezzo di un certo prodigioso unguento del quale la religiosa porterà in giro le reliquie²⁰⁰, ma anche perché i diavoli impressero sulla sua mano sinistra i nomi di Giuseppe, di Maria, di Gesù e di san Francesco di Sales²⁰¹, mano che sarebbe stata successivamente esposta alla venerazione dei suoi fedeli; a lei avrebbero palesato ossequio alcuni fra i più eminenti personaggi dell'epoca: il cardinale Richelieu, il re Luigi il Giusto, la regina Anna d'Austria, la principessa di Condé²⁰². Autrice di una autobiografia mistica e di altri testi rivelati, visionaria, taumaturga e consultatissima *mater spiritualis*, come nota de Certeau, Jeanne è ormai una novella Teresa d'Ávila:

[Jeanne] sarà la nuova Teresa d'Ávila dopo essere stata la nuova Madeleine de Demandolox: la 'mistica' dopo essere stata la 'posseduta' [...]. Ha i segni, i successi e la reputazione di una grande taumaturga: i nomi di *Jesus, Maria, Ioseph, F.D. Salles* sono misteriosamente tracciati sulla sua mano sinistra (1635-1637); apprendole, san Giuseppe l'avrebbe miracolosamente guarita nel febbraio 1637 e nel dicembre 1639; nel 1638 fa un giro trionfale attraverso la Francia; esercita il superiorato per quasi tutta la sua vita, indefinitamente rieledda a Loudun (tranne per il triennio 1657-1660) e richiesta da altri conventi; ella affermava di comunicare con il suo angelo e, dalla Bretagna, da Parigi, da Guyenne o d'Anjou, si fa appello alle sue direttive spirituali e agli oracoli del *santo angelo*; le sue rivelazioni sono ricopiate, diffuse e rapidamente stampate²⁰³.

Quindi si può affermare che il passato da posseduta valse a Jeanne la sua fama di santa viva, così come del resto le aveva detto il cardinale Richelieu a Rueil: «[il cardinale] aggiunse che era per me una grande fortuna aver dovuto sopportare per questo motivo gli obbrobri, le ignominie, i rimproveri, le accuse, le calunnie, e più generalmente tutte le operazioni dei demoni durate nel corso di parecchi anni»²⁰⁴.

Venendo ora a parlare degli attacchi demoniaci di Jeanne des Anges, cominciamo col dire che i suoi esorcismi avevano luogo nella chiesa di Sainte-Croix, ove l'orsolina veniva messa su un palchetto – l'*échafaud* – in modo che fosse visibile a tutto il pubblico; inoltre, in prossimità del palco, vi era un materasso perché Jeanne, durante le convulsioni, non si ferisse²⁰⁵.

¹⁹⁰ Sulla *folie à deux*: N. Cameron, *Stati paranoide e paranoia*, in *Manuale di psichiatria*, a cura di S. Arieti, cit., pp. 709-742, a p. 729. Sull'isteria di gruppo, si veda, ad esempio, il recente lavoro di Marco Alessandrini, *Dove sono i diavoli dell'isteria?*, cit.

¹⁹¹ V.R. Pintard, *Le libertinage érudit*, p. 222, cit. in de Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., p. 232.

¹⁹² In ipnosi, ricordiamo, per suggestione si perde lo stato di coscienza, l'Io non controlla più nulla e si hanno alterazioni psichiche e fisiche (Granone, *Trattato di ipnosi*, cit., p. 74).

¹⁹³ Pintard, *Le libertinage érudit*, cit., p. 231. Sull'ipnosi come oggetto di studi complementari alle teorie della psicoanalisi freudiana, uno degli studi pionieristici è quello di Hippolyte Bernheim, risalente al 1884 e oggi leggibile in edizione tradotta e riveduta: *Della suggestione nello stato ipnotico e nello stato di veglia*, Mantova, Sometti, 2017.

¹⁹⁴ De Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., p. 283.

¹⁹⁵ Ivi, p. 247.

¹⁹⁶ Ivi, pp. 331 sgg.

¹⁹⁷ Su Surin, *supra*, cap. II.

¹⁹⁸ De Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., pp. 367-368.

¹⁹⁹ Ivi, p. 153.

²⁰⁰ Ivi, pp. 353-354 sgg. Si veda altresì Jeanne des Anges, *Storia delle mie possessioni*, introduzione di D. Sainte Fare Garnot, Roma, Castelvechchi, 2017, pp. 81 sgg. (ed. or., *Autobiographie d'une hystérique possédée*, Paris, Progrès médical - A. Delahaye et Lecrosnier, 1886).

²⁰¹ Ivi, pp. 66-73, 83 sgg.

²⁰² De Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., pp. 360-362. Si veda inoltre Jeanne des Anges, *Storia*, cit., pp. 91-98 e *passim*.

²⁰³ De Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., p. 370.

²⁰⁴ Jeanne des Anges, *Storia*, cit., p. 91.

²⁰⁵ Ivi, p. 157.

Analizzando la vicenda di Jeanne des Anges, oltre al dato della gravidanza isterica di cui la donna dà notizia nel suo testo autobiografico²⁰⁶, sembra che gli aspetti che possono autorizzare a inquadrarla come isterica in senso ‘moderno’ siano, in pratica, i quattro che seguono: la presenza delle convulsioni – cartina al tornasole, forse, dell’istero-epilessia²⁰⁷ – l’evidente *condition seconde*, l’intermittenza di un pensiero ossessivo-compulsivo e, per finire, l’attrazione sessuale, opportunamente repressa, per il curato di Loudun Urbain Grandier.

Cominciamo col vedere da vicino il dato della pseudociesi. Jeanne si convinse di essere incinta e presentò tutti i segni esteriori della gravidanza; disperata, meditò persino di uccidere la creatura che credeva di portare in grembo:

Isacaron, che era il diavolo da cui venivo tormentata più spesso, quasi senza tregua, sapeva approfittare delle mie debolezze per ispirarmi delle tentazioni orribili contro la castità. [...] Voleva persuadermi che ero incinta, e io gli credevo tanto più fermamente, in quanto presentavo tutti segni della gravidanza [...]. Poiché mi ostinavo a restar chiusa in me stessa, le mie tentazioni aumentavano sempre di più, cosicché si formò in me – a causa dello stato in cui mi trovavo, e soprattutto dell’apprensione per quella presunta gravidanza – una disperazione così profonda che decisi di darmi la morte. [...] Mi determinai a prendere qualche pozione e, a questo scopo, trovai il modo di procurarmi delle droghe. Ma il buon Dio, che non voleva perdermi, mi dette un gran timore per la sorte dell’anima della creatura che credevo di portare nel ventre. Decisi così di non servirmi di quelle droghe, e le gettai. Concepì allora il disegno, veramente diabolico, di praticarmi un taglio nel fianco, per poter tirare fuori il bambino, e battezzarlo, in modo da garantirgli la salvezza²⁰⁸.

Ancorché non ci sarebbe bisogno di esemplificare più i contesti di crisi convulsive, ci sembra che questo attacco avuto nel corso dell’esorcismo dell’8 maggio 1643 ‘fotografi’ perfettamente l’accezione che riferiamo alla parola ‘convulsione’ ancora oggi:

E siccome tornata in sé, alla creatura è stato ingiunto di cantare il versetto *Memento salutis*, e voleva pronunciare *Maria mater gratiae*, si è inteso subito uscire dalla sua bocca una voce orribile che diceva: «Io rinnego Dio. Lo maledico». E in seguito ella si è morsa la lingua e poi al braccio come una furia, nonostante gli sforzi dell’esorcista di impedirglielo²⁰⁹.

Per quanto attiene al discorso della *condition seconde*, le testimonianze di monsignor Jean Martin de Laubardemont – consigliere del re e primo avversario di Urbain Grandier – registrano che il viso di Jeanne cambiava totalmente nel corso degli esorcismi, passando da ridente e grazioso a furioso, senza contare che la donna, una volta terminate le convulsioni, affermava di non ricordare nulla di quanto accaduto nel corso del rituale liberatorio:

Quando il nominato padre [dei recolletti] ha preso la detta sorella des Anges e ordinato a Leviatano di comparire, il viso di lei è divenuto ridente e grazioso in modo straordinario [...]. E poiché veniva incitato a obbedire, il viso grazioso che era nella detta sorella è stato trasformato, assumendo una fattezze del tutto furiosa, ed ella è stata agitata da convulsioni molto violente. [...] L’esorcista ha dato comando a Behemont [uno dei demoni che, secondo gli esorcisti, la possedevano] di ritirarsi e a Leviatano di salire nella testa della sorella e di occupare in pieno la sua bocca e la sua lingua per parlare in lei. E dopo alcune convulsioni violente, che sono state fatte con grandi contorsioni in tutte le parti del corpo della detta sorella, il suo viso è ritornato di nuovo completamente ridente, in tal modo grazioso che è stato riconosciuto che era Leviatano a occuparlo. [...] E incitato Leviatano con moltissima veemenza sia dal detto signor vescovo che dal detto padre esorcista, che teneva il santo Sacramento vicino alla bocca della detta sorella, contorsioni assai grandi e violente sono state fatte in essa [...]. E dopo i comandamenti fatti ai demòni, che in quel momento agitavano la sorella, di ritirarsi nei luoghi della loro solita residenza, la nominata sorella des Anges ci ha detto, su ciò interrogata sotto giuramento, di non aver alcun ricordo di ciò che era stato detto o fatto da lei durante il detto esorcismo, non avendovi contribuito alcuna cosa del suo spirito e della propria volontà²¹⁰.

Proviamo a vedere ora la presenza del pensiero ossessivo-compulsivo nella condotta di Jeanne analizzando alcuni contesti della sua autobiografia. L’orsolina dichiarò, ad esempio, di aver provato, alle volte, una fortissima avversione nei confronti di Dio, del quale detestava l’amore e la misericordia; l’avversione si intensificava perché cominciava con il desiderio di voler offendere il prossimo e di voler abbandonare la vita religiosa e finiva con delle crisi in cui Jeanne arrivava a calpestare e a mangiare il suo velo da suora dopo esserselo strappato, così come pure a strappare, a mangiare e a calpestare i veli delle sue consorelle. Il pensiero appare ossessivo se prestiamo attenzione al modo con cui Jeanne dichiara tutto ciò, se guardiamo cioè alle espressioni «mi venivano in mente delle bestemmie», «provavo per Dio un continuo senso di avversione», «m’ingegnavo a cercare degli stratagemmi», «occupava la mia mente»:

Spesso mi venivano in mente delle bestemmie, e qualche volta, non avendo la libertà di riflettere, non potevo trattenermi dal profferirle. Provavo per Dio un continuo senso di avversione, e nulla mi ispirava tanto odio, quanto la considerazione della sua bontà, e della sua disponibilità a perdonare coloro che vogliono convertirsi. M’ingegnavo a cercare degli stratagemmi per adorarlo, e per far sì che gli altri lo offendessero. È vero che, grazie a Dio, non ero libera quando sentivo questi impulsi, anche se allora non potevo rendermene conto, giacché quel demonio mi obnubilava a un punto tale, che non riuscivo quasi più a distinguere la sua volontà dalla mia. Inoltre, esso mi ispirava un’estrema avversione per il mio stato di monaca, cosicché, quando occupava la mia mente, strappavo tutti i miei veli, e tutti quelli delle mie consorelle che riuscivo ad afferrare: li calpestavo, li divoravo, maledicendo il giorno in cui avevo pronunciato i voti. Tutto ciò avveniva con grande violenza²¹¹.

Un altro contesto in cui si può ravvisare la presenza del pensiero ossessivo è legato all’episodio della profanazione dell’ostia. La donna affermò di essere vittima delle vessazioni diaboliche nella misura in cui lei stessa offriva all’Avversario la possibilità di

²⁰⁶ Ivi, p. 26.

²⁰⁷ Per l’istero-epilessia, N. Lalli, *Manuale di psichiatria e psicoterapia*, Napoli, Liguori, 1991, § *Isteria*, p. 150.

²⁰⁸ Jeanne des Anges, *Storia*, cit., pp. 23-26.

²⁰⁹ De Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., p. 186.

²¹⁰ Ivi, pp. 171-174.

²¹¹ Ivi, p. 19.

impossessarsi della sua anima: «Sapevo bene di essere la causa principale delle mie agitazioni, e mi rendevo conto che il demonio si serviva delle vie d'accesso che io stessa gli fornivo»¹. A questo punto la priora fa un esempio. Un giorno, padre Lactance – suo direttore spirituale – dispose di amministrare l'Eucaristia in modo diverso dal solito; Jeanne provò fastidio allorché comprese che il prelado voleva introdurre questo cambiamento e, secondo lei, il suo disappunto avrebbe spalancato la porta al Diavolo, il quale, impadronendosi del suo corpo, aveva fatto sì che, ricevuta la comunione, lei sputasse la particola in faccia al sacerdote. Prestiamo attenzione, anche questa volta, a espressioni che evidenziano la presenza del pensiero maniacale, ovvero «in cuor mio cominciai a mormorare», «mentre indugiavo [...] su questo pensiero»:

Fui contrariata vedendo che padre Lactance voleva introdurre un uso diverso; in cuor mio cominciai a mormorare, e pensai che avrebbe fatto meglio a seguire il metodo degli altri sacerdoti. Mentre indugiavo con negligenza su questo pensiero, mi venne in mente che il diavolo, per umiliare padre Lactance, avrebbe fatto qualche irriverenza davanti al Santissimo Sacramento [...]. Quando mi presentai per ricevere la comunione, il diavolo si impadronì della mia testa, e, dopo che ebbi preso e un po' umettato l'ostia santa, essa la sputò in faccia al sacerdote. So benissimo di non aver compiuto quest'azione liberamente, ma sono certa, per mia grande vergogna, di aver dato modo al diavolo di compierla: esso non avrebbe avuto infatti questo potere, se non mi fossi legata con lui².

Venendo ora all'«attrazione fatale» per Grandier, chi attraverserà il testo dell'autobiografia di Jeanne rinverrà facilmente luoghi in cui la donna palesa la sua voglia di vedere il curato e di parlargli, così come pure punti in cui l'orsolina dichiara di bruciare d'amore per lui:

A quell'epoca, il sacerdote di cui ho parlato si serviva dei diavoli per indurmi ad amarlo, ed essi mi ispiravano di fatto il desiderio di vederlo e di parlargli. Le altre suore provavano questi stessi sentimenti, ma, lungi dal parlarne le une con le altre, facevamo di tutto per riuscire a dissimularli [...]. Quando non lo vedevo, ardevo d'amore per lui, e quando era in mia presenza, e tentava di sedurmi, il buon Dio mi ispirava una grande avversione nei suoi confronti. Così tutti i miei sentimenti cambiavano: d'un tratto lo odiavo più del demonio³.

Un dato importante da mettere in risalto è il fatto che le crisi di Jeanne – così come le crisi delle altre – vennero spesso provocate dagli stessi sacerdoti. Sappiamo infatti che uno degli esorcisti più importanti del 'teatro' di Loudun fu padre Tranquille, il quale sottopose Jeanne des Anges a vere proprie torture. Questi era convinto che i diavoli andassero costretti a parlare e a rispondere, ragion per cui, al fine di far parlare la priora, per la bocca della quale passava l'eloquio dei demoni, padre Tranquille «si serviva di fumi prodotti da candele di pece di resina accese, di zolfo di ebbio e cose simili, facendo tenere il viso della posseduta esposto tanto e così a lungo a questo fumo» che la donna finiva per gridare, dimenandosi violentemente:

Egli [cioè Padre Tranquille] teneva per massima che bisognava costringere i diavoli possessori a parlare spesso e a rispondere [...]. Per esempio, volendo fare in modo che la madre fosse messa in agitazioni esteriori al di là delle capacità naturali, egli eccitava la collera. Per mettere Satana sul punto di parlare, eccitava la gaiezza e la gioia. Per la collera e per inasprire l'umore della posseduta si serviva di fumi prodotti da candele di pece di resina accese, di zolfo di ebbio e cose simili, facendo tenere il viso della posseduta esposto tanto e così a lungo a questo fumo che, non potendone più e avendo perso la pazienza per l'eccesso di dolore, Satana comparve in lei. Per eccitare altre passioni, ricorreva pure a mezzi altrettanto irragionevoli, cosa che si riconosceva allorché, non avendo la povera fanciulla altra difesa che le sue grida e lamentazioni, ella vi faceva ricorso con tutta la sua forza. Allora quelli che le udivano e accorrevano in suo soccorso, cadevano nello stupore di vedere tale cosa, mentre quest'uomo li rimandava indietro in modo così brusco e rude che si temeva di ritornarvi⁴.

Oltre a segnalare che Tranquille, con le sue 'profumazioni', dovette provocare delle disfunzioni dei centri nervosi, segnaliamo che, secondo Georges Lapassade, studioso della trance nelle diverse culture, sarebbero stati proprio gli esorcisti ad aver spesso indotto la 'possessione' negli individui deboli e suggestionabili⁵, così come sostiene del resto Vittorio Lanternari. Rivolgendo la sua attenzione agli esorcismi odierni, Lanternari ravvisa che i riti hanno luogo, generalmente, in un'atmosfera pervasa da un forte senso di colpa fatto avvertire alle folle per opera delle parole dell'esorcista. La reazione della folla è sconcertante perché la gente, osserva l'etnologo, urla, vomita e ha convulsioni. L'evocazione del Diavolo per opera dell'esorcista, che in genere è un personaggio assai carismatico, determina il passaggio dei soggetti più suggestionabili dallo stato ordinario allo stato di 'possessione':

il rito, con la folla delle sue rappresentazioni mitico-simboliche e il riflusso di emozioni da esse sprigionate, ha il potere di accendere il primo fuoco di crisi psichiche [...]. Ma ha anche il potere di condurre al parossismo la reazione di un soggetto incline a turbe psichiche di vario carattere, o addirittura già toccato da crisi, con transe spontanea e originale⁶.

Accingendoci a trarre delle conclusioni in merito al caso dell'orsolina Jeanne des Anges, vorremmo far notare due cose, la prima delle quali riguarda il suo *background*, che ben consentirebbe affascinanti indagini analitiche. Figlia di Louis Belcier, barone di Cozes, e di Charlotte de Gourmand, del nobile casato des Chilles, la piccola era venuta alla luce nei fasti dei più nobili casati della Guascogna⁷. La «fiaba»⁸ della Belcier – che ebbe ben diciotto fratelli – si era però interrotta quando, da piccola, a causa di un incidente, una contorsione alle reni le aveva provocato una deformazione: Jeanne rimase con il corpo un po' di traverso e con una spalla un

¹ Ivi, pp. 21-22.

² Ivi, pp. 22-23.

³ Ivi, pp. 17-18.

⁴ Le Grand Fougeray, Archives de la Visitation, *Vie de la Mère Jeanne des Anges*, pp. 71-72, cit. in de Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., p. 221.

⁵ Lapassade, *Dallo sciamano al raver*, cit., pp. 44, 137 e *passim*.

⁶ V. Lanternari, *Verità e finzione, solennità e gioco nei rituali terapeutici di possessione*, in *Medicina, magia, religione, valori*, a cura di V. Lanternari, Napoli, Liguori, 1994, vol. 1, pp. 221-244, a p. 243.

⁷ De Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., p. 364.

⁸ Reitero qui l'espressione di de Certeau, *ibidem*.

po' più alta rispetto all'altra⁹. La madre, che si vergognava della figlia deforme, decise quindi di monacare Jeanne facendola entrare nell'abbazia reale di Saintes, ove una sua zia era monaca¹⁰. Fu in questo periodo che iniziarono i primi deliqui e le prime visioni, che potrebbero forse essere spiegati come esiti di un malessere profondo fuoriuscito sotto forma di mancamenti e allucinazioni¹¹. A questo si aggiunse un dispiacere ulteriore; a seguito dell'esperienza in convento, nel corso di un periodo di permanenza nella casa di Cozes, un giovane aveva chiesto la mano di Jeanne, che volentieri sarebbe convolata a nozze col pretendente, ma la madre si era opposta, risoluta a voler monacare la figlia handicappata: «Impressionata, Jeanne avrebbe allora deciso di farsi religiosa»¹². Da qui avrebbe preso le mosse una vita religiosa singolare: al di là dell'esperienza della possessione, la Belcier – prima dei fatti occorsi a Loudun – avrebbe attraversato fasi in cui avrebbe voluto lasciare il convento, così come pure fasi durante le quali avrebbe letteralmente abbindolato le superiori per farsi mandare fra le orsoline di Loudun, un convento di nuova fondazione¹³.

Ma veniamo ora alla seconda delle cose sulle quali vorremmo porre l'accento. Essendo del parere che il più delle volte le crisi della Belcier e delle sue compagne vennero provocate dalle sevizie degli esorcisti – molto spesso i preti arrivarono persino a mettere le dita in bocca alle orsoline al fine di farle parlare, convinti, ricordiamo, che attraverso le loro bocche potessero esprimersi i diavoli –, vorremmo far notare come la fine delle crisi di Jeanne e delle altre indemoniate coincise con l'arrivo a Loudun di padre Surin, il quale, più che ricorrere alle tecniche esorcistiche 'canoniche', preferì parlare delicatamente all'orecchio delle sue orsoline, sussurrando loro parole in latino: «Egli si metteva all'orecchio della posseduta, in presenza del santo Sacramento, e là a voce bassa faceva discorsi in latino sulla vita interiore, sui beni che si trovano nell'unione divina, e argomenti simili»¹⁴. Ma non è tutto. Sappiamo per esempio che nel corso degli ultimi esercizi spirituali il gesuita non assegnò nessun tema di contemplazione alla diretta. Quantunque la pratica degli esercizi spirituali – è notorio – prevedesse che il direttore spirituale assegnasse alle anime un soggetto sopra al quale sviluppare la contemplazione¹⁵, Surin aveva lasciato libera la mente dell'orsolina, alla quale venne richiesto semplicemente di raccogliersi in preghiera abbandonandosi alla volontà di Dio: «Negli ultimi Esercizi che il buon Padre mi fece fare, non mi diede alcun soggetto. Volle che mi presentassi davanti a Dio in semplicità per ricevere o soffrire ciò che gli sarebbe piaciuto [...]. Trovai grande libertà di spirito in questa maniera di procedere»¹⁶. La direzione di spirito di Surin, in guisa di balsamo delicato, parve come scardinare nella mente della donna ogni forma di pressione; sembrò 'accarezzare' l'anima di lei con le parole proferite a mezza voce¹⁷. Peraltro il gesuita 'buono' amministrò i sacramenti «senza che egli desse alcun ordine al diavolo», così come si legge nella descrizione dell'ultima comunione che Surin amministrò alla Belcier, ove leggiamo: «E da allora, per il resto della sua vita, [Jeanne] non ha avvertito più nulla delle opere ordinarie dei diavoli»¹⁸. Ci sembra che questo secondo elemento che abbiamo segnalato rappresenti dunque una conferma ulteriore dell'isteria di suor Jeanne des Anges per il fatto che la sua guarigione, un po' come avveniva per le guarigioni delle isteriche di Freud per esempio, sembra essere determinata da una terapia della parola, una «talking cure»¹⁹ in cui a parlare però non era il paziente, ma il 'terapeuta', che interveniva con morbidezza, temperando le 'analizzande'²⁰.

'Dietro' la possessione

Nella storia, anche in quella della letteratura medica, la possessione di Loudun venne a segnare un momento di grande importanza perché fu in seguito all'*affaire* di Loudun che con il termine 'possessione' si prese a designare un «fenomeno per cui un essere è abitato, diretto da un essere soprannaturale e malefico»²¹. In queste righe conclusive vedremo alcune delle interpretazioni – fornite dalla psichiatria, dalla psicoanalisi e dall'antropologia – grazie alle quali poter guardare alle esperienze di possessione come ad eventi legati, a seconda dei casi, all'espressione dei desideri inconsci, alla suggestionabilità, al disturbo ossessivo-compulsivo, così come pure alla psicosi, all'allucinazione e al disturbo dissociativo della personalità. Tralascieremo invece, per ragioni di contesto e di spazio, il commento relativo all'interpretazione sociologico-femminista²² e quella comunicativo-performativa²³, che, fin dal secolo scorso, sono state applicate al fenomeno della possessione.

⁹ Ivi, p. 365.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 366.

¹³ Ivi, pp. 366-368. Nell'autobiografia di Jeanne leggiamo: «E poiché possiedo una certa capacità naturale di ottenere quello che voglio, me ne servivo, e utilizzavo la mia vivacità di spirito per guadagnarli l'affetto delle persone, e soprattutto di quelle che avevano su di me qualche autorità, al fine di essere più libera di seguire le mie inclinazioni, e di avere gli incarichi che mi erano più graditi, in modo da non essere poi tanto soggetta alle regole esterne [...]. Usai ogni sorta di stratagemmi per venire a capo del mio disegno: vi riuscii, e fui tra quelle che vennero a creare il nuovo convento. [...] Feci in modo di rendermi necessaria alla mia superiora [...]. Seppi adeguarmi così bene al suo carattere, e conquistarmi a tal punto le sue simpatie, che essa apprezzava soltanto quel che era fatto da me, e mi credeva buona e virtuosa»: Jeanne des Anges, *Storia*, cit., pp. 12-13.

¹⁴ Chantilly, Archives S.J., ms. 231 bis, ff. 20-22, cit. in de Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., p. 336.

¹⁵ Sulla pratica degli esercizi spirituali, per un quadro d'insieme: G. Mongini, *Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola*, in *Storia della direzione spirituale*, a cura di G. Filoramo, 3 voll., Brescia, Morcelliana, 2006-2008, vol. 3, pp. 241-288.

¹⁶ Lettera del 6 luglio 1639; Bibl. Mazarine, ms. 1209, non numerato, cit. in de Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., p. 357.

¹⁷ Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, cit., p. 157.

¹⁸ J.-J. Surin, *Triomphe de l'amour divine*, cit., ff. 258-259; si veda nota 6, cit. in de Certeau, *La possessione di Loudun*, cit., p. 358.

¹⁹ Lalli, *Manuale di psichiatria e psicoterapia*, cit., p. 607.

²⁰ Peraltro, secondo la Brambilla, il rapporto fra confessori e penitenti – tra Sei e Settecento – può essere paragonato al rapporto di *transfert* che si sviluppa tra lo psicoanalista e il paziente per via dell'intesa segreta e dell'empatia sottese al rapporto 'spirituale': Brambilla, *Corpi invasivi e viaggi dell'anima*, cit., p. 18.

²¹ Lapassade, *Dallo sciamano al raver*, cit., p. 33.

²² Secondo l'interpretazione sociologico-femminista, la possessione avrebbe offerto agli emarginati, e particolarmente alle donne, la possibilità di rendere manifesta la propria voce. Per questo filone interpretativo ci sarebbe un nesso fra la privazione, la frustrazione e la trasgressione, ed è su questa linea critica che si sono mossi gli studi di Lewis e di Certeau, sui quali recentemente sono ritornati Moshe Sluhovsky (*Believe Not Every Spirit*, cit., pp. 3-4) e Nancy Caciola (*Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2003, pp. 80-82).

²³ Per i fautori dell'interpretazione comunicativo-performativa, la possessione sarebbe la cartina al tornasole di una sofferenza cosmica, così come vuole Nancy

Anzitutto si segnala che fin dall'età moderna i posseduti e le possedute vennero considerati da alcuni medici dei malati mentali: lo abbiamo già visto nel caso delle orsoline di Loudun. In realtà, come si evince dall'escussione di alcune fonti agiografiche, studiate da Louise e Janine Gayral, già nella Chiesa primitiva figurano dei soggetti considerati, allora, malati e, al tempo stesso, posseduti, per i quali vennero compiuti, *temporibus illis*, cerimonie, preghiere ed esorcismi di vario genere²⁴. Se verso il IX secolo queste pratiche parvero dissolversi, e se per il periodo compreso fra il X e il XV secolo sembra non vi siano testimonianze in merito ai rituali testé menzionati²⁵, a partire dal XVI secolo tre medici – Cornelio Agrippa (1486–1535), Jean de Wier (1515–1588) e Jean Schenk (1554–?) –, opponendosi alle idee allora imperanti, pretesero di considerare gli indemoniati in guisa di malati²⁶ e uno di loro, lo Schenk, scrisse, fra il 1584 e il 1597, un'opera ove affrontò il problema della diagnosi di possessione, intitolata *Recueil d'observations rares*²⁷. Ma solo nel secolo successivo vennero fatti importanti passi avanti, allorché Paolo Zacchia (1584–1659), medico di papa Innocenzo X, definì demonopatico quel soggetto che, a seguito di uno stato melanconico, veniva posseduto da un demone, e il gesuita Federico de Spee (1591–1635), nella sua *Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber* – del 1660 – fornì una descrizione particolarmente circostanziata di alcuni stati melanconici²⁸. Ancora, nel XVIII secolo Philippe Hecquet (1661–1737) pensò a una terapia psichiatrica da sperimentare sui posseduti, e François Boissier de Sauvages de Lacroix (1706–1767) era convinto che la demonomania fosse un delirio melanconico²⁹.

Se la possibilità di riconoscere nelle presunte mistiche delle isteriche si sviluppa proprio a partire dal Positivismo, come ben mostrano gli studi di Jean Lhermitte, la capacità di riconoscere in una ossessa un'isterica risale all'età moderna – lo abbiamo già visto da vicino, del resto, nel caso di Loudun – ed esemplificativo è il caso settecentesco della vergine di Cremona, affidata al medico e concittadino Paolo Valcherenghi. Al centro della vicenda ci fu una giovane creduta indemoniata, che presentava espulsione di oggetti diversi dagli orifizi corporei: l'espulsione della cosiddetta fattura o malìa³⁰. Interpellato dal vescovo di Cremona, nel 1747, il Valcherenghi fornì una perizia medica alla Curia³¹; accolta favorevolmente da alcuni medici dell'epoca – tra i quali il più o meno noto Francesco Roncalli Parolino –, la perizia può essere considerata un vero manifesto della medicina moderna, per mezzo del quale il suo estensore propose di sostituire la diagnosi di possessione con quella di malattia mentale³². Secondo il Valcherenghi, sarebbe stata la ragazza ad aver ingerito sassi, vetri e ferri – tutti materiali in seguito rigettati dal corpo – «spinta da un impulso psicologico al momento irresistibile», ma poi rimosso e dimenticato³³. Seppur confutata dal dottor Andrea Fremond – nel 1749 – e, contestualmente, dal teologo giansenista Giovanni Cadonici³⁴, la tesi del medico cremonese sarebbe stata destinata ad affermarsi. Valcherenghi, peraltro, non si limitò a fare diagnosi di isteria, ma tracciò anche una storia clinica della paziente, identificando le cause alla base dei parossismi di lei, ovvero il conflitto avuto fra la giovane e il padre autoritario e, in secondo luogo, la morte dello sposo promesso³⁵. Il caso della ragazza cremonese parve segnare un momento di grande importanza e non tanto per la diagnosi di isteria – infatti, a partire dall'ultimo quarto del Seicento, l'isteria era già stata diagnosticata da altri medici alle prese con casi affini³⁶ –, quanto piuttosto perché fu in quell'occasione che per la prima volta, per la stesura di una perizia, un vescovo chiamò un professore di medicina e non un teologo o un esorcista³⁷, quantunque già dal secondo Cinquecento i medici fossero stati interpellati dai sacerdoti, i quali, generalmente, finivano per prevalere sempre sui primi³⁸. Peraltro fu a seguito della vicenda di Cremona che le ossesse iniziarono ad essere classificate, sempre più, come oggetto di cure mediche pertinenti al «nuovissimo campo della psichiatria»³⁹, così che, dalla metà del Settecento, il numero delle isteriche aumentò e quello delle possedute, al contrario, decrebbe notevolmente⁴⁰.

A mano a mano che gli studi andarono avanti, le letture del fenomeno di possessione si differenziarono, grazie anche all'impennata del Positivismo; un paradigma di interpretazione assiale rappresentarono le opere di Jean-Étienne-Dominique Esquirol (1772–1840) – autore di *Des maladies mentales* (1858) –, al quale si deve l'inquadramento delle demonomanie nella forma religiosa della melancolia, e di Richard von Krafft-Ebing (1840–1902), cui, invece, si deve la transizione alla psichiatria contemporanea: fu lui, infatti, a identificare per primo i deliri di possessione nei paranoici e ad evidenziare la presenza di allucinazioni e cenestopatie nel corso dei deliri stessi⁴¹. Col tempo, le possessioni si dispiegarono anche sotto forma di categorie ricollegabili all'isterismo – categorie che prendono oggi il nome, via via, di stati psicotici, fenomeni di suggestionabilità, allucinazioni – o ad altre dimensioni della psichiatria, quali il disturbo ossessivo di personalità e il delirio, che attiene al 'capitolo' delle paranoie.

Partiamo col ricordare l'interpretazione di chi ha voluto vedere la possessione in guisa di esito della repressione dell'istinto

Caciola per esempio, che riprende le teorie di Mary Douglas ed Émile Durkheim: cfr. *Discerning Spirits*, cit., pp. 83–87; Sluhovskiy, *Believe Not Every Spirit*, cit., p. 4.

²⁴ L. Gayral, J. Gayral, *Les délires de possession diabolique*, Paris, Vigot Frères Editeurs, 1944, pp. 17–25.

²⁵ Ivi, p. 18.

²⁶ Ivi, pp. 19–20.

²⁷ Il libro si compone di sette volumi diversi, in ciascuno dei quali si affronta un argomento; le intitolazioni di ciascun volume sono le seguenti: I *De capite humano*; II *De thorace*; III *De partibus naturalibus*; IV *De partibus genitalibus utriusque sexus*; V *De partibus externis*; VI *De febribus, morbis epidemicis et contagiosis*; VII *De venenis*. Cfr. N.F.J. Eloy, *Dictionnaire historique de la médecine ancienne et moderne [...]*, vol. 4, Mons, H. Hoyois, 1778, p. 208; inoltre si veda M. Colombat d'Isère, *Traité des maladies des femmes [...]*, vol. 2, Paris, Ancienne maison Gabon - Librairie médicale de Labé, 1938, pp. 47 sgg.

²⁸ Declich, *Introduzione allo studio del diabolico in psichiatria*, cit., p. 417.

²⁹ G. Perrotta, *The Phenomenon of Demonic Possession: Definition, Contexts and Multidisciplinary Approaches*, in «Psychology and Mental Health Care», DOI: 10.31579/2637-8892/019.

³⁰ Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima*, cit., p. 195.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, pp. 196–197.

³³ Ivi, p. 202.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Ivi, p. 212.

³⁶ Ivi, p. 215.

³⁷ Ivi, p. 200.

³⁸ Ivi, p. 212.

³⁹ Ivi, p. 199.

⁴⁰ Ivi, p. 237.

⁴¹ Ivi, p. 418.

riproduttivo. Sempre secondo Georges Lapassade, la possessione diabolica sarebbe una forma di ribellione nei confronti dell'ordine precostituito⁴²: una definizione, questa, alla quale ha fatto eco il pensiero di chi, come Roger Bastide, ha sostenuto che nella possessione l'individuo esprime desideri inconsci o rimossi⁴³, soprattutto di carattere sessuale⁴⁴. Ecco perché spesso, come ben si vede nei casi che abbiamo censito noi, la persecuzione diabolica affliggerebbe donne vittime di frustrazioni sessuali⁴⁵. Non a caso forse, come ben si vede nella cosiddetta 'possessione periferica', la vessazione prende corpo per mezzo di un demone persecutore maschio – e non per mezzo di una diavolessa –, quasi come se la possessione venisse considerata una specie di matrimonio fra il possessore e la posseduta, un *connubium* in cui esplose una relazione di dominazione di 'lei' per mano di 'lui'⁴⁶, il tutto nel contesto di una trance, una condizione, secondo alcuni, assimilabile all'orgasmo⁴⁷.

Le possessioni possono celare poi, come abbiamo detto poco sopra, casi di ipersuggestibilità. Ad esempio, lo psichiatra William Sargant racconta di una sua paziente convinta di essere il Diavolo, la quale guarì subito dopo essere stata sottratta dall'ambiente religioso ove era inserita da anni. Allorché, giunta in una clinica psichiatrica, alla donna nessuno parlò più del Diavolo, né della necessità di intensificare la preghiera al fine di esorcizzarlo, le persecuzioni diaboliche sparirono⁴⁸. L'analisi dei dispositivi dei quali abbiamo parlato nel secondo capitolo consente di far vedere come elementi quali le immagini, le sacre rappresentazioni e le laude costituissero una bene assortita rosa di elementi posti 'intorno' alle mistiche, calate in atmosfere fortemente condizionanti, non dissimili, forse, dall'ambiente all'interno del quale era calata la paziente di Sargant.

Sempre sul filo della relazione fra le mistiche di ieri e le pazienti di oggi, facciamo notare come sussistano delle somiglianze sorprendenti fra le nostre sante e alcune donne le quali, invece di essere sconvolte dai meccanismi della suggestione, come nel caso testé menzionato, sono affette dal disturbo ossessivo di personalità⁴⁹. Ad esempio un altro psichiatra, Gian Carlo Reda, menziona il caso di una donna trentenne inserita in un contesto religioso e in un ambiente familiare difficile, affetta da un disturbo tale per cui non solo aveva costantemente paura di bestemmiare in chiesa, ma doveva anche inginocchiarsi di continuo sul pavimento, in segno di religioso ossequio. I disegni delle mattonelle le evocavano il ricordo della Croce e quindi, anche in tal caso, si gettava per terra, obbligando il suo uomo a fare altrettanto. Inoltre, dato che aveva paura di tradire suo marito, quando la donna mangiava era ossessionata dall'idea di potersi conficcare la forchetta negli occhi in forma di punizione: ed ecco che quindi, ancora una volta, si inginocchiava e chiedeva perdono⁵⁰. Più in generale si può affermare che, oltre alla superstizione e alla lotta continua permeata da angoscia, nella nevrosi ossessivo-compulsiva il pensiero è interrotto da idee indesiderate, strane, blasfeme, oscene, così come pure da impulsi maligni – ritroviamo qui, per esempio, il senso di repulsione da parte di Jeanne des Anges al momento della comunione, ma anche la sua attrazione irrimediabile per il curato. In questa nevrosi l'irrazionalità fa sì che il reale sia confuso con l'irreale e, al tempo stesso, fa sì che la personalità, al momento della crisi, sia seconda o sdoppiata⁵¹.

Tralasciando il disturbo ossessivo-compulsivo, veniamo ora a parlare del punto di vista di chi ha suggerito di vedere nelle possessioni casi di allucinazioni e deliri. Generalmente il posseduto presenta allucinazioni di tipo diverso: quelle visive (il paziente 'vede' i demoni), quelle cinestetiche (il paziente avverte trasformazioni all'interno del proprio corpo), quelle uditive (il paziente 'sente' la voce del Diavolo e dialoga con lui)⁵². Molto interessante è anche il discorso dei deliri⁵³. In psichiatria parliamo di delirio allorché il paziente è convinto di essere posseduto da un altro 'ente', che lo controlla in relazione ai gesti, alle parole, ai pensieri⁵⁴. Il possessore può essere, a seconda, un demone (in tal caso si parla di demonomania o demonopatia) o un animale (avremo, in questo secondo caso, le cosiddette zoopatia e zoantropia)⁵⁵. Facciamo notare che assimilabile alla zoopatia e alla zoantropia è il caso delle mistiche che abbaiano, che guaiscono, che emettono, insomma, versi animaleschi, sulla falsariga dei versi delle orsoline di Loudun. Nei casi di possessione diabolica il delirio può essere poi: demonolatrico, nel caso di venerazione dei demoni; dannofobico, se invece si ha costantemente paura della dannazione; demonoantropico, allorché si verifica la scomparsa della personalità dell'individuo, che viene sostituita da quella del diavolo; demonopatico, quando si avvertono interferenze del Diavolo a livello cinestesopatico e psicologico⁵⁶ (e qui possiamo rivedere, tutte insieme, Cristina, Colette, Eustochio e Jeanne). Delira altresì colui che sperimenta una crisi etica, e in tal caso si parla appunto di forma etica dei deliri di possessione⁵⁷. A proposito dei deliri, il raffronto fra i testi come quelli di Jeanne des Anges da un lato e quelli inerenti le pazienti dello psichiatra Mario Declich può risultare utile per evidenziare la presenza, nell'una e nelle altre, del delirio di possessione. Come abbiamo avuto modo di vedere, le pazienti di Declich presentano in genere sintomatologia depressiva inquadrabile nell'abito di strutture psicotiche diverse e queste psicosi rappresentano, puntualmente, il preludio della manifestazione delirante⁵⁸. La consonanza fra Jeanne des Anges e O. Bice, affetta da melanconia oltre che da deliri di possessione, è quanto mai evidente, dato che il delirio «ha letteralmente invaso la 'persona' della paziente: quest'ultima

⁴² Lapassade, *Dallo sciamano al raver*, cit., p. 45.

⁴³ R. Bastide, *Sogno, trance e follia*, Milano, Jaca Book, 1976 (ed. or., *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972), pp. 117-118.

⁴⁴ Lanternari, *Verità e finzione, solennità e gioco*, cit., p. 227.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ I.M. Lewis, *Possessione, stregoneria, sciamanismo. Contesti religiosi nelle società tradizionali*, a cura di V. Lanternari, Napoli, Liguori, 1993, cfr. le pp. 47-82, con riguardo alle pp. 52 e 53 (ed. or., *Religion, in Context. Cults and Charisma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986). Lewis, nel suo studio, analizza per lo più la possessione nei pastori nomadi somali dell'Africa nord-orientale, con estensioni ad altre «possessioni periferiche», quali quella presente nel culto *zar* in Etiopia.

⁴⁷ Lapassade, *Dallo sciamano al raver*, cit., pp. 284 sgg.

⁴⁸ W. Sargant, *The Mind Possessed: A Physiology of Possession, Mysticism and Faith Healing*, London-Sydney, Pan Books, 1975, p. 73.

⁴⁹ C.L. Cazzullo, *Trattato di psichiatria*, Roma, Micarelli, 1993, 3 voll., § *Psiconevrosi ossessiva*, p. 506.

⁵⁰ Reda, *Trattato di psichiatria*, cit., p. 154.

⁵¹ Per tutto questo, *ibidem*.

⁵² C. Balducci, *La possessione diabolica*, prefazione di E. Servadio, Roma, Edizioni Mediterranee, 1974, pp. 137-138.

⁵³ A. Ballerini, *Il delirio schizofrenico*, in «Compendio», 27-30, 2018.

⁵⁴ L.E. Hinselwood, R.J. Campbell, *Dizionario di psichiatria*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1979, p. 557 (ed. or., *Psychiatric Dictionary*, New York, Oxford University Press, 1970).

⁵⁵ *Ibidem*. Sul delirio si vedano altresì gli studi di Jaspers (*Psicopatologia generale*, cit., pp. 441 e *passim*) e di Jervis (*Manuale critico di psichiatria*, cit., pp. 240-253).

⁵⁶ Declich, *Introduzione allo studio del diabolico in psichiatria*, cit., p. 419.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 427.

non è più soltanto posseduta ma effettivamente ‘trasformata’ nel diavolo; è lei stessa il diavolo oppure l’anticristo, oppure il diavolo e l’anticristo»⁵⁹.

Non ci soffermeremo sulle affinità presenti fra le possessioni e l’epilessia⁶⁰, ma vorremmo almeno ricordare quelle intercorrenti fra le possessioni e il disturbo dissociativo di personalità. Pierre Janet, pioniere degli studi del disturbo dissociativo dell’identità, parlava già di casi in cui i pazienti emettevano voci dal timbro diverso, sì da sembrare che, in uno stesso individuo, voce maschile e voce femminile si alternassero⁶¹. Freud, come abbiamo visto in più occasioni, parlava a sua volta della presenza di due «stati ipnoidi» della coscienza in riferimento alla compresenza di coscienza e *condition seconde*, fenomeno basilare dell’isteria. Si può dunque affermare che, in certi soggetti e in certi stati, in uno stesso individuo possono svilupparsi una o più personalità totalmente autonome. Esempificativo può essere il caso di Lucie, una paziente dello psicologo Janet all’interno della quale coesistevano due personalità diversificate⁶². Le personalità coesistenti possono entrare in conflitto, anzi Janet precisa come spesso la personalità secondaria finisca per assoggettare quella primaria, bistrattandola e schernendola, ragion per cui il soggetto – che trae spunto dalle credenze della cultura dominante – afferma di essere posseduto da un demone⁶³.

Chiudiamo questa rassegna di ‘letture’ della possessione, che potrebbe essere estesa a oltranza, ricordando l’interpretazione data, recentemente, a proposito di una possessione di massa verificatasi a Verzegnis, un paese del Friuli ove, dal 1877 al 1879, dapprima le ragazze di un istituto religioso, dappoi tutte le donne del paese, ebbero crisi convulsive e allucinazioni accompagnate da linguaggio blasfemo e doni di vaticinio⁶⁴. Uno dei medici deputati a indagare i fatti di Verzegnis, Fernando Franzolini, scrisse che tutto aveva avuto inizio a causa di Margherita Visusson, una ragazza ventiseienne che, da tempo, soffriva di bolo isterico⁶⁵. La ragazza, dopo essere stata condotta dall’esorcista, prese ad affermare di essere indemoniata e da lì in poi, come in una specie di effetto domino, altre concittadine dichiararono di essere perseguitate dal Demonio⁶⁶. Come le orsoline di Loudun, le donne di Verzegnis «non fanno che emettere grida scomposte, qualche urlo e profferire le parole più invereconde che si possano immaginare [...] mostrando il più vivo accanimento ed avversione per i preti, che designano con le parole più sconce e vituperevoli [...]. Si credono dannate e invasate dagli spiriti infernali»⁶⁷. Di grande interesse è l’interpretazione che Franzolini dà a proposito della presunta xenoglossia delle ossesse, interpretazione – lo ricordo solo *en passant* – secondo la quale, più che di xenoglossia, sarebbe il caso di parlare di un’«accozzaglia male intellegibile di qualche reminiscenza con quelle lingue, e di parole di conio tutte loro»⁶⁸. Secondo una ricostruzione recentemente fornita, le ossesse del tipo di quelle di Verzegnis, a mezzo dei meccanismi ricollegabili all’invasamento, paiono ‘plasmarsi’ per l’Altro al fine di cercarne l’approvazione; a proposito delle invasate friulane leggiamo infatti: «quando i preti e i giudici la dichiaravano abitata dal diavolo, l’isterica faceva di sé un demone»⁶⁹. I preti e i giudici, che in tal caso rappresentano l’Altro, riconoscono nelle invasate delle ossesse e costoro non solo si modulano in base all’impressione dell’Altro ma, assumendo le movenze, le pose e il linguaggio delle energumene, pure legittimano la medesima impressione. Modularsi in base alle aspettative dell’Altro consente di familiarizzare con lui e, parimenti, di controllarlo⁷⁰. Così facendo, come ha notato Marco Alessandrini, l’isterica cerca di riprodurre il rapporto avuto con figure dell’accudimento precoce – quali la madre, ovviamente – dalle quali si è sentita inizialmente sedotta e successivamente rinnegata⁷¹. Il conflitto interiore fra paura dell’Altro e attrazione per l’Altro, di concerto con l’impulso autodistruttivo, riproduce ora l’abbandono; la figura materna, disperatamente cercata e irrimediabilmente perduta, viene ora sostituita da quella di un uomo – il medico o l’esorcista – che diventa il nuovo oggetto di desiderio, «come dimostra la relazione tra ‘possedute’ e medici a Verzegnis [...], accettati, cercati, subiti, eppure nel contempo sempre oppositivamente rigettati»⁷².

⁵⁹ Ivi, p. 433.

⁶⁰ Balducci, *La possessione diabolica*, cit., pp. 162-169.

⁶¹ P. Janet, *Névroses et idées fixes*, in *La passione sonnambulica*, a cura di N. Lalli, Napoli, Liguori, 1996, pp. 98-99.

⁶² P. Janet, *Disaggregazione, spiritismo e doppie personalità*, Roma, Sensibili alle foglie, 1996, pp. 21-22.

⁶³ Ivi, p. 81.

⁶⁴ Alessandrini, *Dove sono i diavoli dell’isteria?*, cit., p. 9.

⁶⁵ Ivi, p. 10.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, dove si cita F. Franzolini, *L’epidemia di istero-demonopatia in Verzegnis*, Reggio Emilia, Tipografia Stefano Calderini e Figlio, 1879.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Ivi, p. 12, corsivo mio.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

V. Dermografia, deliri e ossessioni.

Due storie di santità femminile e disturbi mentali in età moderna

Nei capitoli precedenti abbiamo indagato il delicato rapporto fra la santità delle donne e il corpo isterico, un corpo ‘vulnerabile’, duttile, esposto al potere fascinatore dei dispositivi, che hanno avuto, sulle donne, una presa fortissima. Abbiamo avuto modo di vedere dunque come questi corpi ‘in disordine’ siano sempre la risultante di processi di sedimentazione le cui spore vanno ricollegate alla dimensione più personale e intimistica della coscienza, uno spazio, insieme estensivo e segreto, ove il nostro scandaglio – lo abbiamo detto più volte – non può arrivare. In questa parte conclusiva del testo vedremo due casi di mistiche, Chiara Isabella Fornari e Rosa Teresa Brenti, apparentemente affette da disturbi mentali, segnatamente il dermatografismo e il disturbo ossessivo con esito delirante, pertinenti a una dimensione psichiatrica – diciamo così – che è altro dall’isteria. Proveremo a vedere, via via, la fenomenologia del presunto disturbo, sì da capire se le tesi cliniche trovano riscontro nei testi e, contestualmente, indagheremo le dimensioni antropologiche pertinenti i concetti di corpo, legati a doppio filo all’esperienza mistica.

Quando Lui lascia il segno: il dermatografismo di Chiara Isabella Fornari

Le donne mistiche – come abbiamo già visto –, a seguito di un’assidua contemplazione della Passione, reinterpretano spesso l’*imitatio Christi* con esiti ‘performativi’ e sconcertanti, e questo grazie soprattutto alla testura del corpo, redentivo sì, ma prima ancora ‘finito’, che per questa stessa finitezza rende ripetibile il paradosso della *Passio*. Come mostra bene la vicenda della clarissa cui stiamo per guardare – Chiara Isabella Fornari –, che prefigura l’esperienza mistico-emografica della contemporanea Natuzza Evolo, il corpo, specchio dell’immagine divina, diventa ‘sacrario’, coacervo di spirito e materia, ove si rende manifesto e condivisibile non solo il ‘miracolo’ delle stimate – che trasformano il corpo di donna in modello e oggetto di devozione – ma pure repertorio di immagini sacre, che dunque coesistono con i segni classici dell’*imitatio Christi*; frutto della dimensione mitica dell’*inventio* mistica, queste immagini si depositano sul corpo della clarissa, per poi ‘stamparsi’ sulla biancheria o sui fazzoletti venuti a contatto con la pelle di lei, sì da divenire reliquie di sangue, reliquie di un corpo che è *ianua* di confine, porta sulla soglia, anello di congiunzione fra la dimensione umana e quella divina¹. Ma per capire appieno la complicata sovrapposizione dei vari piani d’indagine – quello storico, quello antropologico, quello ‘medico’ – che attengono alla storia della Fornari, converrà guardare alla sua vicenda da vicino.

È nel secolo in cui si passava dal diritto divino al diritto naturale, dal cristianesimo al deismo, dai doveri verso Dio ai diritti della ragione e della coscienza individuale, che, in un monastero di clarisse, a Todi, si consumava la vicenda di Chiara Isabella Fornari². Nata a Roma il 25 giugno 1697³, da ragazzina era stata abusata da un giovinetto, come ricordò lei stessa nella sua autobiografia: «Nell’istessa casa paterna ove dimoravo [...] un giovanetto quivi abitante all’improvviso un dì non so come presume di avanzare contro di me un tatto illecito della sua mano; io tosto gridai ad alta voce e subito si ritirò il fanciullo dal proprio temerario ardire»⁴. Da allora prese corpo in lei una grande sofferenza spirituale⁵, anche perché il suo molestatore – ormai morto – continuò ad apparirle e a tormentarla⁶, sofferenza che riuscì a elaborare solo a seguito di una ‘faticosa’ confessione, avvenuta quando ormai era monaca e già solo questo fatto si presterebbe a letture psicoanalitiche. In realtà suor Chiara Isabella era divenuta clarissa quasi per caso. Era entrata in monastero con l’idea di restare fra le monache tuderti solo fin quando avesse trovato un confessore al quale esternare la pena dell’abuso, dopodiché aveva in mente di ritornare nel secolo, ma contro ogni aspettativa, per sua scelta, era rimasta in convento per sempre⁷. Ebbe una vita mistica molto florida e la sua direzione di spirito fu in mano a diversi padri spirituali, fra i quali il gesuita padre Crivelli⁸, l’‘aguzzino’ di Veronica Giuliani⁹. Ricordiamo infine che dal 1735 alla sua morte – nel 1744 – la

¹ Giacalone, *Impronte divine*, cit., pp. 134, 155.

² Su Chiara Isabella Fornari: A. Bartolomei Romagnoli, *s.v. Chiara Isabella Fornari, clarissa*, in *Nuovo dizionario di mistica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2016, pp. 474-477; C. Coletti, *Iconismi, lettere ardenti e Bambini di cera: Chiara Isabella Fornari, ‘anima viatrice’ nelle inquietudini religiose del Settecento*, Napoli, Guida editori, 2020; un profilo di Chiara Isabella si trova pure in *Scrittrici mistiche italiane*, cit., pp. 593-609.

³ *Memorie della vita e delle virtù della serva di Dio suor Chiara Isabella Fornari romana, Badessa del Monistero di S. Francesco della Città di Todi [...], tratte dal sommario del processo per la Causa della di lei Beatificazione e Canonizzazione*, Venezia, appresso Simone Occhi, 1768.

⁴ *Vita di S[ua]r C[h]iara I[sabella] F[ornari] R[omana] religiosa nel venerabile monistero di S. Francesco di Todi scritta per ordine del Divino Amore ed ubbidienza formale della suoi superiori*, ms. autografo, non completo, in Archivio del Monastero di S. Francesco, Todi, f. 3v.

⁵ *Memorie della vita*, cit., pp. 6-7.

⁶ *Vita di Suor Chiara Isabella*, cit., f. 16^{bis}r.

⁷ Coletti, *Iconismi, lettere ardenti*, cit., pp. 61-64 e *passim*.

⁸ *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 593.

⁹ *Ibidem*.

monaca fu badessa nel monastero di San Francesco. Della Fornari ci restano alcuni scritti – le *Relazioni mistiche*¹⁰, il *Trattato mistico delle virtù esteriori (e interiori)*¹¹ e un'autobiografia¹² –, ma in questa sede analizzeremo il sommario dei processi per la causa di beatificazione. Di grande interesse, ai fini dell'indagine che si è delineata in questa sede, risultano le scene in cui il sommario registra le grida, i «gesti paurosi» e le «lagrime» della Fornari, che corre per tutto il convento, mentre le consorelle la credono indemoniata:

Le monache che vedevano suor Chiara Isabella, per altro ben composta sempre, e di un savio contegno, ora tutto d'improvviso spaventata correre velocemente in tracia della superiora, talor gettare grida e strilli acuti, come sorpresa da un eccedente timore, alcuna volta far gesti paurosi e di ammirazione, sovente sciogliersi in amare lagrime, e di continuo poi starsene malinconica e mesta, sospettarono di ciò, che veramente era, e non potevano alcune contenersi dal darne qualche cenno in di lei presenza¹³.

Da giustapporre a queste testimonianze sarebbero quelle della madre badessa Geseppa Benedettoni, «che successe alla nostra madre Suor Chiara Isabella»; la madre riferì che la mistica cadeva spesso per terra – secondo madre Geseppa per via degli spintoni che soleva darle il Demonio – e che, quando cadeva, Chiara Isabella non solo gridava, ma «pareva piombo, come avesse una torre addosso, impossibile a essere mossa», proprio come nei più «canonici» attacchi d'isteria¹⁴:

Si vedeva, che nel cadere era gettata da forza esteriore della quale pareva che se ne accorgesse evidentemente la M. Suor Chiara Isabella, perché prima o dava un piccolo lamento, o come spaventata si rivoltava indietro, e dappoi accadevano le stravaganti cadute. Quando era caduta, si ritrovava per terra stesa lunga per ordinario bocconi; e volendo io od altre occorrere per ajutarla ad alzarsi non le si poteva dare alcuno soccorso, perché pareva un piombo, come avesse una torre addosso, impossibile ad essere mossa¹⁵.

Di indubbio interesse è quanto comparve poi sulla pelle della monaca. Sul derma spuntarono strani segni «per opera del Divino Amore» o per opera dei demoni, segni, questi, che fanno pensare a quelle reazioni cutanee oggi note come dermatografismo, un sintomo che può avere origini psicosomatiche:

[i segni] seguivano per opera del Divino Amore [...] ora della Santissima sua Madre, da' Santi, e SS. Angeli, ora dai demonj, e quando era così realmente crocifissa, le si empieva il corpo di lettere, di croci, e di simboliche impressioni fatte a sangue, come essa madre mi riferiva, ed io le ho vedute comunicate alle camicie della medesima¹⁶.

Lettere, croci e altri simboli le comparvero sulla carne – sul petto, sul dorso, sulla spalla¹⁷ – come se questa fosse marchiata coi ferri roventi; i «marchi» restavano impressi sulle vesti e sulla biancheria di lei, che venivano opportunamente esibite a terze persone. Ad esempio, la lavandaia di suor Chiara Isabella, suor Marianna Prospero, testimoniò che la parte delle vesti ove appoggiavano le piaghe erano mancanti, quasi le ferite ardenti le avessero bruciate: «Le camicie di lana ch'essa lavava, erano abbrustolite e mancanti dalla parte del cuore a motivo delle fiamme o fuoco reale, che da quella parte usciva alla serva di Dio»¹⁸. Molto probabilmente la lavandaia, in riferimento a questo, lavorò di fantasia, ma nella sua testimonianza aggiunse un dettaglio che possiamo considerare verosimile, ossia la presenza di sangue sulle piaghe del derma: «Si vedeva benissimo il sangue scorso dal pieno delle medesime goccioline, cosa che mi recava, dice ella, stupore, poiché quando anche si avesse voluto con tutto lo studio ed arte tingere col sangue le dette camicie, era affatto impossibile»¹⁹. Come fossero reliquie, pezzi di vesti inzuppate di sangue ed esalanti fragranze soprannaturali cominciarono a circolare, mentre la fama della ormai venerabile Chiara Isabella Fornari si espandeva per l'Italia tutta²⁰. Degna di nota è la piaga del cuore, dove campeggiò una ferita a forma di 'T[au]', quasi fosse il distintivo dermo-spirituale del serafico padre san Francesco, fondatore dell'Ordine cui la Fornari apparteneva: «Un altro dono io ho scoperto (prosegue a dire la madre Prospero) nella Serva di Dio, nel di cui petto, oltre alla piaga trasversale corrispondente al cuore, un'altra piaga lunga aveva in forma di T. Tau in mezzo del petto medesimo»²¹. Sui fazzoletti inzuppate nelle sue piaghe comparvero lettere «assai distintamente e ben formate» che dettero luogo a frasi come «Verbum caro factum est», «Ecce nova facio omnia», ma anche «altre sentenze molte desunte dalla Sagra Cantica»²², così come pure molteplici disegni che si diceva fossero fatti dagli angeli: «I Santi Angeli [...] facevanle i disegni, e i modelli delle piaghe, del cuore e delle immagini in questo impresse, ed impresse nella sua umanità, secondo ne riceveva il comando da' suoi confessori e direttori»²³. Infine tal padre Luigi da Siena attestò di aver visto che su una camicia della mistica, nella parte che aderiva alla schiena, figurava «una forma rotonda, come fosse una patena»²⁴. Le piaghe furono poi analizzate dai medici, che rilevarono all'interno «un colore superiore alla condizione naturale»²⁵.

¹⁰ Le *Relazioni mistiche scritte per obbedienza a' suoi prelati e direttori* uscirono in due 'puntate': i primi due volumi videro la luce nel 1760, a Venezia, presso Simone Occhi, mentre gli altri due volumi uscirono l'anno successivo.

¹¹ *Trattato mistico delle virtù esteriori (e interiori) scritto per obbedienza da una religiosa già defonta*, Venezia, Simone Occhi, 1759. Alla prima edizione del *Trattato*, ne seguì una seconda: *Trattato mistico delle virtù esteriori [...] aggiuntavi una Lettera della medesima sopra le virtù di s. Luigi Gonzaga, corretta sull'originale, e una relazione mistica sopra le perfezioni divine*, del 1764.

¹² *Vita di Suor Chiara Isabella*, cit.

¹³ *Memorie della vita*, cit., p. 16.

¹⁴ Per questo si può guardare A. De Santis, *Isteria*, in Reda, *Trattato di psichiatria*, cit., p. 74.

¹⁵ *Memorie della vita*, cit., p. 21.

¹⁶ Ivi, pp. 125 sgg.

¹⁷ Ivi, pp. 130-131.

¹⁸ Ivi, p. 130.

¹⁹ Ivi, pp. 130-131.

²⁰ Ivi, p. 131.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 132.

²³ Ivi, p. 141.

²⁴ Ivi, p. 132.

²⁵ Ivi, p. 133.

In ultimo sembrano essere degne di nota le scritte che apparvero nella ferita del petto, divinamente ricevuta²⁶. Uno dei direttori di spirito, Domenico Tatis – che pure dovette lavorare di fantasia – nelle sue *Memorie* riferì che la mistica ricevette, per divino dono, una lunga serie di lettere, ovvero: «FSMCOINVAPHDQREOFICMAVDIOESHMNAFA». La serie di lettere assunse, stando a padre Tatis, significati differenti a seconda dell'umore della religiosa. Ad esempio, una volta la clarissa provò «annientamento» e le lettere sanguinarono assumendo il significato seguente: «Facit sanctam manus Christi Omnipotens: idcirco noviter vult animam patientem hodie: dum quatitur regi team omnino: facit ipsam Christi multifariam amantem verbum Dei Iesus omniscius; suam habet modo nomenclaturam anima ferviter amans». Un'altra volta, nel corso di un guizzo di giubilo, le lettere parvero infuocarsi e, grazie a una nuova disposizione di esse, si lesse: «Nunc vult animam principem, habet Deus quae retribuet ei: omnibus filiis Jesu Christi manifestatur altitudo Verbi Dei; ideo omnes eum suspirant; hilariter multa noscant amando faciem amantis»²⁷. Si segnala la possibilità di avere un'idea di come si presentassero alcune delle piaghe della mistica clarissa guardando l'incisione realizzata in occasione della stampa di un 'quinternetto' presente nell'archivio del monastero di San Francesco di Todi (fig. 16). Al centro dell'incisione si staglia il volto della Madonna, realizzata – stando a quanto si legge sull'immagine – grazie alla matrice che suor Chiara aveva plasmato appoggiando la cera sul suo cuore. In basso vediamo una grande piaga ovale, ossia la piaga provocata dall'estrazione del cuore, della quale rimane una raffigurazione (fig.17); all'interno si legge: «Plaga magna cordis a Divina Charitate quam maxime dilatata Ut Superfervide Ametur Deus Ut Habeat Creatura Novum Esse (USADUHCNE)». Al di sopra di quest'ovale più grande ve ne è uno più piccolo, con ai lati la rappresentazione di due simboli disegnati a mo' di foglia: tanto l'ovale quanto le foglie riproducono le cicatrici della monaca, prodotte dai dardi che le avevano trafitto il cuore in diverse occasioni; in esse leggiamo iscrizioni composte nelle tre lingue sacre alla tradizione cristiana, e cioè il latino, il greco e l'ebraico. Si legge infatti: «Omnes vos amate matrem Christi»; «Despoina areton» (Signora delle virtù); «Serapanim (domina caelestis)». Infine, ai lati delle due foglie, si possono vedere due gigli, simbolo del «divinum fulcimentum»²⁸, del divino sostegno.



Figura 16. Vergine con simboli, iconismi e piaghe, incisione a partire dalla matrice che Fornari avrebbe realizzato ponendo la cera sul suo cuore, 17 marzo 1744, 'quinternetti', F. 4, Todi (Perugia), Archivio del Monastero di San Francesco della Valle delle Clarisse di Todi, per gentile concessione di Guida Editori.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Si vedano le *Memorie della vita di Sor Chiara* di Domenico Tatis, in Archivio Monastero di San Francesco di Todi, Cartella A., fasc. 17, f. 50.

²⁸ Coletti, *Iconismi, lettere ardenti*, cit., pp. 115-117.



Figura 17. Crocifissione di suor Chiara Isabella Fornari e unione dei cuori, disegno con descrizione e attestazioni di I. Gazali e V. Guglienzi, Cartella C, fasc. 38, Todi (Perugia), Archivio del Monastero di San Francesco della Valle delle Clarisse di Todi, per gentile concessione di Guida Editori.

Nella vicenda della Fornari, sospesa fra verità, leggenda e ispirazione favoleggiante delle monache e degli altri testimoni, si può forse rinvenire traccia di dermatografismo, un altro ‘capitolo’ della medicina psicosomatica che, generalmente, è ricondotto all’eccessivo stress psichico, così come pure a tendenze represses di sadomasochismo e di esibizionismo²⁹. Data la presenza del sangue sulla cute, gli indizi ricavabili dai testi permettono forse di identificare il tipo di dermatografismo di cui soffrì Chiara Isabella, ovvero il cosiddetto ‘dermatografismo rosso’, quello che si ha per vasodilatazione, dermatografismo veicolato dalla forza di quel famoso potere ideoplastico, di cui abbiamo parlato nel capitolo dedicato alle stigmatizzazioni, riconducibile a una matrice psicosomatica³⁰.

Oltre alla dimensione patologica però, come abbiamo detto, va tenuto conto del valore antropologico del corpo, ma anche della pelle e del sangue, un valore che dunque si interseca, inscindibilmente, con la dimensione clinica. Il corpo, ubiquo doppiato di quello divino, è – ripetiamo – la superficie privilegiata ove il divino diventa sperimentabile; per di più, nel nostro caso, si tratta di un corpo di donna, di un *medium* al confine fra Cielo e Terra – è il corpo di Maria, ma anche quello di Eva, è insieme puro e impuro, divino e terrigno – il cui valore si definisce in base allo *status* d’appartenenza perché è questa condizione ‘di partenza’ che determina la rappresentazione corporea del sacro³¹. Infatti se le vergini come Chiara da Montefalco, Margherita da Città di Castello († 1320) e Veronica Giuliani hanno corpi permeati dalla purezza, «che è spesso anche anoressia e perdita mestruale, assomigliando sempre più a un’immagine maschile»³², le mistiche che hanno conosciuto la ‘contaminazione’ della sessualità, quali Angela da Foligno, Margherita da Cortona e Rita da Cascia – e più avanti Natuzza Evolo – sperimentano diversamente il contatto col trascendente, spesso nel segno del sanguinamento³³; Chiara Isabella Fornari, in tal senso, è più vicina a queste che a quelle: c’è di mezzo l’abuso giovanile e quindi c’è di mezzo il sangue, liquido connesso alla sessualità, pertinente al gruppo dei liquidi pericolosi³⁴ (a differenza delle lacrime e del latte materno, i quali, invece, sono liquidi puri). Ma il corpo ‘parla’ anche attraverso la pelle, la quale, a mo’ di pergamena dermo-spirituale, «si fa scrittura, comunicazione, testimonianza»³⁵. La pelle registra le nostre esperienze, il nostro passato e, contestualmente, evidenzia le nostre differenze sessuali, anzi essa, come direbbe David Le Breton, «è un filtro, insieme, psichico e somatico»³⁶. La pelle della Fornari, come del resto quella della Evolo, esprime superamento del limite umano, apertura alla dimensione trascendente e, al contempo, diviene anello di congiunzione fra la mistica e il mondo, sì che attraverso il derma diventa possibile creare relazioni con dimensioni altre³⁷. Insomma, nel corpo di lei si identifica bellamente una collettività, per la quale il divino, tramite il *corpus*, essudante, piagato, dolorante, si fa testimonianza tangibile, sì da privatizzare e personalizzare il rapporto del credente col sacro³⁸.

Relazioni pericolose: la direzione spirituale di Rosa Teresa Brenti

Di impostazione differente è il discorso che ci avviamo a fare in quest’ultima parte del capitolo, ove indagheremo brevemente il caso di una mistica vissuta all’epoca del Risorgimento italiano: Rosa Teresa Brenti. Nata a Tredozio, nella Romagna fiorentina, la Brenti vide tramontare il sogno di farsi monaca a causa dell’avvento delle soppressioni napoleoniche e si trasferì a Borgo Sansepolcro, presso un istituto di consacrate, ove svolse l’attività di insegnante³⁹. Dal 1822 in poi fu a Fognano, dove diresse un educando

²⁹ P. Pancheri, *Trattato di Medicina Psicosomatica*, Firenze, Usus, 1984².

³⁰ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., p. 129.

³¹ Giacalone, *Impronte divine*, cit., pp. 136, 139-141, 143, 157, 159.

³² Ivi, p. 144.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Per questi temi: A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri, 1981 (ed. or., *Les rites de passage*, Paris, Nourry, 1909); M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un’analisi dei concetti di contaminazione e di tabù*, Bologna, il Mulino, 1975 (ed. or. *Purity and Danger*, Harmondsworth, Penguin, 1970); Lombardi Satriani, *De sanguine*, cit., p. 10; Giacalone, *Impronte divine*, cit., p. 147.

³⁵ Giacalone, *Impronte divine*, cit., p. 156.

³⁶ D. Le Breton, *Il sapore del mondo. Un’antropologia dei sensi*, Milano, Raffaello Cortina, 2007, p. 177 (ed. or., *La Saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Éditions Métailié, 2006).

³⁷ Giacalone, *Impronte divine*, cit., p. 157.

³⁸ Ivi, pp. 135, 155, 157.

³⁹ *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 623. Inoltre, per un profilo della Brenti: D.M. Abbrescia, *Rosa Teresa Brenti: una donna per la società e per la Chiesa*, Roma, Città Nuova, 1993.

fino alla morte, avvenuta nel 1872. La vita della religiosa fu permeata da una panoplia di eccessi: soleva cospargersi di sale e aceto le ferite procuratesi volontariamente; si cibava di rifiuti; si imprimeva sulle carni sacri *signa* con i carboni roventi⁴⁰. Molte di queste pratiche penitenziali aberranti erano in realtà prescrizioni che rientravano nel programma di direzione spirituale messo a punto per lei da un cappuccino, il quale non soltanto la obbligava a seviziarsi, ma le imponeva di non ammalarsi, così come pure di calpestarlo, quasi si trattasse di un ambiguo gioco di ruoli sul piano relazionale⁴¹; anzi, nel legame intercorrente fra la Brenti e il confessore, si intravede un rapporto, diciamo tranquillamente, sadomasochistico⁴². L'idea di fondo qui sostenuta è che, con le sue direttive, il confessore-carnefice sottopose la Brenti a uno stress mentale che determinò in lei uno squilibrio psicologico durante il quale la donna maturò tanto pensieri suicidari quanto pensieri ossessivi, nonché forti allucinazioni visive. Le disposizioni del confessore prevedevano, come si legge in questo passo, che la diretta si lavasse le piaghe con l'aceto e il sale e che si temprasse con la disciplina:

Avevo ordine di lavarmi la parte piagata che mi dava tanto tormento con l'aceto e sale, per accrescere lo spasimo, come avevo praticato per ubbidienza il sabato notte [...]. Tornai a rifarlo da capo la medesima notte; e poi abbandonata sul pavimento, mi rivoltavo e lagnavo come una bestia. [...] e presa la disciplina a sangue, la feci per l'ultim'ora senza restare un momento. [...] Per dir tutto in breve, ho passata una settimana compita nel più crudo patire, da disperata. Parendomi di maledire ad ogni momento Dio, Maria, i santi, il confessore, che mi sembrava un tiranno, maledivo il momento che venni al mondo, bramavo che mi dassettero la morte per non dover farmi una continua violenza all'esterno⁴³.

Il pensiero di Rosa Teresa sembra essere quello tipicamente ricollegabile alla personalità affetta da disturbo ossessivo, la quale generalmente teme che i suoi impulsi, in specie quelli aggressivi, sfuggano al suo controllo⁴⁴. Tanto il soggetto affetto dal disturbo ossessivo-compulsivo di personalità quanto la nostra mistica muovono verso di sé un'aspra autocritica e si pongono degli standard di 'performatività' che rasentano la perfezione e, inoltre, «seguono le regole in modo letterale [...] perché vogliono fare le cose alla perfezione»⁴⁵. Ritornando all'analisi dei testi della Brenti, oltre alla voglia di bestemmie, come anticipavamo, non mancarono le volte in cui le pressioni 'spirituali' indussero a sedimentare nella donna gli stessi pensieri suicidari, oltre a quelli ossessivi, che affiorarono allorché la Brenti dovette decidere se fare la comunione o meno:

Ieri e oggi mi è parso di trovarmi un poco più agravata, se è possibile, cioè più frequenti le bestemmie, l'odio verso Dio, verso me stessa e verso il prossimo. Oh, che inferno penoso, mi vien spesso la tentazione di darmi la morte da me [...]. Domenica dopo pranzo mi pareva di trovarmi un poco più forte e con qualche libertà nelle potenze, e successe a ciò una notata delle più terribili ed affannose: non trovavo loco e non ero capace di fare il minimo atto ed il solo pensiero di dover andare in chiesa a far la santa comunione, mi metteva tutta in tempesta ed in agonia a me mortale. Scrisi due versi al mio confessore, ma era tale lo sconvolgimento de' miei perversi sentimenti, che senza aspettar risposta, da disperata mi comunicai. Che inferno dopo comunicata! Dio solo n'è testimonio; passai così tutt' il giorno e la notte in quello stato, ma la mattina del martedì, non mi potiedi risolvermi di comunicarmi. È vero, dicevo fra me, che mi hanno comandato per ubbidienza di comunicarmi ogni mattina, ma perché non prevedevano come mi sarei trovata [...]. Dopo le 11 e mezzo venne il confessore, che lo avevo mandato a chiamare, per una cosa indifferente; e sentendo che non mi ero comunicata, mi ci fece andare allora, senza voler sentire dir nulla e col rinfacciarmi la mia disubbidienza, che mi dava tanta pena. Andai a camanicarmi affatto fuori di me, che non mi potevo tratenere dal dare a conoscere il mio dolore. Non credo d'aver fatto più una comunione tanto penosa: il meno male era il desiderarmi l'inferno. [...] Non posso spiegare quanto mi accresca le pene l'esercizio della scuola e il dover trattare con le altre persone; mi sembra proprio di dover dare in esteriorità [...]. Questa settimana me la sono passata, se non più, nella solita desolazione affannosa, anzi da vera disperata, senza il minimo sollievo, né interno, né esterno. [...] Mi trovai nello stato di prima, ma con più forza. La sera poi mi si accrebbero le pene interne ed esterne a dismisura: non mi consolò punto il potermi offrire a Dio alle 23, non parendomi che vi fosse più rimedio per me⁴⁶.

Il confessore le ingiunse di mostrarsi allegra e forte, senza lasciar trapelare né il dolore fisico né quello spirituale:

Il mio confessore mi aveva ordinato che stessi allegra, senza farmi punto conoscere, che voleva il corpo colorito e in forze, nell'atto che mi sento finire per tutte le parti; non vuol che manchi a nessun esercizio e che comparisca in me la minima indisposizione, né interna, né esterna: Dio solo e anima sola dev'essere testimonia di quanto mi accade, di quanto patisco. Il mercoledì mattina, alle nove, mi si aggiunse i miei soliti dolori colici; con tutto ciò dovevo ed ho dovuto stare disinvolta ed accudire a tutto, [...] eppure ad ogni momento mi sentivo morire, e più che morire. Fino a questo punto mi sono seguitati i dolori colici, il dolor di rene, di capo e di tutte l'ossa, senza valutare li soliti di viscere e dalla parte del cuore, con la sete canina che mi divora. [...] Di corpo poi gran dolori di viscere, mi sento stritolare tutte le ossa, gran dolor di capo, di stomaco, e, più, dalla parte del cuore, interno ed esterno, che mi sembra ad ogni fiato di dover restare vittima; oltre di ciò, devo compiere per ubbidienza tutte le mie prediche di penitenza che tanto mi pesano, e tutti gl'obblighi del mio stato, e devo star disinvolta, allegra, comparire colorita, grassa e robusta, benché mi senta mancare. Godo che Dio solo sia testimonia del'inferno penoso che soffro, giacché egli solo è consapevole delle mie scelleragini enormissime⁴⁷.

A queste scene fanno poi da contorno molteplici episodi in cui Rosa Teresa vide la Madonna, Gesù Cristo, gli angeli e Dio Padre⁴⁸, episodi che mettono in evidenza come al sadomasochismo, al pensiero suicidario e a quello ossessivo⁴⁹ fece seguito

⁴⁰ *Scrittrici mistiche italiane*, cit., p. 623.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Sulla perversione del sadomasochismo aveva scritto, come è noto, già Sigmund Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit., del 1905. Il DSM indica le varie declinazioni del sadomasochismo con il termine di «parafilie», cfr. DSM 1987 sgg.

⁴³ Fognano, Archivio suore domenicane Ss. Sacramento, busta 2, fasc. 17; leggibile in *Una grande mistica del secolo XIX: la madre suor Rosa Teresa Brenti del SS. Sacramento, figlia di Maria Santissima, fondatrice dell'Istituto del SS. Sacramento in Fognano-Ravenna, 1790-1872*, 2 voll., Bologna, L. Parma, 1936, vol. 1, pp. 295-297.

⁴⁴ PDM, *Manuale diagnostico psicodinamico*, a cura di American Psychoanalytic Association, International Psychoanalytical Association, Division of Psychoanalysis (39) of the American Psychological Association et al., comitato scientifico italiano: M. Ammaniti, N. Dazzi, F. Del Corno et al., Milano, Raffaello Cortina, 2008, Asse P, pp. 55-57, a p. 56 § *Disturbi ossessivo-compulsivi di personalità* (trad. it. di *Psychodynamic Manual PDM*).

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Fognano, Archivio suore domenicane Ss. Sacramento, busta 2, fasc. 17-18; leggibile in *Una grande mistica del secolo XIX*, cit., vol. 1, pp. 303-311.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, vol. 2, pp. 18-19, corrispondente a Fognano, Archivio suore domenicane Ss. Sacramento, busta 5, fasc. 44.

⁴⁹ PDM, *Manuale diagnostico psicodinamico*, 2008, Asse P, pp. 55-57 § *Disturbi ossessivo-compulsivi di personalità* (ed. or., *Psychodynamic Manual PDM*).

una condizione delirante di tipo dissociativo⁵⁰. Anche in tal caso, risulterebbe utile forse un parallelo fra i testi qui riportati e i documenti inerenti i casi clinici di alcune pazienti dello psichiatra Mario Declich. Si tratta di donne affette da una sintomatologia depressiva ricollegabile all'ambito delle strutture psicotiche – a seconda del caso specifico, Declich diagnosticava psicosi depressiva endogena o psicosi distimica bipolare marginale (la cosiddetta *Angst-Glücks-Psychose*) –, strutture psicotiche che, stando allo studioso, avrebbero rappresentato il terreno di elezione per la manifestazione del delirio di possessione⁵¹, che abbiamo già visto nel capitolo dedicato alle possessioni. Particolarmente affini alle parole di Rosa Teresa Brenti sembrano quelle di A. Tosca, una religiosa affetta da melancolia, eccitamento psicomotorio spiccato e assoluta mancanza di inibizione; il comun denominatore delle due donne sembra essere l'ossessione della comunione sacrilega che, nei due casi, diventa causa di tormento interiore:

(Il diavolo la accusa di qualche cosa?) Mi accusa perché non mi sono confessata mai bene, ho lasciato di confessare le cose più belle (sic!) che dovevo confessare e allora io ho fatto la comunione sacrilega e allora io sono dannata, io sono già condannata [...] anche se mi confessassi di tutti i peccati oramai sono dannata, oramai il Signore mi ha condannata così⁵².

Altrettanto vicina alla condizione della Brenti sembra essere poi quella di G. Caterina, un'altra psichiatrica – la cui condizione è stata da noi già giustapposta a quella di Angela da Foligno – affetta da psicosi, angoscia, deliri di colpa, di autoaccusa e di indegnità. Il 'ritratto' di questa paziente, da confrontare con quello di Rosa Teresa Brenti, è così delineato da Declich: «La paziente si accusa di innumerevoli colpe e di confessioni incomplete, quindi 'sacrileghe': perciò si sente già condannata "dagli uomini e da Dio". In questo essere condannata, cioè giudicata e respinta, si delinea un delirio di dannazione»⁵³.

Possiamo forse concludere che le due storie rievocate presentano un intricato tramaglio di dimensioni: quella che attiene alla storia della santità, così come quella antropologica e quella clinica. La storia di Chiara Isabella Fornari, clarissa cappuccina il cui derma divenne un vero e proprio cifrario invaso da simboli e dal repertorio delle immagini sacre, così come pure da lettere e acrostici, si presta a interpretazioni diverse. Il suo corpo di donna, porta sulla soglia inteso a congiungere il Cielo e la Terra, divenne *tabula* per la manifestazione del divino perché inciso con *certissima signa*, successivamente trasmessi al complesso dei suoi devoti tramite le impressioni rilasciate dalla sua carne a mo' di reliquie. Il sacro, ormai direttamente sperimentabile dal singolo, trascende dunque la dimensione 'divina' cui pertiene e, 'qui ed ora', diventa fluido impasto di sangue e di carne: quel sangue che rievoca il peccato, la 'corruzione' di Chiara Isabella cioè, e quella carne di donna, corrotta sì, ma anche salvifica perché consente di valicare di frontiera, di essere sé, ma pure Altro. La storia della Fornari, però, è anche – e soprattutto forse – realtà clinica, perché nel linguaggio medico queste dermo-reazioni sono codificate a mezzo di un linguaggio che tiene conto 'dei delitti e delle pene', dell'emotività vulnerabile e *vulnerata*, di ora, ma soprattutto di allora. Di conseguenza Chiara Isabella Fornari è, in questo senso, anche la protagonista di una storia stra-ordinaria e insieme triste, una storia clinica appunto, in grado di scrivere, più di due secoli prima di Natuzza Evolo, una delle pagine più nuove della mistica femminile: la storia del dermatografismo mistico a sfondo psicosomatico.

Oltre al corpo, indiscusso protagonista dell'esperienza teandrica della Fornari, al centro della microstoria di Rosa Teresa Brenti troviamo anche la mente. Dominata da un padre spirituale sadomasochista che si compiace di vessare la sua povera diretta, Rosa Teresa, la cui personalità sembra 'fotografare' perfettamente il fenotipo clinico del soggetto ossessivo, si tormenta con pensieri lancinanti, convincendosi di essere dannata e, contestualmente, martoria le sue carni, applicando alla lettera le prescrizioni del suo direttore di coscienza. Oltre a evidenziare la presenza del pensiero ossessivo, l'esperienza paramistica della Brenti mette quindi bene in luce due tipi di delirio: quello mistico e quello di possessione.

Si tratta, insomma, di due storie in un certo senso 'speculari', come le facce di un'icona a due valve, in cui rilucono tutti gli elementi che in questo libro abbiamo cercato di mettere in evidenza: la santità delle donne, la patologia mentale, ma anche tutte quelle implicazioni antropologiche strettamente connesse alla dimensione passionale e corporea delle 'graziose donne' pazze di Lui.

⁵⁰ Lalli, *Manuale di psichiatria e psicoterapia*, cit., § *La schizofrenia*, p. 334.

⁵¹ Declich, *Introduzione allo studio del diabolico in psichiatria*, cit., p. 427.

⁵² Ivi, p. 435.

⁵³ Ivi, p. 430.

Per non concludere: ‘Da cielo in terra a miracol (non) mostrare’. Da donne angelo a umane troppo umane

Dopo questa esperienza di lettura e interpretazione di testi, immagini e oggetti di carattere diverso, arrancando fra i lacerti della micro-storia, proveremo ora, in sede conclusiva, a tirare le fila del nostro discorso.

Nel primo capitolo abbiamo indagato un aspetto quanto mai complesso della vita delle mistiche; abbiamo cioè visto come il desiderio di maternità, negato alle religiose del Medioevo e dell’età moderna, venisse sublimato dando luogo talvolta a esiti patologici, quali la gravidanza isterica, da ricondurre a fenomeni autosuggestivi. Come speriamo di aver mostrato nel testo, la frustrazione delle mistiche, originata dalla maternità negata, sembra aver preso corpo anche con la messa in atto del culto di Gesù Bambino, vestito, cullato e vezzeggiato quasi fosse un bambino vero. Sia la gravidanza isterica sia la messa in scena della devozione a Gesù Bambino con l’uso di bambole – contesti, questi, documentati a mezzo dell’analisi dei testi escussi – sembrano essere stati per le religiose, che avevano fatto voto di castità, modi alternativi di vivere tanto la maternità quanto la sessualità, due ‘situazioni comunicative’ – è notorio – strettamente interconnesse.

In primo luogo si è analizzato, prendendo in considerazione un ventaglio di dieci religiose – da Angela da Foligno a Veronica Giuliani – il rapporto fra le mistiche e Gesù Bambino, il quale, allorché appare nel corso delle visioni, è cullato e preso in braccio, il che rende patente la presenza di quel costrutto teorico che Daniel Stern, in anni relativamente recenti, ha definito «costellazione materna»⁵⁴, che sembra quindi permeare già gli antichi testi agio-biografici. Per esempio, la monaca bavarese Margherita Ebner visse un’esperienza di maternità mistica che può essere assimilata a una gravidanza isterica – o pseudociesi – non soltanto perché desiderò allattare la sua statuetta di Gesù Bambino, ma anche perché affermò di aver messo al mondo il Signore nel corso di una notte del 1347. Contesti consimili si rinvencono in altri testi di rivelazioni, come ad esempio quelli di Cristina Ebner, Brigida di Svezia, Dorotea di Montau, nonché nei testi di alcune eretiche.

In terzo luogo si è guardato alla messa in atto del culto di Gesù Bambino nei monasteri femminili tramite l’utilizzo di bambole, culle e corredi infantili. Il santo bambino, tanto nel corso delle rappresentazioni paraliturgiche quanto in contesti di vita privata, era rappresentato materialmente da un bambolotto, o meglio da una ‘santa bambola’, per usare una definizione di Christiane Klapisch Zuber⁵⁵. Gesù Bambino veniva fasciato, cullato, allattato, vestito, collocato su seggiolini dall’aspetto regale, il che evidenzia come la devozione sfumasse spesso in comportamenti devianti, a proposito dei quali si è provato a dare un’interpretazione. La sublimazione e della sessualità e della maternità mediante il ricorso alle sante bambole sembra quindi essersi talvolta sovrapposta all’allucinazione, divenendo patologia. Si è inserito, a questo punto, un excursus in cui, attraverso l’analisi di diciotto testi relativi a mistiche, è possibile documentare i casi di messa in atto del culto di Gesù Bambino tramite il ricorso ad oggetti transizionali, per lo più bambole e culle. Esemplificativo in questo senso è il caso della venerabile Orsola Benincasa, che possedette molte bambole rappresentanti Gesù Bambino, con le quali si intratteneva a parlare lungamente, di notte, davanti al suo letto. Il ricorso alle bambole evidenzia quindi, alle volte, la presenza di quella che sembra una vera e propria malattia mentale, come si è visto a mano a mano che si sono attraversati i testi.

Concludendo sul tema si può affermare che la simulazione della gravidanza e l’‘allattamento’ di Gesù Bambino da un lato e i bamboleggiamenti messi in atto con il ricorso alle statuette del Divino Infante dall’altro possono forse essere considerati forme ‘diversive’ grazie alle quali le mistiche elusero il cosiddetto ‘passaggio all’atto’, e grazie alle quali elusero lo scarico delle pulsioni. Il culto di Gesù Bambino sembra dunque aver assunto i caratteri di una devozione feticistica praticata da donne isteriche le quali, non avendo l’opportunità di vivere una sessualità regolare, hanno trovato il modo di dare forma, tramite una rappresentazione teatralizzata, al proprio desiderio di maternità, figlio del desiderio di sessualità.

Il secondo capitolo intendeva illustrare come le ‘strane’ modalità – danze, gesti, pantomime, irrigidimenti, autolesioni – caratterizzanti il forte coinvolgimento passionale e corporeo delle mistiche siano state invero delle manifestazioni isteriche. Queste manifestazioni costellarono le vite di molte sante e beate e sembra abbiano raggiunto l’acme proprio allorché costoro ripercorsero, con la mente e con il corpo, le scene della condanna a morte e della crocifissione di Gesù Cristo.

Punto di partenza del percorso è stato il caso di sant’Angela da Foligno; come si evince dalla lettura della sua autobiografia, l’amore per il *Christus passus* fu in Angela tale che, nel tempo liturgico della Passione, la visione del Cristo passionato – espressa sia nella pittura che nella scultura – le fu insopportabile. Non solo Angela si denudò davanti alla Croce, indicando al Suo interlocutore tutte le membra del corpo, ma, in linea con una condotta delirante isterica, la santa raccontò altresì che la sua compagna dovette sovente coprirle le immagini in cui era rappresentata la Passione di Cristo perché esse le procuravano crisi, indicate da Angela come febbri. Il suo caso evidenzerebbe dunque la sussistenza di una forte scissione emotiva che crebbe, esplose, deflagrò proprio nel momento ‘liturgico’ della Passione.

⁵⁴ Stern, *La costellazione materna*, cit.

⁵⁵ Klapisch Zuber, *Le sante bambole*, cit.

Contemporanea di Angela da Foligno fu un'altra delle mistiche di cui ci si è occupati: Elisabetta di Spalbeek. Il tratto caratterizzante fu «la rappresentazione della *sua* passione beatissima e beatifica»⁵⁶, a mezzo di una pantomima, che aveva luogo di notte, inframezzata da alcune pause. Dopo essersi irrigidita «come una specie di immagine del legno o della pietra» – *ut imago quaedam ligni aut lapidis*⁵⁷ –, totalmente insensibile agli stimoli esterni, alzatasi nel bel mezzo della notte, la mistica mimava la scena della cattura di Gesù. Indossata una tunica, dapprima Elisabetta si colpiva le mascelle con i palmi della mano, dappoi si appuntava la veste trascinandosi a destra e a sinistra; spalancava gli «occhi terribili», percuotendosi mascella, nuca, scapole e reclinando il corpo verso il basso. Si colpiva nella parte anteriore del corpo, incurvandolo; dopodiché appoggiava la testa a terra; si strappava i capelli e le guance, percuotendosi, graffiandosi, tentando quasi di cavarsi gli occhi: «Da ciò che è stato detto», precisa il biografo, «è evidente, quindi, che [...] ella mostra in se stessa allo stesso tempo la persona del Signore che soffre e quella del persecutore e carnefice furioso»⁵⁸. Insomma, secondo il ricorrente processo di impersonazione tipico dell'isteria, la donna si sarebbe lasciata catturare da un personaggio che 'assumeva' e interpretava, ma ciò che interessa rilevare è vieppiù il dato inerente l'autolesionismo e gli irrigidimenti. Per quanto concerne l'autolesionismo è noto come gli isterici, spesso, facciano di esso uno strumento inteso a manipolare persone e situazioni a proprio vantaggio (nel caso di Elisabetta i suoi devoti?); per quanto attiene all'irrigidimento, si segnala che già Anna O., la nota isterica studiata da Freud e Breuer, presentava il medesimo sintomo, stigmatizzante per la diagnosi di isterismo.

Scivolando verso avanti, verso le mistiche della Controriforma, sempre percorrendo il filo rosso del rapporto fra sante, Passione e isteria, si è scelto di esaminare, oltre a un certo numero di altre sante e beate, la mistica italiana della Controriforma: Maria Maddalena de' Pazzi. Tanto nelle trascrizioni dei *Quaranta giorni*, quanto in altre opere in cui sono trascritti i cosiddetti «estasi», che sembrano essere stati dei veri comportamenti nevropatici. Per esempio, il 7 maggio 1585, la monaca rise, si contorse e digrignò i denti. Si gettò per terra e batté la testa, per poi inarcarsi e appendersi a un quadro. D'improvviso si immobilizzò, dappoi incrociò le braccia sulle ginocchia e aprì la bocca sette volte al fine di ricevere i doni dello Spirito Santo. Oltre a cadere senza farsi male e oltre ad irrigidirsi, nel corso dei suoi ratti, la mistica emise bava dalla bocca, si gonfiò, arrivò all'opistotono e danzò. Ma l'apice della manifestazione isterica si ebbe nel momento in cui la monaca 'ripercorse' la Passione. Scalza, si distese per terra, simulando la crocifissione, e fece finta che un chiodo le trafiggesse la mano sinistra; dopodiché si appese rigida al muro, fino a che non si abbandonò, quasi esanime, fra le braccia delle consorelle. La vicenda di Maria Maddalena consente non solo di vedere, nell'effervescenza del comportamento mistico, gli elementi dello sdoppiamento di personalità, l'allucinazione e l'irrigidimento, ma permette altresì di cogliere un altro aspetto interessante: la glossolalia. Come si accenna *supra* nel capitolo II, potrebbe darsi che – similmente a quanto era accaduto ad Anna O. – le glossolalie di Maria Maddalena de' Pazzi fossero la risultante del processo degenerativo di una nevrosi ove la 'paziente' era andata fagocitando tutti gli stimoli provenienti dagli *instrumenta* dei predicatori e dei direttori di spirito; la loro loquela sarà stata infarcita di parole greco-latine e non si può escludere che le fonti del linguaggio 'esotico' della diretta fossero proprio i poliglotti ecclesiastici impegnati nella sua formazione spirituale e nella *discretio spirituum*. D'altra parte, come abbiamo visto, per questa stessa ipotesi della spiegazione della glossolalia come 'competenza linguistica' riconducibile ai poliglotti interlocutori della diretta propendevano i medici che visitarono, trecento anni dopo, una nota mistica dichiarata isterica – Therese Neumann († 1962) – aggiungendo che la glossolalia sarebbe stata riscontrata più volte negli isterici, «la cui facoltà mnemonica è spesso superiore al livello comune».

Ampio spazio è stato riservato poi ad altri casi di sante, beate e venerabili verosimilmente affette da malattie mentali – quasi tutte riconducibili all'isterismo – per indagare le quali sono state analizzate le strane modalità con le quali ha preso corpo l'estasi o comunque il contatto con il trascendente: le trance allucinatorie di santa Margherita da Cortona; le contorsioni e le contrazioni isteriche della beata Vanna da Orvieto; il mutismo della beata Chiara da Rimini; le danze di santa Francesca Romana; l'eloquio confuso e le inquietanti movenze della beata Stefana Quinzani; la regressione allo stato di bambina della venerabile Maria Crocifissa Tomasi; le corse in monastero, l'umore instabile e le assenze di santa Veronica Giuliani.

La grande quantità di casi clinici descritti dalla letteratura medica del Novecento offre un cospicuo numero di 'fotografie' nelle quali è stato possibile 'ritrovare' le mistiche isteriche osservate in questo lavoro. Significativo in questo senso è il caso della signora X, studiata da Jean Lhermitte, vissuta nel Novecento e dichiarata isterica. A questo punto, quindi, si sono messe in parallelo le esperienze e i sintomi delle mistiche con quelli della signora X, dimostrando la coincidenza delle une e degli altri allorché si registrano perdita di parola e della vista, indebolimento progressivo, ipertermia, così come pure stigmati, catalessi, immobilità, contrazioni e irrigidimenti.

Il terzo capitolo è stato dedicato alle mistiche stigmatizzate. In questa sezione del lavoro si è tracciata una mappa delle donne stigmatizzate vissute fra Medioevo ed età moderna, censendo solo i casi di donne le cui stigmati furono visibili e sanguinolenti: sappiamo infatti che, da santa Caterina da Siena († 1380) in poi, una pletora di mistiche dichiarò di avere su di sé stigmati 'invisibili'. Si è delineato un distinguo fra le mistiche che si procurarono da sole le stigmati e quelle che, invece, affermarono di essersi ritrovate prodigiosamente i segni della Passione di Cristo sul proprio corpo. Lo studio, facendo seguito ad alcuni brani – più o meno noti – di letteratura medica, ha illustrato le cause – tutt'altro che miracolistiche! – della stigmatizzazione, con particolare attenzione alla matrice isterica, visto che, come hanno dimostrato alcune ricerche fatte su Therese Neumann, le stigmati possono essere ricollegate a crisi di conversione isterica, come per esempio l'amaurosi – cioè la cecità –, la sordità e la paralisi.

Il 'censimento' delle stigmatizzazioni ha preso le mosse dall'esperienza di una mistica che, dichiaratamente, si procurò i segni della Passione per una forma di cristomimesi: la reclusa Marie d'Oignies. Nel corso di una ierofania, memore delle piaghe della Passione, Marie si tagliò dei pezzi di carne e li sotterrò. Quasi come se la donna si fosse autoipnotizzata, la ierofania – o l'allucinazione – le consentì – stando al racconto del biografo Giacomo da Vitry – di superare il dolore. A chiunque volesse guardare all'esperienza di Marie in chiave psicopatologica, si schiuderebbe forse – è il caso di dire – un coacervo di psicosi, delirio e disturbo dissociativo dell'identità.

Esemplificativa della seconda tipologia di stigmatizzazione è, per finire, la vicenda di Maria von Mörl, le stigmati della quale non furono frutto – almeno ufficialmente – di un meccanismo autolesivo. Un'importanza nodale sembra aver avuto, nello sviluppo

⁵⁶ Cito qui la trad. it. della *Vita* latina, cfr. *Scrittrici mistiche europee*, cit., vol. 1, p. 342.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 343-344.

della condotta isterica, la questione della violenza domestica subita dalla ragazza per opera del padre, che, etilista, in più occasioni l'avrebbe picchiata e violentata. Morta la madre, la Mörl cominciò ad avere delle convulsioni e a simulare il verso del cane, quello della scimmia, quello dell'orso. Negli stessi anni assunse la direzione spirituale della giovane padre Giovanni Capistrano Soyer. Le convulsioni determinarono più volte la perdita della parola – un ennesimo caso di mutismo isterico? – e la perdita della vista – un'altra occorrenza di amaurosi? – così come annota la biografa Maria von Buol. Ma l'aspetto più sconcertante della vita spirituale di Maria von Mörl furono senz'altro le persecuzioni demoniache, che da un punto di vista medico possono essere assimilabili alle allucinazioni – stando alle fonti ufficiali, la giovane donna cominciò ad espellere dalla bocca, dalla nuca e da altre parti del corpo spilli, aghi, chiodi, vetri, capelli –, per non parlare delle 'trasformazioni' fisiche della Mörl allorché rivisse la Passione: costei «impallidisce, ha la lingua grossa, le labbra tumide e illividite, gli occhi coperti di un velo di lagrime che piovendo sul volto le bagnano le vesti e il letto»⁵⁹. La Mörl si inserisce nel novero delle vergini *stigmiferae* perché due giorni dopo la solennità della Candelora del 1834, il confessore rinvenne la diretta con una pezza fra le mani, intenta a tamponarsi il sangue che fuoriusciva da esse. La donna, immemore della causa del sanguinamento, disse che doveva essersi tagliata, ma padre Capistrano 'rettificò': Maria aveva le stigmatate. Come emerge dall'analisi della biografia di Johann Joseph Görres infatti, la donna sembrò confessare di essersi autoleso, ma il direttore spirituale non ammise che le ferite di Maria fossero di origine naturale, pretendendo che fossero di origine divina. 'Tacciata' di grande isterismo dal neuropsichiatra Jean Lhermitte⁶⁰ – anche perché un osservatore attento aveva notato che i fenomeni estatici cessavano allorché Maria non si sentiva più osservata –, quando padre Capistrano morì, nel 1865, tutti i carismi di Maria scomparvero, sì che insieme alle estasi e al mutismo sparirono anche le stigmatate⁶¹.

Le stigmatate paiono quindi accompagnarsi regolarmente ad altri sintomi tipici della nevrosi isterica e questo consente allora di delineare, quando si parla di mistiche, 'casi clinici' più precisi, ricollegabili, ancora una volta, alla 'grande simulatrice': l'isteria.

Nel quarto capitolo si è indagato il fenomeno della possessione diabolica; molte sante donne, infatti, si sono rese protagoniste della strenua – e topica – lotta contro il principe delle tenebre. Si sono analizzati tre casi di possessione: quello della beata Cristina di Stommeln, quello della beata Eustochio da Padova e, per ultimo, quello di suor Jeanne des Anges, la celebre priora del convento di Loudun, con estensioni alle altre orsoline protagoniste dell'*affaire* di Loudun. Si è mostrato come, a seconda dei casi, 'dietro' la possessione possano celarsi non solo i sintomi classici del corpo isterico, quali ad esempio lo scroscio delle ossa, le urla, le revulsioni oculari, la pseudociesi e le allucinazioni visive, ma pure altri meccanismi che possiamo definire, *lato sensu*, come 'isterici'. Fra questi possono essere individuati la coprofagia, la spinta al suicidio, il pensiero ossessivo-compulsivo, l'ipersuggestibilità, il disturbo dissociativo di personalità e, infine, i deliri, che possono essere di tipo diverso e che possono avere esiti diversi. Anche in questo caso facciamo un esempio. La beata Cristina di Stommeln, nota per gli attacchi in cui le si contorcevano le ossa, come si evince dalla ricostruzione di alcuni fatti, dovette, in più occasioni, cospargersi dello sterco su tunica, viso e bocca⁶². In più occasioni poi, la beata Cristina aveva tentato di uccidersi, come quella volta in cui tentò di tagliarsi una vena, o quella in cui provò a gettarsi in un pozzo⁶³. Infine può essere utile ricordare che la beata parve avere delle allucinazioni visive straordinariamente simili a quelle di una delle pazienti di Freud, della quale si è a lungo discusso. Qui basterà far presente, ancora una volta, come le contrazioni, la coprofagia, i molteplici tentativi di suicidio e, infine, le allucinazioni visive siano forse sufficienti a costituire il *cut-off*, il numero minimo di sintomi tramite i quali poter 'dichiarare' isterica la mistica Cristina di Stommeln.

L'ultimo capitolo, il quinto, è stato invece dedicato a dimensioni psichiatriche diverse dall'isteria, segnatamente al dermatografismo e al disturbo ossessivo di personalità. Le carni nivee di Chiara Isabella Fornari, smorzate dal rosso del sangue che attraversa, impietoso, un corpo dalla testura, insieme divina e terrigna, diventano specchio del sacro, 'reticolo', con tutto un corredo di implicazioni ideografiche, attraverso il quale il divino si manifesta, 'loquace', per essere sperimentato da una frotta di devoti, i quali conservano come reliquie i fazzoletti venuti a contatto con la pelle della loro santa. Il corpo della Fornari, che presenta il repertorio delle immagini sacre e una serie di scritture in codice, sottoposto alla potenza del pensiero ideografico, sembra essere quello di un soggetto affetto da dermatografismo rosso, un altro 'capitolo' della medicina psicosomatica, da vagliare di concerto con le implicazioni antropologiche ricollegate ai concetti di corpo, di pelle, di sangue. Altrettanto presente e lancinante è la dimensione corporea nell'esperienza paramistica di Rosa Teresa Brenti, vessata da un direttore spirituale sadomasochista che la obbliga a martoriarsi e a comunicarsi sistematicamente. Le sinistre ingiunzioni del padre spirituale sarebbero state destinate a mesciarsi, in un impasto fluido, con il pensiero ossessivo di Rosa Teresa, che rimugina pensieri di possessione diabolica fino a sperimentare – ci sembra di poter dire – un delirio mistico e, insieme, un delirio di possessione.

Come si può vedere dall'analisi di alcune opere di letteratura psicoanalitica richiamate in questo studio, solo fra Otto e Novecento, in epoca positivista dunque, Freud e Charcot codificavano l'isteria, costruendo una casistica in base ai sintomi delle donne che ebbero in cura, ma quegli stessi sintomi, a ben guardare, sembrano patenti già nella condotta delle mistiche che abbiamo appena ricordato, vissute secoli prima, e sembra quindi possibile non solo retrodatare, con occorrenze documentabili, la data di nascita dell'isteria intesa in senso 'moderno', ma anche ricondurre a una dimensione patologica comportamenti considerati, all'epoca della loro manifestazione, preternaturali. Ad esempio, gli stati di perdita di coscienza, specie se di mezzo c'erano monache o sante donne, vennero a lungo interpretati come estasi, deliqui e ratti⁶⁴, il funzionamento dei quali era regolato dall'interazione fra l'anima e gli spiriti, così come spiegarono i gesuiti in età moderna. Per esempio, il gesuita Michael Wadding (Godinez) chiarì che le cause dello svenimento, in casi come questi, erano dovute o al rifluire del sangue verso il cuore – sede della fantasia e contenente gli spiriti vitali – o a un eccezionale stato del cuore, infiammato d'amore per Dio⁶⁵. Tanto i teologi quanto gli esorcisti, inoltre, sostennero che nel

⁵⁹ *Relazione storica di Maria Mörl di Caldaro*, cit., p. 32.

⁶⁰ Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, cit., pp. 89-91.

⁶¹ Buol, *Maria von Mörl, mistica stigmatizzata*, cit., p. 171.

⁶² Petrus de Dacia, *Vita Christinae Stumbelesensis*, cit., p. 42.

⁶³ Ivi, pp. 112-113.

⁶⁴ Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima*, cit., p. 41.

⁶⁵ Ivi, pp. 43-44.

‘senso interno’ potessero imprimersi sia le intelligenze celesti che le intelligenze demoniache⁶⁶. Tutto ciò che non si poteva ricondurre alla natura del meraviglioso ‘celeste’ – è d’uopo ricordare – era oggetto di condanna, come ben si vede non solo nel nebuloso mondo della caccia alle streghe – che, per scelte metodologiche, non abbiamo trattato –, ma pure nei casi di affettata santità⁶⁷.

Riprendendo il nostro discorso dal punto in cui lo avevamo lasciato, si può affermare, insomma, che le discipline figlie del Positivismo e particolarmente la psichiatria fornirono gli strumenti necessari a dichiarare isterica Therese Neumann († 1962) e altre insieme a lei, così come pure a gettare nuova luce su eventi per i quali, sino ad allora, da parte della scienza non erano arrivati quadri diagnostici chiari. La storia del ‘rapporto’ fra isteria e mistica sarebbe stata, però, ancora lunga e complessa, come mostra bene, ad esempio, il caso della mistica contemporanea Natuzza Evolo († 2009): se i clinici protestano, ancora oggi, per affermare la diagnosi di isteria, i fedeli, di contro, si sono ostinati a vedere in Natuzza, fino a poco prima della morte, una santa viva, ricorrendo al suo carisma profetico e alla sua capacità di interloquire con i morti.

Come abbiamo già avuto modo di vedere, la possibilità di riconoscere nelle presunte mistiche delle isteriche risale al periodo positivista, come ben mostrano gli studi di Jean Lhermitte; tuttavia la capacità di riconoscere in una ossessa un’isterica risale all’età moderna ed esemplificativo è il caso settecentesco della vergine di Cremona, allora affidata al medico Paolo Valcherenghi⁶⁸. Il caso della ragazza cremonese, lo ricordiamo ancora una volta, segnò un momento di effrazione e questo non tanto per la diagnosi di isteria, quanto piuttosto perché fu in quell’occasione che, per la prima volta, un vescovo chiamò un medico e non un esorcista al fine di farsi delineare una perizia, che prevalse su quella emessa dai teologi⁶⁹. A seguito della vicenda, le ossesse iniziarono ad essere classificate, sempre più, come isteriche, il che determinò un incremento del numero delle isteriche e una diminuzione progressiva di quello delle ossesse, che divenne, via via, sempre più coartato⁷⁰.

L’impossibilità di visitare le mistiche di cui abbiamo parlato – lo abbiamo detto più volte – frappono un limite che non consentirà mai, forse, di particolarizzare le diagnosi, né di indagare le cause dei parossismi, delle ossessioni e delle autolesioni delle donne che abbiamo censito, ma questa aporia non impedisce di farci un’idea rispetto a quello che dovette essere il profilo della mistica impegnata in una *performance* in cui tutti i sintomi legati, oltre che ovviamente al delirio mistico, all’isteria, sembrano essere, stando alle fonti, chiamati bellamente a raccolta. Le nostre letture, del resto, non possono non tenere in considerazione le sconcertanti consonanze intrattenute dalle ‘nostre’ mistiche con le ‘mistiche’ contemporanee, affinità che il codice medico – ormai consolidato – ha avuto occasione di vagliare. In altre parole se, ad esempio, è stato appurato che dovettero essere i disturbi di spersonalizzazione e derealizzazione, tipici dei contesti psicoemotivi di Natuzza Evolo, a determinare i *colloquia* celesti fra la santa di Paravati e il suo angelo custode⁷¹, non si può non pensare che le medesime ‘disfasie’ della mente abbiano avuto luogo nel caso delle mistiche *d’antan*, quali ad esempio Francesca Romana o Veronica da Binasco († 1497), che affermarono, a loro volta, di intrattenersi in dolci conversazioni angeliche⁷².

È ovvio che lo studioso intenzionato a indagare questi fenomeni non potrà prescindere dalla necessità di contestualizzare e storicizzare quanto sta osservando; eppure è proprio la ricollocazione del soggetto nel contesto d’appartenenza, talvolta, a consentire la rilevazione di un dato che, già *temporibus*, si presenta patologico. Ancora una volta stiamo qui richiamando l’attenzione sulla coscienza dei contemporanei rispetto al fatto che, anche secondo loro, le mistiche parvero compiere qualcosa di ‘strano’, di incomprendibile; qualcosa che però, data la santità dei loro costumi, aveva certamente a che fare col *numen*, con quell’universo celeste cui costoro venivano, nell’immaginario comune, puntualmente ricollegate (mentre il punto di vista della Chiesa restava spesso circospetto⁷³). È il caso di Margherita da Cortona, di cui a lungo abbiamo discettato: i suoi terrazzani lasciano tutto – finanche i bimbi in culla – pur di andare a vedere cosa sta succedendo alla loro santa viva; si tratta di un’estasi spettacolare, che evidentemente merita di essere vista, e che quindi – diciamo tranquillamente – rappresenta un evento stra-ordinario, inusuale, per quanto i contemporanei ammettano la possibilità che una santa vada letteralmente in visibilio. Contestualizzare consente dunque di inquadrare il soggetto, già ai tempi, come un *outsider*, diversificando ciò che potrebbe essere un caso clinico da ciò che, invece, potrebbe essere un condizionamento ‘normale’ dovuto al contesto di appartenenza, come nel caso – giusto per richiamare un esempio – delle donne che, lungi dall’essere anoressiche, nel Medioevo digiunavano per una ‘normale’ tendenza alla cristomimesi, una tendenza profondamente radicata nei loro costumi⁷⁴.

Contestualizzare e storicizzare significa inoltre recuperare la riza d’oro, il pedale di fondo che tiene insieme i protagonisti dell’estasi e i dispositivi di cui a lungo abbiamo parlato – le laude, le sacre rappresentazioni, le immagini, la predicazione, i libretti devozionali –, i quali sembra si rendano complici del processo estatico, di concerto con gli effetti, a volte devastanti, delle pratiche ascetiche, particolarmente dei digiuni, durante i quali, come ricordavamo, l’efficienza biologica del cervello diminuisce, determinando un’alterazione delle percezioni⁷⁵.

Di fondamentale importanza nell’anamnesi della fenomenologia della mistica è, poi, il piano antropologico, che campeggia bellamente ‘dietro’ le situazioni comunicative qui illustrate, ragion per cui imprescindibile appare il costante confronto con il valore

⁶⁶ Ivi, pp. 47-48.

⁶⁷ Sul tema dell’affettata santità segnalo il seguente volume, ormai molto noto: *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, cit. Si veda poi Jacobson Schutte, «Piccole donne», «grandi eroine», cit.; Ead., *Aspiring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 2001.

⁶⁸ Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell’anima*, cit., p. 195.

⁶⁹ Ivi, p. 200.

⁷⁰ Ivi, p. 237.

⁷¹ DSM-4 R, A.P.A. 1996. Su spersonalizzazione e derealizzazione cfr. poi Lingiardi-Mc Williams, PDM, 2018, asse P, p. 67.

⁷² Per le visioni angeliche di Francesca Romana, Bartolomei Romagnoli, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, cit., pp. 234-246. Quanto al testo agiografico che restituisce i *colloquia* di Veronica da Binasco si veda il *Libro* scritto da suor Benedetta da Vimercate, molti luoghi del quale sono citati in P. Piatti, *Scrivere di sante a Milano nel Quattrocento. Veronica da Binasco e le Annunziate di Lombardia nella fabula mistica di suor Benedetta*, in *Angeliche visioni. Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, E. Paoli, P. Piatti, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2016, pp. 283-326, alle pp. 294-295, 300, 307.

⁷³ Su questo, per esempio, Caciola, *Discerning Spirits*, cit., pp. 98 sgg; Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, cit.

⁷⁴ Bynum, *Sacro convivio*, cit., con riguardo ai capp. 6 e 7, pp. 209 sgg.

⁷⁵ Huxley, *Le porte della percezione*, cit., pp. 117-120.

che, via via, il corpo, la pelle, il sangue ecc. rivestono per il *milieu* d'appartenenza. Particolarmente il corpo delle donne, ricordiamo, nella sua concavità, è porta aperta sulla soglia, anello di congiunzione fra la dimensione celeste e quella terrena; *corpus medium*, il corpo femminile si fa tramite fra Dio e l'uomo, così come mostra, per esempio, l'esperienza mistica di Chiara Isabella Fornari, nelle cui carni i devoti imprimevano le pezze sì da ricavarne delle reliquie: il sacro, il suo spazio e la sua stessa testura divengono dunque presenti, sperimentabili, tangibili, *hic et nunc*.

Lo storico di questi soggetti dovrà inoltre prestare molta attenzione al recupero dei dati inerenti il vissuto della sua 'analizzanda', disseminati in quella congerie di *topoi* che scandisce la narrazione agiografica, l'ircocervo narrativo e metanarrativo rispettivamente del *βίος* e dei libelli ad esso ricollegabili. Molto importante, quindi, è conoscere il linguaggio dell'agiografia, sì da identificare il *topos* e isolare ciò che apparentemente non può essere ricollegato a una rappresentazione di repertorio.

Appuntando l'attenzione ancora una volta sul contesto di riferimento, più che mai utile risulta pure il controllo incrociato fra i soggetti che presentano la medesima fenomenologia e i contesti più immediatamente ad essi prossimali. In altre parole, due soggetti che presentano la medesima situazione clinica, a seconda degli ambienti che li circondano, potranno essere considerati santi in un caso e isterici – o ossessi o stregoni – nell'altro, e adduciamo qui un esempio. Era il 1904 quando lo psichiatra Pierre Janet fece diagnosi di isteria nel caso di Madeleine, la giovane francese che abbiamo menzionato nell'Introduzione, una ragazza vissuta negli stessi anni in cui si consumava la vicenda esistenziale della santa lucchese Gemma Galgani († 1903). A differenza della Galgani, che visse a stretto contatto con i padri passionisti, Madeleine – che pure era stata una cristiana zelante – non era legata ad alcun Ordine; come quella, anche lei ebbe molteplici ratti dinnanzi al Crocifisso ad esempio, ma grazie all'appoggio della famiglia Giannini, dei devoti e dei passionisti, Gemma sarebbe morta in fama di santità, a differenza della povera Madeleine, che invece sarebbe finita alla Salpêtrière di Parigi, «luogo di tutti gli emarginati»⁷⁶, ove poi Janet diagnosticò «la sintomatologia isterica delle estasi e delle stimate»⁷⁷.

A proposito di questo ultimo aspetto, ovverosia la presenza persistente delle stigmate, così come quella della panoplia di sintomi di conversione, un altro punto sul quale, forse banalmente, si vorrebbe richiamare l'attenzione è la possibilità, offerta oggi dalla letteratura medica – che ha rivolto, come abbiamo visto, un'attenzione specifica alle stigmatizzazioni per esempio –, di spiegare, quasi cesellando, le cause che soggiacciono alla manifestazione delle stigmate isteriche già marcate da Charcot e che a lungo erano rimaste un insoluto nell'orizzonte esplicativo della medicina ippocratico-galenica, ma non solo.

Infine, con riguardo a quanto argomentato nel capitolo primo, è d'uopo far notare, ancora una volta, come la sessualità, ancorché ostacolata in relazione alla sua espressione estensiva, finisce per fare sempre il suo corso: nel caso delle mistiche, malgrado le costrizioni del caso, la sublimazione della pulsione erotica si è informata nello spazio ideo-rappresentativo dell'infanzia cristica, una dimensione 'lecita', ove ha preso corpo, a mezzo di un'operazione di *maquillage*, quel desiderio di passività che ciascuno di noi ha sperimentato almeno una volta nella vita – al momento della nascita, con i processi dell'accudimento della madre-protesi⁷⁸ – e che nelle mistiche è destinato a riaffiorare prepotentemente, nell'urgenza della copula con un Altro solo apparentemente rarefatto.

Insomma, percorrendo tutta una 'linea interna', quella che è passata per i chiostri silenziosi e davanti agli occhi della gente 'comune' – oltre che davanti agli occhi delle bambole! – si è provato a 'restituire', con queste pagine, una storia alla Storia, come in ogni ricerca di questo tipo, tenendo conto però che la storia qui sembra molto diversa da quella che ci è stata raccontata. Una storia, quella delle malattie mentali delle sante donne fra Medioevo ed età moderna che, tra 'la rabbia e l'orgoglio', ci sembrava giusto ripercorrere. Sospesa tra fede e follia, tra santità vera e santità simulata, tra ora e allora, quest'indagine può forse, malgrado i suoi stessi limiti, fornire una chiave interpretativa, un carattere aggiuntivo al lungo «alfabeto delle sante»⁷⁹, per dirla con Giovanni Pozzi, una via di accesso a un 'empireo' di donne in bilico fra Cielo e Terra, fra qui e altrove, fra menzogna e sortilegio, tra 'piccolo mondo antico' e 'piccolo mondo moderno'.

⁷⁶ Magli, *Storia laica*, cit., pp. 211-212. Per una lettura della vicenda di Gemma Galgani con gli strumenti dell'analisi: Mazzoni, *Saint Hysteria*, cit., pp. 161-177 e *passim*; S. Consiglio, G. Esposito, *Mistica e personalità in Gemma Galgani*, Siena, Cantagalli, 2003.

⁷⁷ Magli, *Storia laica*, cit., p. 212.

⁷⁸ R.A. Spitz, *Il primo anno di vita del bambino*, Firenze, Giunti Editore, 2009; L. Cena, A. Imbasciati, F. Boldoni, *La relazione genitore-bambini. Dalla psicoanalisi infantile alle nuove prospettive evoluzionistiche dell'attaccamento*, Milano, Springer Verlag, 2010, pp. 15-16.

⁷⁹ Pozzi, *L'alfabeto delle sante*, cit., pp. 21-42.